
EKD

Herausgegeben
vom Kirchenamt der
Evangelischen
Kirche in Deutschland
(EKD)
Herrenhäuser Straße 12
30419 Hannover

TEXTIE

90

■
Die Bedeutung
der wissenschaftlichen Theologie
für Kirche, Hochschule und Gesellschaft

Dokumentation der XIV. Konsultation
„Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie“

Inhalt

Vorwort	5
Volker Gerhardt Glauben unter den Bedingungen des Wissens	7
Thomas Rachel Die Stellung und Zukunft der theologischen Fakultäten aus politischer Perspektive	29
Wolfgang Huber Kirchenleitung theologisch verantworten Überlegungen zum Verhältnis von Kirchenleitung und Theologie	36
Christoph Marksches Was leistet die wissenschaftliche Theologie für Hochschule und Gesellschaft?	47
Christoph Schwöbel Was leistet die wissenschaftliche Theologie für die Kirche?	67
Christian Grethlein Ertrag der Konsultation aus Sicht der wissenschaftlichen Theologie	94
Martin Schindehütte Ertrag der Konsultation aus Sicht der Kirchenleitung	99
Anhang:	
Programm der Konsultation	106
Autoren	109

Vorwort

Die letztjährige Konsultation zwischen Vertretern und Vertreterinnen aus Kirchenleitung und wissenschaftlicher Theologie war die vierzehnte ihrer Art. Solche Gespräche finden auch auf landeskirchlicher Ebene statt. Aber es ist gut, dass in einem regelmäßigen Rhythmus eine Plattform für die Begegnung auf gesamtkirchlicher Ebene geschaffen wird. Dafür haben in den vergangenen Jahrzehnten abwechselnd die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) und die Evangelische Kirche der Union (EKU) bzw. in deren Nachfolge die Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) gesorgt. Das bleibt im Prinzip auch so. Das sogenannte Verbindungsmodell für die Intensivierung der Zusammenarbeit zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland (EKD), UEK und VELKD machte sich aber auch bei der Vorbereitung und Durchführung der Konsultation bemerkbar. Der Wechsel von Herrn Oberkirchenrat Joachim Ochel, bis Ende August in der Kirchenkanzlei der UEK tätig, ins Kirchenamt der EKD signalisiert eine Konzentration der Kräfte und eine noch engere Verzahnung auch im Blick auf die Konsultation. Er hat zusammen mit Herrn Oberkirchenrat Dr. Klaus Grünwaldt vom Lutherischen Kirchenamt und Herrn Dr. Günter Wasserberg, bis zum Sommer 2006 im Kirchenamt der EKD, jetzt Rektor des Studienseminars der VELKD in Pullach, die Hauptlast der Vorbereitung getragen. Um die Erstellung der hier vorgelegten Dokumentation hat sich darüber hinaus Frau Dr. Renate Hofmann verdient gemacht. Die Veröffentlichung sollte längst erfolgt sein. Widrige Umstände haben dies verhindert. Gleichwohl wird die Veröffentlichung vielen willkommen sein. Das Thema und die dazu vorgetragenen Referate und Äußerungen haben ihre Aktualität in keiner Weise verloren.

Das Programm der Konsultation ist im Anhang abgedruckt. Sämtliche größeren, selbständigen Wortbeiträge sind – bis auf die Berichte zur Lage – in die Dokumentation aufgenommen. Der Anhang enthält ebenso einige Angaben zu den Referenten/Autoren.

Zum Thema der Konsultation bedarf es keiner großen Einführung. An dieser Stelle mag der Hinweis genügen, dass das Thema zugleich einen der drei Aufträge darstellt, die der Rat der EKD bei der Neukonstituierung der Kammer für Theologie im Jahr 2004 dieser mit auf den Weg gegeben hat. In diesem Vorgang spiegelt sich die Einschätzung, dass es dringend notwendig ist, die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie in allen drei im Thema genannten Kontexten wieder und neu ins Bewusstsein zu heben: im Kontext von Kirche, von Hochschule und von Gesellschaft. Als ich Mitte der 60er Jahre das Theologiestudium aufnahm, war (oder schien – was im Ergebnis keinen Unterschied macht) die Bedeutung der Theologie in diesen drei Kontexten selbstverständlich. Wenn bisherige Selbstverständlichkeiten zerfallen, ist es ein typisches Phänomen, dass zunächst und für geraume Zeit eine große Unklarheit und ein Durcheinander unterschiedlicher Argumentationsansätze Platz greifen.

Man war es ja nicht mehr gewöhnt, Rechenschaft abzulegen. Mir scheint, diese Lage ist im Blick auf unsere Fähigkeit, die Frage nach der Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für Kirche, Hochschule und Gesellschaft präzise zu beantworten, noch nicht ganz vorbei. Ich gebe der Hoffnung Ausdruck, die Konsultation selbst und jetzt auch diese Dokumentation möchten einen substanziellen Beitrag dazu leisten, dass wir auf die gestellte Frage klarer Auskunft und überzeugender Antwort geben können.

Die Beiträge von Volker Gerhardt und Christoph Marksches haben sich aus aktuellem Anlass – der Besuch von Papst Benedikt XVI. war gerade eine Woche vor dem Beginn der Konsultation zu Ende gegangen – eingehend mit dessen Vorlesung in der Regensburger Universität beschäftigt, und zwar nicht nur mit der Passage, die unter Zitierung des oströmischen Kaisers Manuel II. dem Islam gewidmet ist, sondern auch und insbesondere mit der Entfaltung der Gesamtthese zum Verhältnis von Vernunft und Gott, in die auf der Basis einer sehr pointierten philosophiegeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Sicht eine Auseinandersetzung (man könnte auch sagen: Abrechnung) mit der protestantischen Theologie hineingewoben ist. Sie waren somit erste fundierte Reaktionen auf die These des Papstes, der Platz der Theologie an der Universität lasse sich überhaupt nur dort begründen, wo der von ihm vertretene Strang römisch-katholischer Argumentation zum Verhältnis von Vernunft und Gott geteilt wird.

Hannover, im Juni 2007

Dr. Hermann Barth
Präsident des Kirchenamtes der EKD

Glauben unter den Bedingungen des Wissens

Volker Gerhardt

1. Vorbemerkung aus gegebenem Anlass

Papst Benedikt (wenn Sie mir in diesem Kreis erlauben, mit ihm zu beginnen) hat in seiner eindrucksvollen Regensburger Vorlesung vom 12. September 2006 mindestens in einem Punkt das Richtige gesagt, und zwar in seinem klugen Kommentar zu dem von ihm zitierten Wort des oströmischen Kaisers Manuel II. Palaeologos. Man muss sich die zitierten Wortes des Kaisers sowie die Vorbemerkung und die Schlussfolgerung des Papstes vergegenwärtigen, um das Unerhörte im gewaltbereiten Protest der muslimischen Würdenträger zu erkennen:

„Der Kaiser“, so Benedikt, „wusste sicher, dass in Sure 2, 256 steht: Kein *Zwang in Glaubenssachen* – es ist eine der frühen Suren aus der Zeit, wie uns die Kenner sagen, in der Mohammed selbst noch machtlos und bedroht war. Aber der Kaiser kannte natürlich auch die im Koran niedergelegten – später entstandenen – Bestimmungen über den heiligen Krieg. Ohne sich auf Einzelheiten wie die unterschiedliche Behandlung von ‚Schriftbesitzern‘ und ‚Ungläubigen‘ einzulassen, wendet er [der Kaiser] sich in erstaunlich schroffer Form [!] ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner. Er sagt: ‚Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.“

Benedikt fährt fort: „Der Kaiser begründet dann eingehend, warum Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig ist. Sie steht im Widerspruch zum Wesen Gottes und zum Wesen der Seele. ‚Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung ... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann ...“.

Der Kommentar des Papstes zu dieser bemerkenswerten Einsicht ist knapp, aber erschöpfend: „Der entscheidende Satz in dieser Argumentation gegen Bekehrung durch Gewalt lautet: Nicht vernunftgemäß handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.“¹

1 Benedikt XVI, Vorlesung an der Universität Regensburg, 12. September 2006.

Das Einzige, was in diesem Passus als anstößig gelten kann, ist das Zitat von 1391. Es wird aber ausdrücklich relativiert und mit dem Angebot zu einem Dialog verbunden, der heute freier, offener und vielleicht auch kenntnisreicher geführt werden kann als vor sechshundertfünfzehn Jahren.² Wer sich diesem Angebot verweigert, um stattdessen auf die Mobilisierung von Massen zu setzen, in denen kaum einer die Chance haben wird, sich ein eigenes Urteil zu bilden, hat auch kein Anrecht auf eine Entschuldigung. Mohamed Sayed Tantawi, Großsheich der Kairoer Al-Azhar-Universität, erklärte, der Papst habe mit seinen Äußerungen „den Zorn von mehr als 1,3 Milliarden Moslems in der Welt geweckt“. Die oberste religiöse Autorität des sunnitischen Islam antwortet auf die These von der Gewaltfreiheit des wahren Glaubens mit einer nur zu deutlich versteckten Gewaltandrohung.

Das ist die Situation, in der wir politisch stehen und auf die wir politisch reagieren müssen. Es kann nicht richtig sein, dass der Papst nach seiner Deutschlandreise über Tage hinweg mit Entschuldigungen beschäftigt ist und sich zu der abwegigen Erklärung genötigt sieht, die Äußerungen über den Islam entsprächen nicht seiner persönlichen Auffassung. Es wäre besser gewesen, er hätte seine Kritiker einfach gebeten, erst seine Rede zu lesen und sich dann zu ihr zu äußern.

2. Aufklärung über den Glauben

Die Betonung der Notwendigkeit einer politischen Auseinandersetzung ist gegen die Rede vom „Krieg der Kulturen“ oder gar vom „Krieg der Religionen“ gerichtet. Das Entscheidende liegt in der Wahrung des Rechts, notfalls auch im Kampf um das Recht, ohne das die Freiheit des Einzelnen aussichtslos ist. Die Freiheit des Individuums aber ist der Grund, aus dem die Vernunft, die Möglichkeit des Guten und der Glaube erwachsen.

Trotz des Primats der Politik, haben die Kirchen eine nicht unerhebliche Rolle zu spielen. Das ist der epistemische Gewinn, den uns die weltpolitische Konfliktlage bringt. Bei der drohenden politischen Spaltung der Welt geht es auch um Fragen des Glaubens. Im Interesse der Sicherung und Anerkennung ihres eigenen Glaubens haben daher die Repräsentanten der Kirchen das Gespräch zu suchen. Sie haben nicht nur um Verständnis zu werben, sondern sie sollten es praktizieren, und die Theologie muss ihnen helfen, wo immer es geht.

Wie die gelehrte Geistlichkeit des Koran, des Buddhismus oder des erstarkenden Konfuzianismus dabei verfährt, wird sie jeweils selbst zu entscheiden haben. Auch

² Eine in der Diskussion monierte weitere Stelle, in der sich Benedikt einem Kommentar des Herausgebers des Gesprächs, Theodore Khoury, anschließt, muss man in Verbindung mit der Kritik des Papstes am nominalistischen Gottesbegriff verstehen. Die Schärfe gilt hier eher einer christlichen Überlieferung, in der es auch Konzeptionen eine „Willkür Gottes“ gegeben hat, der in seinen Geboten nicht an die Vernunft gebunden ist. Dass Gott einen „Götzendienst“ befehlen könnte, gehört zu den Paradebeispielen seminaristischer Debatten.

die christliche Theologie ist in der neuen weltgeschichtlichen Lage auf kein bestimmtes Vorgehen festgelegt. Aber angesichts ihrer Tradition und ihres wissenschaftlichen Anspruchs steht sie unter Erwartungen, denen sie sich schwerlich entziehen kann. Als interessierter Laie glaube ich *fünf Schwerpunkte* zu erkennen:

Die Theologie hat die Inhalte des Glaubens in ihrer historischen Entstehung, in ihrer systematischen Reichweite und auch in ihren praktischen Folgen zu klären und zu deuten. Dazu muss sie sich auf eine Welt beziehen, in der *andere Religionen und Konfessionen eine Realität* darstellen. Wenn die nicht einfach als das ganz Andere oder gar als das Fremde erscheinen sollen, müssen sie in die Auslegung des Evangeliums einbezogen werden. Also hat die christliche Theologie auch die religions- und kulturwissenschaftlichen Kenntnisse aufzunehmen, die den Zugang zu anderen Religionen ermöglichen. Dabei wird sie, sofern ihr an ihrem eigenen Gegenstand liegt, auf Abgrenzung nicht verzichten können. Das ist der *erste Punkt*.

Zweitens ist die Theologie als Wissenschaft von der *kritischen Prüfung* ihrer Gegenstände, ihrer Verfahren und ihrer Aussagen nicht zu trennen. Sie kann daher nicht einfach der durch Gelehrsamkeit verlängerte Arm einer Kirche sein. Die Kirchen haben es ihrerseits als einen Gewinn anzusehen, wenn sie eine eigenständige Theologie an ihrer Seite haben. Was aber in der kritisch prüfenden Beziehung zur eigenen Religionsgemeinschaft gilt, darf in der Beziehung auf andere Religionen nicht entfallen: Wenn die Theologie im Dienst der Verständigung tätig sein will, hat sie ihr eigenes Profil zu schärfen und muss auf dem Recht der Kritik auch an anderen Religionen bestehen. Die kann freilich nur überzeugen, wenn sie mit der Fähigkeit zur Selbstkritik verbunden ist.

Von besonderer Bedeutung erscheint mir ein *dritter Punkt*: Die christlichen Theologen haben Erfahrung in der Sicherung der *historischen Quellen des Glaubens*. Und dadurch, dass sie sich niemals bloß auf die Evangelien und Episteln des Neuen Testaments stützen können, sondern auch das Alte Testament mit einbeziehen müssen, behandeln sie zugleich die Quellen des Judentums und des Islam. Ihr theologisches Interesse sollte sich aber auch auf andere Dokumente des Glaubens richten. Es darf ihr nicht verboten sein, die religiösen Zeugnisse anderer Religionen aufzuarbeiten. Dass christliche Theologen ihre Einsichten in die Textgeschichte des Koran unter Pseudonym publizieren müssen, um den Morddrohungen von Islamisten zu entgehen, ist ein Skandal. Die Gelehrten verdienen die Solidarität ihrer Kollegen und ihrer Kirche.

Der Glaube, was immer man über ihn denken mag, ist eine weltgeschichtliche Tatsache von größter gesellschaftlicher, politischer und kultureller Reichweite. Er verlangt nach wissenschaftlicher Aufmerksamkeit, auch unabhängig von der Ausbildung des kirchlichen Personals. Wenn es Gründe gibt, Politologen, Soziologen

oder Historiker zu beschäftigen, dann gibt es auch Gründe für die öffentliche Ausstattung theologischer Institute. In ihnen muss eine Forschung nach den geltenden wissenschaftlichen Kriterien betrieben werden. Sie hat problemorientiert zu sein, muss projektbezogen arbeiten können und sollte interdisziplinäre Kooperationen, wo immer sie möglich sind, als selbstverständlich ansehen. Das schließt die Wahrnehmung spezieller Ausbildungsaufgaben ebenso wenig aus wie die historisch und sachlich begründete Bindung an Konfessionen. Dieser *vierte* Punkt bedeutet, dass *sich die Theologie wesentlich als Wissenschaft versteht*, die das kulturelle Erbe und die Gegenwart des Glaubens zu erschließen, zu sichern und zu vermitteln hat.

Der *fünfte* Punkt ist der wichtigste, zumindest aus der Sicht der Philosophie: *Die Theologie hat verständlich zu machen, was Gott bedeutet*. Da sich das Welt- und Selbstverständnis der Menschen verändert, allein weil die Menschen meinen, dass alles in einer unablässigen Veränderung begriffen sei, hat die Theologie das Immergleiche auf immer neue Weise zu sagen. Und in den Schlussfolgerungen sollten die ethischen Konsequenzen an erster Stelle stehen, so dass die Gläubigen auch Anderen ein Beispiel geben können.

3. In die Moderne verstrickt

In der Regensburger Rede des Papstes gibt es eine Passage über Kant. Sie enthält eine geringfügig erscheinende Ungenauigkeit, die nicht nur orthodoxe Kantianer, sondern jeden aufmerksamen Leser, erst recht den an einer systematischen Erörterung des Glaubens interessierten Philosophen zu massiven Protesten veranlassen könnte. Der Irrtum Benedikts, der mit Blick auf seine eigene Beweisabsicht gravierend ist, führt ins Zentrum der Erörterung der Beziehung zwischen Wissen und Glauben.

Nach Ansicht des Papstes hat Kant „mit seiner Aussage, er habe das Denken beiseite schaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen“, in einer „für die Reformatoren nicht vorhersehbaren Radikalität“, den Glauben von den Ansprüchen der Metaphysik befreit. Er habe ihn „ausschließlich in der praktischen Vernunft verankert“ und ihm so „den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen.“³ Damit vollende Kant den *ersten* (von Duns Scotus vorbereiteten und von Luther ausgeführten) Schritt zur „Enthellenisierung“ des Christentums.

Den *zweiten* Schritt habe Adolf von Harnack zu verantworten, indem er die christliche Botschaft auf die moralische Überzeugungskraft eines überragenden Menschen zurückgeführt habe. Das habe das Evangelium vielleicht „mit der moder-

3 Regensburger Vorlesung, a.a.O.

nen Vernunft in Einklang" gebracht, vom Christentum am Ende aber nur ein „armeliges Fragmentstück“ übrig gelassen und der Herrschaft der mathematisierten Naturwissenschaften das Feld überlassen.

Der *dritte* und letzte Schritt vollziehe sich derzeit in dem Versuch, das Christentum anderen Lebensformen anzupassen. Da es selber aus einer „Inkulturation“ in den griechischen Kulturkreis entstamme, könne ihm auch nichts verloren gehen, wenn es sich nunmehr anderen Kulturen anverwandle. Das sieht der höchste Vertreter eines in die römisch-katholische Form gegossenen Glaubens natürlich anders.

Den drei Schritten der fortschreitenden „Enthellenisierung“ möchte Benedikt die Wiederbesinnung auf den griechischen *logos* entgegensetzen, um das Göttliche in die „Universalität der Vernunft“ zurückzuholen. – Das ist ein Ziel, dem man philosophisch nur beipflichten kann. Ein Gott, der nicht in Übereinstimmung mit der Vernunft gedacht werden kann, wird sich schwerlich als Gott begreifen lassen. Und wer dies bestreitet, wir immerhin zugeben müssen, dass man sich dem Göttlichen nur mit Vernunft annähern kann. Aber dieses Ziel ist unerreichbar, wenn man die Vernunft in zwei verschiedenen Versionen präsentiert: In einer verheißungsvollen alten und in einer abtrünnigen neuen Fassung, wobei die abschätzig behandelte „moderne Vernunft“ zugleich derart viele Vorzüge bietet, dass zumindest der Papst auf sie nicht verzichten möchte. Er sagt es ausdrücklich: „Das Große der modernen Geistesentwicklung wird ungeschmälert anerkannt: Wir alle sind dankbar für die großen Möglichkeiten, die sie dem Menschen erschlossen hat und für die Fortschritte an Menschlichkeit, die uns geschenkt wurden.“⁴

Wie passt das zur Kritik an der vermeintlichen Abkehr vom göttlichen Logos durch die Wissenschaften? Gehören nicht auch Kant und Adolf von Harnack zur Konfiguration der „modernen Geistesentwicklung“? Wie kann man ihr überschwänglich danken und ihr zugleich den Vorwurf machen, sie habe einen Keil in die Vernunft getrieben, habe die theoretische von der praktischen Vernunft abgespalten und Gott einseitig der moralischen Seite zugeschlagen?

Die Fragen muss Benedikt beantworten, und ich vermute, dass er zu keiner überzeugenden Antwort gelangt. Denn die Verstrickung, in die er durch seine Kritik an der Moderne gerät, ist unauflösbar, solange er eben diese Moderne braucht, um seiner Botschaft eine Zukunft zu geben. – Damit komme ich zu meiner eigenen Analyse.

4 A.a.O.

4. Das Phantom des Bruchs

In allem, was wir tun, haben wir von unserer eigenen Gegenwart auszugehen. Hier und heute fängt das an, was unsere Zukunft sein soll – so weit- und so zwangsläufig der geschichtliche Vorlauf auch immer sein mag. Verwerfen wir die eigene Zeit, haben wir uns die erste Bedingung für die Gestaltung des eigenen Lebens schon entzogen. Folglich ist es eine schwere Hypothek, in einem Zeitalter zu leben, das im Widerspruch zu seinen eigenen Konditionen steht, das seine Herkunft verleugnet, seine Kräfte überschätzt, seinen Mitteln nicht traut, seine Ressourcen vergeudet und in alledem erkennen lässt, dass es ein Ende und kein Anfang ist.

Das ist, auf das Kürzeste zusammengedrängt, der Selbstbegriff der Moderne wie er seit der Romantik in Umlauf ist. Wer unter diesen Voraussetzungen für die Zukunft des Menschen plädiert, hat von vornherein verspielt. Hier ist auch der Papst nur ein Kind seiner Zeit, deren Ansprüche derart gewachsen sind, dass sie mit sich selbst nichts mehr zu tun haben möchte. Weil die Moderne in der durch und durch modernen Illusion gefangen ist, sie könne schon viel weiter sein, hält sie sich selbst für derart defizient, dass sie sich so schnell wie möglich hinter sich lassen möchte.

Doch das Selbstverständnis der Moderne beruht nicht nur in der Maßlosigkeit ihrer Selbstkritik auf falschen Voraussetzungen: Es ist auch historisch unausgewiesen. Denn den radikalen Bruch, den die Moderne mit der Antike (und mit dem angeblich so finsternen Mittelalter) vollzogen haben wollen, gibt es nicht. Die Geschichte, selbst wenn wir nur den eingeschränkte Blickwinkel auf den Nahen Osten, Europa und Nordamerika wählen, lehrt uns, dass es eine durchaus kontinuierliche Entwicklung von der *Institutionalisierung* der ersten großen politischen Reiche, über die in Athen und Rom einsetzende *Autonomisierung* des Politischen bis in den erst 1789 beginnenden, und noch längst nicht abgeschlossenen Prozess der *Konstitutionalisierung* gegeben hat.⁵ Sie ist schon früh durch die Entfaltung von Technik und Arbeitsteilung, durch die Erfindung der Schrift, des gesetzten Rechts, der eigenständigen Kulte, der Freiräume für die Kunst und der kritisch verfahrenen Wissenschaft begründet und vorangetrieben worden. Ihr Ferment – um nicht gleich von ihrem Element zu sprechen – ist das sich zunehmend als selbst begreifende Individuum, das vom dritten vorchristlichen bis zum dritten nachchristlichen Jahrtausend Karriere macht.

Schon in den ersten schriftlichen Zeugnissen seiner Kultur erkennt sich der Mensch als *Individuum*. Er gibt sich und seinen Göttern *Namen*, zeichnet große Leistungen durch Verehrung einzelner *Helden* aus, legt Register von *Königen* und *Beamten* an

5 Siehe dazu: V. Gerhardt, Partizipation. Das Prinzip der Politik, München 2006.

und ist sich, wie frühe altägyptische Grabinschriften belegen, seiner *persönlichen Stellung*, seiner *Verdienste* und seiner Ansprüche an die Nachwelt bewusst. Aus dem Mittleren Reich der Ägypter sind bereits aus der Wende zum 2. Jahrtausend hoch artifizielle Zeugnisse der Lebensmüdigkeit und der politischen Resignation überliefert, die nicht nur einen hoch reflektierten, mit sich und der Gesellschaft verfallenen Sprecher, sondern auch Leser voraussetzen, der diese Haltung versteht.

Die Kontinuität der lediglich von Rückschlägen und Verzögerungen, aber nicht von Friktionen oder Revolutionen gekennzeichneten Entwicklung lässt sich an den Homerischen Helden, am dramatischen Personal der klassischen Tragödie und an Solon, Perikles und Sokrates belegen. Und wenn man sie als exemplarische Fälle von Individualität ausweisen kann, braucht man lediglich auf jene zu achten, die sich an ihnen ein Beispiel genommen haben, und schon ist man nach einer langen Kette antiker und nachantiker Individuen mit Dante und Petrarca an der Schwelle zur Renaissance, die im ausdrücklichen Bekenntnis zur ältesten Überlieferung jenen Typus hervorgebracht hat, der für modern gehalten wird.

Nur um deutlich zu machen, dass auch das jüdische und das christliche Denken in diesen Kontext gehört, flechte ich zwei Erinnerungen an Wohlbekanntes ein:

5. Individualität im Angesicht Gottes

Das Alte Testament ist von Anfang an – durch den *einmaligen Akt* der Schöpfung der *einen* Welt durch den *einen* Gott nicht weniger als durch den namentlichen Auftritt der ersten beiden Menschen – ein Dokument des Denkens im Zeichen der Individualität.

„Adam“ muss zunächst als Bezeichnung für die Gattung des Menschen verstanden werden. Dem entspricht, dass Gott es Adam überlässt, den anderen Geschöpfen „Namen“ zu geben (Gen 2,20); es sind, wie man annehmen darf, die Bezeichnungen für die jeweilige Spezies. Aber indem dieser Adam das aus seiner Rippe geformte Weib „Eva“ nennt, verwandelt sich im Gegenüber der beiden ersten Menschen der Gattungsbegriff in einen wirklichen Namen für das sich im anderen erkennende Individuum. Das bestätigt sich in der Namensgebung ihrer beiden Söhne sowie in den Genealogien, nach denen die auf Adam und Eva folgenden Geschlechter gezählt werden.

Unübersehbar ist die Form individueller Anrede in den Geboten, mit denen Mose die Gesetzgebung des der ägyptischen Gefangenschaft entronnenen Volkes Israel begründet. Zwar treten in der formalen Struktur der Gebote die altorientalischen Wurzeln der Individualisierung besonders deutlich zutage; allgemeine Gesetze, die vom Einzelnen Gehorsam verlangen, bedürfen allemal der Ausrichtung auf das

Individuum, wenn es ihnen folgen können soll. Gleichwohl sticht die persönliche Anrede, in der sich der *eine* Gott an das *Du* eines jeden ihm unterworfenen Menschen wendet, hervor: „*Ich* bin der Herr [...]. *Du* sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ „*Du* sollst *dir* kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen [...]“ „*Du* sollst den Namen des Herrn, *deines* Gottes, nicht missbrauchen [...]“ „Sechs Tage sollst *du* arbeiten und alle *deine* Werke tun.“ (Ex 20, 2-9)

Also ist es das Individuum, an das Gott sich wendet. Jedes seiner Gebote enthält eine individuelle Aufforderung, die ein Gott ausspricht, der sich selbst mit „ich“ vorstellt und im einzelnen Menschen sein unmittelbares Gegenüber sucht – „von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet“ (Ex 33,11). Die darin liegende Auszeichnung des Einzelnen ist offenkundig. Die Unsicherheit über die ursprüngliche Sprachform der Gebote, etwa darüber, ob es in der mündlichen Urfassung tatsächlich schon „Soll“-Vorschriften oder „Verheißungen“ waren, lässt die Anrede unberührt. Auch der mehrfache Wechsel von der 2. Person Singular in die 2. Person Plural ändert nichts an der Tatsache, dass hier das Individuum angesprochen wird.⁶ Ethisch entscheidend ist der Anspruch an den einzelnen Menschen. Er ist der erste Adressat der Gesetze, er ist der Akteur seiner eigenen Taten und das einzige Subjekt des Glaubens.

Damit ist das Individuum als der Akteur, auf den es ankommt, anerkannt. Zahllose Stellen im Alten Testament bestätigen diesen Befund. Man denke die Geschichte von Jakob und Josef, an Hiobs „Ich weiß, dass mein Erlöser lebt“ (Hi 19,25), an die triumphierende Selbstgewissheit des Psalmisten („Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen.“)(Ps 118,17) oder an Ezechiels Ankündigung des göttlichen Gerichts, das „einen jeden nach seinem Weg“ beurteilt (Ez 18,30). Die rücksichtslose Beschreibung der Endlichkeit des Individuums, die der Prediger im Buch Kohelet gibt, liest sich wie eine Antwort an den lebensmüden Ägypter und weist dennoch, wie er, weit in eine angeblich nihilistische Moderne voraus: „Weh dem, der allein ist, wenn er fällt! [...] Auch, wenn zwei beieinander liegen, wärmen sie sich; wie kann ein einzelner warm werden?“ (Pred 4,10)

6. Individualität in der Nachfolge

Wer die Individualität für die Moderne zu reservieren sucht, sollte erst die Texte lesen, in denen das *Evangelium* verkündet wird. Die Frohe Botschaft verlangt vom Einzelnen, dass er sich von allen natürlichen und geschichtlichen Bindungen löst, um allein aus dem Glauben zu leben. Der Ernst des Glaubens zeigt sich in der Ent-

⁶ Schon in der ältesten Fassung der Anweisung zur Heiligung des Sabbats, werden die einzelnen Familienhäupter mit ihren Kindern und ihrem Gesinde aufgezählt: „Da sollst du keine Arbeit tun, auch nicht dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, dein Rind, dein Esel [...]“ (Dtn 5,14) Das Verbot des Ehebruchs, des Diebstahls oder des Verlangens nach fremdem Gut schließen ebenfalls aus, dass nur das Kollektiv „Israel“ gemeint sein könnte. Wo Eigentum, Vertrag und Versprechen sind, da gibt es auch eine selbstbewusste Individualität.

schiedenheit, mit der einer die Nachfolge Christi antritt. Dafür steht die Geschichte des römischen Hauptmanns („von Kapernaum“), der sich dem Messias mit eben der Bedingungslosigkeit anschließt, die er im Militärdienst gelernt hat und mit der er sich nun einer neuen Autorität unterstellt. Dafür wird er von Jesus gelobt (Mt 8,5ff.), denn die Bekehrung fordert die prinzipielle Abkehr vom Gewohnten.

Unter dem Eindruck eines Wunders können diesen Schritt zwar auch viele Menschen tun, aber damit ist nur etwas gewonnen, wenn jeder Einzelne ihn kraft seiner eigenen Einsicht vollzieht. Und so spricht denn auch die Botschaft Jesu unmittelbar das Individuum an. Stets geht es um dessen eigene Lebensführung und um dessen persönliches Seelenheil. Das Himmelreich, so viele es am Ende auch bevölkern mögen, kann jeder *nur für sich* gewinnen.

Dem entspricht der Lebensweg des Jesus von Nazareth, der in allen Stationen zwischen Geburt und Kreuzestod die Signatur der Einzigartigkeit erkennen lässt. Er führt eine aus allen Konventionen heraustretende Existenz und fordert von seinen Mitmenschen nichts anderes, als ihm *hier* und *jetzt* zu folgen.

Wenn Jesus befiehlt, aus dem Gewohnten herauszutreten und ihm als dem Neuen, der personalisierten Wende durch den Messias zu folgen, appelliert er bereits an ein Individuum, das ihn hört und versteht. Seine an den Einzelnen ergehende Aufforderung ist von verletzender Unbedingtheit gegenüber dem sozialen Umfeld; sie verlangt vom Hörer seiner Botschaft, sich über Tradition und Institution hinweg zu setzen.⁷ Zur Illustration begnüge ich mich mit einem Beispiel aus dem Matthäusevangelium: Ehe er dem Messias folgt, möchte einer der Jünger noch eine Pflicht als Sohn erfüllen und bittet: „Herr erlaube mir, dass ich zuvor hingehe und meinen Vater begrabe“ (Mt 8,21) Ihm antwortet Jesus mit einer Ungeheuerlichkeit, die in meinem Fall gewiss nicht dazu geführt hätte, dass ich sein Jünger werde: „Folge du mir, und lass die Toten ihre Toten begraben.“ (Mt 8,22)

Die Unbedingtheit in der Nachfolge Christi ist nur zu begreifen, wenn der Lebende seinen individuellen *Lebenssinn* als primär begreift und ihn mit dem erhofften *Sinn des Ganzen* identifiziert. Zwar wird dies am Ende dadurch gemildert, dass der Menschensohn zu allen Menschen – und nicht etwa nur zu einem – kommt. Wichtig ist natürlich auch, dass er zu den Geringsten geht, die durch ein allgemeines Elend gekennzeichnet sind. Die Botschaft Jesu enthält dadurch auch ein äußeres Element der Humanität, das die Einzelnen miteinander verbindet. Aber die rück-

⁷ Das Individuum wird gleichsam in seiner nackten Existenz herausgefordert. Aber es wird ihm eine Eigenart unterstellt, die es als menschlich auszeichnet – und das ist die Frage nach dem Sinn seines Daseins. Der Mensch will wissen, was mit ihm geschieht, weil er wissen will, was er tut: „Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege.“ (Mt 8,20). Das ist die Diagnose der existenziellen Unbehaustheit des Menschen. Sie macht der Botschaft Jesu kein Ende, sondern ist deren Prämisse. Der „Menschensohn“ gibt dafür selbst ein Beispiel, und dies nicht erst im Tod am Kreuz. Es ist die Grunderfahrung der äußersten Verlassenheit, die den Glauben nötig und möglich macht. Aus ihr muss man den der Anspruch auf unbedingte Nachfolge verstehen.

sichtslose Aufforderung an jeden Einzelnen, seine eigene Entscheidung zu treffen und notfalls weder auf Tradition noch auf soziale Verpflichtung zu achten, wird dadurch nicht zurückgenommen; sie ist konstitutiv für die Lehre des Menschen- und Gottessohnes. Die Botschaft des Christentums führt tatsächlich, wie Hegel sagt, zu einer unendlichen Auszeichnung des Werts des Einzelnen. Jeder ist in der Entscheidung, die sein ganzes Leben betrifft, unmittelbar zu Gott.

7. Denken oder Wissen?

Nach diesem Vorlauf kann ich auf den noch gar nicht benannten, aber natürlich von allen bemerkten Zitatfehler in der Rede des Papstes zu sprechen kommen: Kant hat nicht geschrieben, er wolle das *Denken* „beiseite [...] schaffen“, um dem *Glauben* „Platz zu machen“, sondern ihm ging es um das Verhältnis von Glauben und *Wissen*. Das macht einen Unterschied. Denn das Denken bleibt immer in Tätigkeit, wenn es um den Glauben geht. Nur deshalb kann einer versuchen, die Religion „aus reiner Vernunft“ zu begründen und ihr damit eine Stellung zu geben, die vom Erkenntnisfortschritt der Wissenschaften, von den Wechselfällen der politischen Mächte und von den Stimmungen des Zeitgeistes unabhängig ist.

In der Tat ist es allererst das Denken, das den Menschen von Welt und Wahrheit, von Anfang und Ende, von Leben und Sterben, von Grund und Sinn zu reden erlaubt. „Gott“ ist, was immer mit seinem Namen verknüpft sein mag, ein Begriff, der es ermöglicht, von ihm zu sprechen und Erwartungen auf ihn zu richten. Der Gläubige könnte niemals verstehen, worauf Propheten, Apostel, Priester oder Atheisten hinauswollen, wenn er keinen Begriff von Gott haben könnte. Und dieser Begriff ist der Keim für den rationalen Kern des Glaubens, der stets Begriffe vom Ganzen einer Person, vom Ganzen einer Welt, von der möglichen Einheit ihres Grundes oder von der Verbindlichkeit eines Sinns unterstellt. Wollte man das Denken beschränken, würde man dem Glauben das Subjekt und das Objekt nehmen – mitsamt der Aussicht, darüber einvernehmlich zu sprechen, auch wenn Denken etwas ist, das immer nur von einem Individuum geleistet werden kann.

Natürlich ist auch das *Wissen* an das Individuum als seinen Träger gebunden. Insofern kann man über das Wissen strukturell in der gleichen Weise sprechen, wie über das Denken: Es setzt *erstens* ein „*ich denke*“ voraus, es ist *zweitens* ursprünglich auf einen *anderen seiner selbst* gerichtet, wobei es, wie Kant leider erst in seiner dritten Kritik herausarbeitet,⁸ den *Charakter einer apriorischen „Mitteilung“* erhält. Das *dritte* Strukturmoment von Denken und Wissen liegt darin, dass es notwendig auf *etwas*, auf eine *Sache* oder einen *Sachverhalt*, ausgerichtet ist. Damit

8 I. Kant, Kritik der Urteilskraft, § 40; dazu: V. Gerhardt, Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart 2002.

ist es, so flüchtig und abseitig es gelegentlich auch sein mag, in einen *sozialen* und *welthaltigen* Kontext gestellt. So sehr Denken und Wissen ihren Ausgangspunkt im Individuum haben: Sie sind *soziomorph* verfasst und sie haben eine *trianguläre Struktur*, bilden also, wenn ich das in diesem Kreis so sagen darf, eine *Dreieinigkeit aus Ich und Du und Sachverhalt*. Das gilt auch vom logischen oder vom mathematischen Wissen.

Wenn Kant nun dezidiert von der Beschränkung des Wissens (und nicht des Denkens) spricht, hat er nur das Erfahrungswissen im Blick. Er meint die an raumzeitliche Gegenstände gebundene Empirie der Erfahrungswissenschaft. Hier hat alles erst dann und nur insoweit Bedeutung, als es auf etwas bezogen werden kann, dass als raum-zeitliches Datum bewusst und insofern sinnlich gegenwärtig werden kann. Darauf aber soll der Glaube nicht eingeschränkt werden. Unsere Rede von Gott darf nicht den Bedingungen der Empirie unterworfen werden.

Vergleichen wir Kants Diktum mit dem, was *Platon* oder *Aristoteles*, *Cicero* oder *Augustinus* über die Natur Gottes gesagt haben, können wir nur feststellen, dass sie derselben Ansicht gewesen sind. In dem von Benedikt zitierten Satz des Kaisers *Manuel II Palaeologus* kommt genau das Gleiche zum Ausdruck, um das es Kant mit Blick auf die empirischen Wissenschaften geht: „Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers.“ Sie entspricht der alttestamentarischen Einsicht, dass Gott überall und nirgends ist (Ps 95), und sie wird sowohl im Johannes-Evangelium wie auch in den Briefen des Paulus erneuert. Von einer „Enthellenisierung“, einer Entfremdung von den ersten Einsichten der griechischen Philosophie kann daher keine Rede sein! Kant zielt auf eine Klarstellung gegenüber dem Geltungsanspruch der Erfahrungswissenschaften, und er schließt Beweise oder Demonstrationen aus, die Gott zu einem real existierenden Einzelwesen degradieren.

Unter den Bedingungen der Moderne kommt der philosophische Effekt dieser Abgrenzung einer Befreiung gleich. Zwar gibt es nunmehr keine Aussicht mehr, die physische Existenz Gottes zu beweisen. Aber das ist mit dem Vorteil verbunden, dass Gott nun auch nicht länger vom Auftritt als Wundertäter abhängig ist. Er hat es nicht mehr nötig, sich allererst in ein *Teil* seiner eigenen Schöpfung zu verwandeln, um sich selbst als das *Ganze* zu beweisen. Hinzu kommt, dass der dem Zugriff des empirischen Wissens entzogene Gott selbst durch den größten denkbaren Fortschritt der Wissenschaft nicht zu widerlegen ist. Er ist *nicht falsifizierbar*, aber *denkbar* bleibt er nach wie vor. Folglich gibt es auch *Gründe* für den Glauben. Einen Gott, den wir nicht denken können, können wir nicht glauben. Aber wir müssen ihn glauben, weil wir mit logischer Verbindlichkeit oder mit empirischer Sicherheit nichts von ihm wissen.

8. Die rationale Struktur des Wissens

Es liegt mir fern, eine Vorlesung über Kant zu halten. Aber eine Bemerkung muss ich noch machen, damit deutlich wird, dass von einer *Aufspaltung der Vernunft* und einer *moralischen Engführung des Glaubens* keine Rede sein kann.

Nachdem klargestellt ist, dass Gott *kein empirischer Gegenstand* sein kann – sofern ihm auch nur eines seiner üblichen Attribute zukommen können soll –, wird in der so genannten „Postulatenlehre“ zu sagen versucht, was es heißt, sich auf ihn zu berufen. Nur das ist durch die Einsicht in den Zugang durch die praktische Vernunft gemeint. Kant sagt nicht, wie Benedikt offenbar meint, was Gott *ist*, sondern wie der Mensch ihn *denken* kann und welche Bedeutung Gott in dieser Einstellung für den Menschen hat: Aus dem praktischen Lebensanspruch des Menschen ist Gott der Name für die Verbindlichkeit eines Ganzen, das den Sinn von allem garantiert, was immer für den Menschen Bedeutung hat. Im Glauben an Gott, der ein theoretisches Fürwahrhalten unter den Bedingungen eines lebenspraktischen Anspruchs ist, ist Gott der Garant der Einheit von Moralität und Utilität. Er lässt uns hoffen, dass es eine asymptotische Annäherung zwischen dem höchsten moralischen Gut und dem individuellen Glück geben kann. Auch wenn sich Kant auf diesen Aspekt der Versöhnung im Zeichen des „höchsten Gutes“ beschränkt, so ist doch jedem seiner Leser gegenwärtig, dass er hier die antike Verbindung zwischen dem *Wahren* und dem *Guten* zu rechtfertigen sucht. Und durch die Hoffnung auf Glück kommt auch das *Schöne* hinzu. Auch insofern kann von einer „Enthellenisierung“ keine Rede sein.

Nur für den eiligen Leser sieht es so aus, als werde der Postulatengott zum Erfüllungsgehilfen einer protestantischen Ethik. In Wahrheit wird er zum *abschließenden Grund* alles verständigen Tuns, denn mit dem Streben nach Glück und dem Anspruch auf Selbstbestimmung vereinigt er alle denkbaren Motive unseres Handelns. Der alles vereinigende Grund ist somit auf eine *verständige Praxis* bezogen, die offen ist für das Wissen, das einer in Verbindung mit seinem Zeitalter hat. Also steht der aus der *praktischen Vernunft* erwachsene Glaube nicht im Abseits und erst recht nicht im Gegensatz zum Wissen. Er kann vielmehr nur in Verbindung mit ihm gerechtfertigt werden.

Es gibt demnach Grund, die strukturelle Gemeinsamkeit zwischen Glauben und Wissen ernster zu nehmen: Hier sind zwei Tatbestände von Bedeutung: *Erstens* können sich Wissen und Glauben nicht wechselseitig *ersetzen*. Niemand kommt ohne Wissen aus, er mag noch so fest in seinem Glauben sein. Zugleich aber gilt, dass sich niemand bloß auf sein Wissen beschränken kann. Denn das Wissen beruht auf Annahmen und Überzeugungen, deren Anerkennung sich nicht selbst im Modus des Wissens vollzieht. Das Wissen ist, ärgerlich genug, auf Meinungen und Über-

zeugungen angewiesen. Wenn wir die nicht als zufällig oder beliebig ansehen wollen, und wenn es uns – angesichts des Werts von Wissen und Wahrheit – nicht genügt, diese Meinungen und Überzeugungen bloß für vorteilhaft zu halten, müssen sie einen Status haben, in dem sich Mensch und Welt entsprechen. Soll damit ein nicht nur subjektiver Sinn verbunden sein, soll er also in einem Ganzen verbürgt sein, bleibt als Garantiemacht nur ein göttliches Wesen, an das wir glauben müssen, wenn wir wissen und verlässlich handeln wollen. Denn, wie gesagt, ein verbindliches Wissen ist weder von den Überzeugungen, die das Wissen tragen, noch vom Grund der Überzeugung möglich.

Deshalb gilt *zweitens*, dass Wissen und Glauben ohne jede Einschränkung nebeneinander bestehen können müssen. Sie dürfen sich wechselseitig weder einschränken noch behindern. Sie dürfen sich vor allem nicht *widersprechen*, wenn der Zugang zu Gott für den verständigen Menschen offen sein soll. Zwar kann sich der Glaube einer übermächtigen Wirklichkeit Gottes öffnen, die sich jedem Begriff entzieht, aber wenn der Glaube den Menschen bereits im Zugang zu Gott in einen existenziellen Widerspruch treibt, kann man nicht mehr erwarten, dass sich der Mensch in moralischen Fragen als Einheit begreift. Allerdings ergeht die Einheitserwartung, unter der das menschliche Handeln, wenn es ernst wird, steht, auch an Gott, wenn er denn die Kraft freisetzen können soll, den Menschen in seinem menschlichen Dasein, sagen wir deutlicher: in einem humanen Dasein zu versichern.

9. Das Ganze der Welt

Die Strukturmomente zeigen an, dass sich Wissen und Glauben nicht gleichgültig sind. Mehr noch: Sie machen wahrscheinlich, dass ihre Nähe auf einem gemeinsamen Grund beruht: Das Wissen basiert auf einem *Selbstbewusstsein*, das immer bei einer *Sache* ist, über die es sich auf das Selbstbewusstsein anderer bezieht. Es ist ein bis heute (vor allem von Philosophen) gepflegter Irrtum zu meinen, das Selbstbewusstsein sei „privat“ und beziehe sich ursprünglich nur auf sich. Tatsächlich stellt es in jedem Individuum „Öffentlichkeit“ her und dies dadurch, dass es sich in jedem seiner Akte auf einen Sachverhalt bezieht, den es in dieser Beziehung mitteilbar macht.

Der Sachverhalt kann ein Gegenstand oder ein Ereignis sein; er kann mit den Augen wahrgenommen, vom Hörensagen bekannt, im Gefühl lebendig oder auch nur schwach erinnert sein: In allen Fällen wird er vom Bewusstsein als etwas „Äußeres“ angenommen, und schon mit dieser Annahme so *gegenwärtig* gemacht, dass er für jedes andere Selbstbewusstsein ebenfalls *gegenwärtig* sein kann. Das gilt sogar für einen Schmerz, den man „subjektiv“ empfindet. Es reicht aus, ihn als „Kopfschmerz“ zu identifizieren, und schon hat man ihn „öffentlich“ mitteilbar gemacht.

Im Bewusstsein des Menschen sind somit Selbst, Gemeinschaft und Welt verbunden. So wie wir uns selbst, die Anderen und die Welt erkennen, gibt es sie nur im Bewusstsein – womit natürlich nicht behauptet ist, die Welt und die anderen Menschen gäbe es nur, sofern ich an sie denke. Gesagt ist nur, dass sich jeder Mensch nur in Beziehung zu seinesgleichen in einer mit ihnen geteilten Welt denken kann.

Den in jedem Bewusstseinsakt, also in jeder alltäglichen oder wissenschaftlichen Erkenntnis, gegebenen Zusammenhang von Mensch, Gemeinschaft und Welt kann man natürlich auf sich beruhen lassen. Wer einfach nur leben und seine Ziele erreichen will, braucht sich darum nicht zu kümmern. Wer aber (um nur ein Beispiel zu geben) einsehen möchte, warum er außer für sich selbst auch noch für Andere und für Anderes zuständig sein soll, der muss sich den Kontext verdeutlichen, in dem sein Bewusstsein immer schon steht.

Er muss dies insbesondere auch dann, wenn er einem Anderen klar machen will, dass es so etwas wie Verantwortung und Verpflichtung gibt. Denn die praktischen Verbindlichkeiten beruhen nicht allein auf den sachlichen Beziehungen, aus denen das Leben besteht, nicht allein darauf, dass ich weiß, was die Eltern, die Lehrer oder die politische Gemeinschaft für mich getan haben. Ich muss immer auch eine begrifflich definierte Position beziehen. Ich muss *dieser* Mensch in *diesen* Verhältnissen sein und muss davon auch *wissen*. Andernfalls könnte ich mich persönlich auf nichts berufen, könnte nichts beanspruchen, nichts einklagen und könnte von Anderen auf nichts angesprochen werden.

Damit ist festgestellt, dass sich jedes Individuum immer auch in einer logischen Beziehung zu seinesgleichen und zur Welt zu begreifen hat. Andernfalls könnte es nicht folgerichtig handeln; es könnte auch nicht in Widerspruch zu sich oder zu Anderen geraten. Damit ist aber auch offenkundig gemacht, dass wir für den wirksamen und gültigen Kontext von Selbst, Gemeinschaft und Welt Begriffe brauchen, die unserem Selbstverständnis als Menschen entsprechen.

Darum bemüht sich die Philosophie, wenn sie vom Sein oder von der Wirklichkeit, vom Kosmos, von der Natur, der Geschichte oder auch nur vom „Ganzen“ spricht. Es ist ein Ganzes, mit dem jeder Einzelne nicht nur in seiner faktischen Existenz, sondern auch in seinem Bewusstsein verbunden ist.

Wer überhaupt etwas wissen und darin konsequent sein will, der muss nach diesem Ganzen fragen. Dieser Anspruch erledigt sich nicht, selbst wenn die Metaphysik noch weitere zweihundert Jahre für tot erklärt werden sollte. Solange der Mensch nicht durch äußere Mächte daran gehindert wird, seinem Verlangen nach Wissen nachzugehen, wird er auch die Fragen nach den „ersten Gründen“ oder nach den

„letzten Dingen“ stellen. Dabei geht er, wohlgemerkt, nur dem nach, was in seinem Selbstbewusstsein vorgegeben und in seinem Wissen immer schon wirksam ist. Auch deshalb ist es folgerichtig, wenn seine philosophisch-metaphysischen Bemühungen immer auch auf die Stellung gerichtet sind, die er als Mensch in diesem Ganzen hat. Am Ende wird er der Frage nicht ausweichen können, *was ihm das Ganze bedeutet*.

10. Die Dimension des Sinns

Im westlichen Kulturkreis ist weitgehend anerkannt, dass es auf die „letzten Fragen“ keine allgemein verbindlichen Antworten gibt. Das hat geschichtliche Gründe, an denen das Christentum durch die Vertiefung der Innerlichkeit des Ich seinen Anteil hat. Aber es geht eben nicht einfach um die tatsächlich erwiesene Unfähigkeit der Philosophen, alle Menschen (oder auch nur alle Europäer) von derselben Metaphysik zu überzeugen. Entscheidend ist vielmehr, dass wir Gründe dafür nennen können, warum die Menschen weder mit Gewalt noch durch Gewohnheit noch durch bloße Vernunft dazu gebracht werden können, in den „letzten Fragen“ die gleiche Ansicht zu vertreten.

Denn jeder Mensch hat seinen eigenen Sinn, den er mit zunehmender Dichte der Kultur gegen den Sinn von seinesgleichen abzugrenzen sucht. Und es ist eben dieser Sinn für das eigene Handeln, es ist die selbstbestimmte eigene Lebensführung, auf der das Interesse für die ersten und letzten Dinge beruht.

Die Überzeugungskraft der metaphysischen Antworten ist somit in letzter Instanz an die Einstellung des Einzelnen geknüpft. Er muss die Stimmigkeit einer Erwägung über das Ganze des Daseins aus eigenem Anspruch bewerten. Ihn trifft die Konsequenz einer Einsicht, sobald es um seine Existenz im Kontext des Ganzen geht. Deshalb kann über den Zusammenhang von Ich, Gemeinschaft und Welt verbindlich nur aus der Perspektive des Ich geurteilt werden. Zum Ich gehören Empfindungen, Erfahrungen und Gefühle. Aber selbst wenn es nur versucht, seine Wünsche, Ängste und Ansprüche kenntlich zu machen, muss es seinen kalkulierenden Verstand einbringen. Die Rationalität, die sich bereits in seinem den Bedürfnissen folgendem Umgang mit dem eigenen Körper bildet und die ihr Fundament im technischen Selbst- und Weltverhältnis des Menschen hat – vermutlich lange bevor er zu sprechen beginnt –, diese Rationalität, lässt ihn auf Ursachen und Folgen achten, insbesondere dann, wenn er sich selbst als Ursache oder als Folge begreift.⁹

⁹ An dieser Stelle wird wohl am besten kenntlich, dass ich die Leistungen der Vernunft in ihren jeweiligen Zusammenhängen auch in der Form von „Rationalitätstypen“ gliedern könnte. Damit böte sich der Vorteil, die hier vorgetragene Überlegung mit einer heute aktuellen Schulströmung zu verbinden.

Ist der Mensch so weit, dass er sich als selbstbewusster Urheber von Folgen begreifen kann, versteht er sich als Individuum, dass anderen Individuen erklären muss (oder will), wie er sich selbst in Relation zu sich selbst als Ursache versteht, (dann) hat er sich als Ganzes im Ganzen einer Handlungslage so verständlich zu machen, dass er auch die anderen in ihrer Lage und in ihrem Selbstbegriff verstehen kann. Diese Verständigung geschieht durch Gründe, die Absichten und Zwecke voraussetzen und jeweils auf den Sinn einer Tat, einer Tatsache oder eines Daseins unterstellen.

Im Sinn, der immer ein sinnlich empfindendes, sinnhaft erlebendes und sinnvoll verstehendes Individuum voraussetzt, können viele Individuen unmittelbar verbunden sein. Der Sinn ist physisch fundiert, organisch entwickelt, affektiv geladen und begrifflich ausgelegt, er umgreift Körper und Seele, Gefühl und Verstand und er geht mit diesem Reichtum über sich hinaus, um sich im Sinnverstehen der Vernunft Ganzheiten zu erschließen, in denen die empfundenen, erlebten und begriffenen Einheiten zu größeren Einheiten verbunden sind. Der Sinn ist eben das, was ältere Traditionen unter *logos* und *nous*, *ratio* und *intellectus* verstanden haben. Man braucht ihn aber nicht selbst mit der Vernunft zu identifizieren; er kann einerseits als eine Leistung der Vernunft verstanden werden, in der sie die Effekte der Sinnesorgane, der ganzheitlichen Gefühle und des begreifenden Verstandes fortsetzt und zu einem in sich sinnvollen Abschluss bringt.

Andererseits ist der Sinn das, worauf die Vernunft gerichtet ist, wenn sie sich zu anderen Personen, zur Gesellschaft, zur Geschichte, zur Zukunft oder zur Welt als Ganzer in Beziehung setzen will. Dann rückt der Sinn selbst in die Rolle des Grundes, der das begriffene Ganze trägt. Dann nimmt er die Stelle ein, die Hegel dem Geist zugemessen hat, ist aber viel näher an der Natur und ihren einzelnen Wesen. In dieser Stellung ist der Sinn das Medium, in dem der Mensch das Göttliche versteht.

Die auf das Verstehen von Sinn ausgerichtete Vernunft ist es schließlich auch, die das Individuum bei vollem Bewusstsein auf seine existenziellen Konditionen zurück zu lenken vermag. Dabei kann sie im äußersten Punkt des Denkens, in dem Bedürfnis, dennoch zu verstehen, in der bloßen Öffnung bestehen, so wie auch die Sinne auf etwas Unbekanntes ausgerichtet sind, das sie vernehmen wollen. Dann hält sie sich für etwas offen, was nicht zu den empirischen Sachverhalten der Welt gehört. Im bewusst erfahrenen Alleinsein, in der Meditation oder im Gebet löst sich der Mensch von den endlichen Relationen der Welt, um für das empfänglich zu sein, was alles Endliche – und damit auch alles Erkennbare – trägt. Im Bewusstsein der Ursachen und Gründe, die dem menschlichen Verstand entspringen, geht das Individuum in seinen existenziellen Grund zurück, um auch noch der Bedingung seines eigenen Daseins inne zu werden.

11. Der Glaube trägt das Wissen

Die existenzielle Offenheit für den Sinn zielt auf den Grund für alle denkbaren Gründe. Er wagt sich zu einer Bedingung vor, die nicht gewusst, wohl aber geglaubt werden kann. Also steht der aus der eigenen Existenz erschlossene Glaube dem Wissen nicht entgegen. Er sucht vielmehr nach einem Ich, Du und Welt umfassenden Grund, der allem Wissen voraus liegt.

Das aber heißt: Der Glaube trägt das Wissen. Er steht der logischen Ordnung unseres Bewusstseins nicht entgegen und kann ihm auch in der Sache nicht widersprechen. Folglich ist es ein gravierendes Missverständnis der Moderne, ihn „irrational“ zu nennen und in die Sphäre des bloßen Fühlens oder Meinens abzuschieben. Es ist auch nicht angemessen, ihn für bloß „subjektiv“ zu halten, wie es viele tun, die damit kokettieren, ihnen fehle die religiöse „Musikalität“.

Man hat vielmehr an das rationale, auf Konsequenz, Intersubjektivität und sachhaltiges Bewusstsein gegründete Fundament des Glaubens zu erinnern. Dabei wird die grundlegende Rolle des Gefühls nicht bestritten. Nur muss sich das, was man glaubend erlebt, „für wahr“ halten lassen. Da das „Fürwahrhalten“ als grundlegende Überzeugung in allem Wissen erfüllt sein muss, kommt man zu dem Ergebnis, dass der Glaube auf einen Grund bezogen ist, auf dem alles beruht, auch das, was als Wissen für so überzeugend gehalten werden kann, dass wir unser Handeln darauf gründen.¹⁰

Um zu erkennen, was die Klärung des Verhältnisses von Glauben und Wissen mit der Existenz des Individuums zu tun hat, bedarf es nur noch der Erinnerung an eine alte Einsicht, die seit der Antike den Rückzug des Menschen auf sich selbst angeleitet hat: Gott ist nach Ansicht der Alten das, was der Seele das Nächste, ja, nach Platon sogar das „Allervertrauteste“ der menschlichen Seele ist.¹¹ Nur im nachdenklichen Umgang mit sich selbst findet der Mensch zu dem, was sich ihm als Ordnung, Zweck und Grund des Ganzen enthüllt.

Darin liegt kein Anthropomorphismus, kein unzulässiger Schluss des Menschen von sich auf Gott, sondern lediglich die Sinnbedingung einer wahrheitsfähigen Rede von einem Ganzen, das uns etwas bedeutet. Wäre sie nicht erfüllt, ließe sich weder vom Ganzen noch vom Göttlichen sprechen. Da der Mensch aber offensichtlich vom denkbar Größten sprechen kann (und es selbst dort tut, wo er die Existenz Gottes bestreitet), ist die Sinnbedingung in ihm selbst erfüllt.

¹⁰ Dazu des Näheren: Volker Gerhardt, Gott und Grund, in: H. Deuser / D. Korsch (Hg.), Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Band 23, Gütersloher Verlagshaus 2004, 85-101.

¹¹ Platon, Nomoi, 7. Buch, 726a.

Das aber ist nicht alles: Der Mensch kann sich selber nur begreifen, wenn er sich in seinen beschränkten Fähigkeiten von etwas abgrenzt, das *größer, klüger, mächtiger* und vor allem: *gütiger* ist als er. Tatsächlich denkt er sich in allem in Vergleich mit einer Vollkommenheit, der er selbst nicht genügt. Sobald er sagen soll, was er als Mensch eigentlich ist, muss er sich auf etwas beziehen, das umfassender ist als er – *das ihm aber dennoch entspricht*. Denn anders könnte er sich mit ihm nicht vergleichen. Also muss der Gott, so vermessen es auch klingt, dem Menschen ähnlich sein.

12. Kleine Phänomenologie des existenziellen Grundes

Ich kann nicht umhin, ein weiteres Moment als unerlässlich anzusehen: Der Mensch, der sein Handeln durch sein Wissen begründet, kann nicht auf den Zufall leben. Diese Tagung, auf der wir uns zurzeit befinden, hat ihren Grund in den praktischen Erfordernissen einer Koordination der kirchlichen Arbeit. Wir sind hier, weil wir durch unseren Beruf entweder in diese Arbeit eingebunden sind oder aus anderen Gründen an ihr Anteil nehmen und sie – angesichts der bestehenden Aufgaben – auch als sinnvoll erachten. Dabei könnten wir es belassen. Jeder mag sich vorstellen, was unabhängig von Kirche und Theologie aus ihm geworden wäre. Unter anderen Bedingungen wäre der eine jetzt vielleicht auf hoher See, der andere würde als ausgedienter Wirtschaftsführer eines der letzten Musikfestivals des Sommers besuchen; ein anderer wäre in seinem Schrebergarten oder vielleicht schon tot.

Die Teilnahme an unserer Konsultation hängt, wie man heute gerne sagt, von „kontingenten“ Bedingungen ab. Also lohnt es sich auch nur mit Bezug auf diese Bedingungen über den Sinn der eigenen Teilnahme nachzudenken. Wer weiter zu fragen und darüber hinaus zu denken versucht, kann sich jederzeit selbst durch ein achselzuckendes „Was soll's“ zum Stillstand bringen. Und wer keine Zeit zu solchen Grübeleien hat, lässt sie ohnehin auf sich beruhen.

In der Tat: Das Denken kann jederzeit abgebrochen werden. Da man im Nachdenken über die Ursachen der Ursachen alsbald ins Endlose kommt und bei den möglichen Folgen schon im ersten Anlauf im Dunkeln tappt, hat man unter Berufung auf die Endlichkeit der Verstandeskräfte einen guten Grund, vom Nachdenken über einen Sinn, der den konkreten Sinnvollzügen des Daseins zugrunde liegen könnte, abzulassen. Aber kann man daraus den Schluss ziehen, der sich nicht erschließende Sinn sei belanglos? Mehr noch: Kann man sagen, dass man ihn nicht braucht?

Wer zu diesem Ergebnis kommt, der kennt sich schlecht. Er unterschätzt den Anteil, den er an der Wahrnehmung seiner eigenen Aufgaben nimmt. Er muss sie *aus eigenem Anspruch* ernst nehmen, wenn er sie als *Aufgabe* wichtig nehmen will. So rich-

tig es ist, dass er unter anderen Konditionen auch ein anderer hätte werden können: Jetzt ist er hier, und wenn er anschließend in der Diskussion das Wort ergreift, dann wird er möglicherweise einen Einwand machen, der nur dann eine Sinn hat, wenn unterstellt werden kann, dass es um einen relevanten Sachverhalt geht. Wenn das so ist, dann geht es, zumindest in der adäquaten Erfassung dieses Sachverhalts, um die Wahrheit, und in der praktischen Perspektive unserer Konsultation auch um dessen adäquate Behandlung. Dazu müssen wir unterstellen, dass alle der Debatte folgenden Teilnehmer ebenfalls zu einem angemessenen Verständnis der Problematik fähig (oder wenigstens willens) sind. Vor allem aber muss der Sprecher den Eindruck zu machen versuchen, dass ihn die Sache etwas angeht.

Gesetzt, er macht nur den Eindruck und sagt im Stillen zu sich selbst, dass ihn das alles nicht betrifft: Zu wem spricht er dann? Zu einem, der lieber auf hoher See, im Konzert oder im Schrebergarten wäre? Was aber würde er dann zu sich selber sagen? Dass ihm die Schifffahrt, der Musikrummel oder seine eingepferchten Blumen gleichgültig sind? Aber was interessiert ihn dann? Wen will er von etwas überzeugen, wenn er selbst von nichts überzeugt sein kann?

Man sieht: Die Sache ist so endlos nicht, wie sie angesichts der spekulativen Frage nach den Ursachen der Ursachen, nach den Bedingungen der Bedingungen oder nach den Folgen der Folgen sind. Denn, gesetzt, wir sind überhaupt an etwas interessiert, setzen wir den Anfang in uns selbst: Gesetzt, wir nehmen ein Interesse an einer Sache, dann sind wir in der Sachhaltigkeit unseres ursprünglich vom Ich auf seinesgleichen bezogenen Bewusstseins bei etwas, das uns nicht nur selbst und untereinander mit der Welt verbindet, sondern dass uns auch auf sie verpflichtet. Und wenn wir zu sagen versuchen, worin das Gemeinsame dieser Verbindlichkeit liegt und wie wir verstehen können, dass es mich und die anderen auf die Höhe eines Sachverhalts bringen und mich zugleich in meinem ganzen Ernst erfassen kann, dann bin ich bei einem allgemeinen, nicht nur für mich geltenden Grund, der mir gleichwohl meinen ganzen Ernst abverlangen kann.

Der Nachteil meiner kleinen Phänomenologie des Ich, Gemeinschaft und Welt verbindenden Grundes könnte darin bestehen, dass ich von einer Tätigkeit ausgehe, die zur beruflichen Arbeit gehört. Da gibt es bekanntlich viele Formen der Distanzierung, auf die man angesichts von Stellenstreichungen, Arbeitslosigkeit und wirtschaftlicher Not vielleicht sogar aus existenziellen Gründen angewiesen ist. Aber ich wollte niemandem zu nahe treten und habe mein Beispiel nur auf die aktuelle Nähe bezogen. Wen ich nicht überzeugen konnte, der möge an die Aufgabe denken, die ihm in seinem Leben wirklich wichtig ist, sei es die Erziehung der eigenen Kinder, das gemeinsame Leben mit dem geliebten Anderen, die Pflege eines alt und schwach gewordenen Nächsten oder der Dienst an der Kirche. Was immer er von sich als wichtig ansieht: Er wird erkennen, dass er sich die ihn dabei leitenden

Gründe nicht nach der Art von Motivationspillen zuführen kann, sondern seinen Grund in etwas hat, in dem er ganz er selbst und dennoch immer schon über sich hinaus sein kann.

So ist er in allen ihm wesentlichen Handlungen auf einen *Grund* angewiesen, der ihm existenziellen Ernst verleiht und der seinem Dasein eine die Kontingenz der Ereignisse hinter sich lassende Bedeutung verleiht. In ihr hat er einen Grund, der sein Leben als Ganzes tragen kann, obgleich er sich ihm nur in seinen Erwartungen, Ansprüchen und Handlungen zeigt. Dieser Grund kann ihm durch Verstand oder Vernunft zwar angeboten, nicht aber verbindlich vorgeschrieben werden. Die Verbindlichkeit erlangt er nur im *Glauben* an die Verlässlichkeit des benötigten Fundaments. Und wenn das Fundament dem Einzelnen entsprechen können soll, hat er es sich nach Art eines Individuums vorzustellen. Er vertraut ihm, wie man als Kind einem Vater oder einer Mutter Vertrauen schenken konnte.

Der Glauben kann freilich nur einen Grund annehmen, der den aus Alltag und Wissenschaft stammenden Gründen nicht entgegensteht. Also hat auch Gott als Grund aller Gründe dem Sinn des Menschen zu entsprechen. Kurz: Selbst wenn es die moderne Physik erschweren sollte, Gott als den Schöpfer aller äußeren Dingen zu denken, so bleiben wir ihm gleichwohl innerlich verbunden: Er ist die notwendige Bedingung des Sinns, auf die wir für unser Handeln angewiesen sind.

13. Die Menschwerdung Gottes

Man braucht sich die genannten Prämissen der Gotteseerkenntnis nur bewusst zu machen, um augenblicklich zu erkennen, welcher tiefe Sinn mit der Geburt Jesu Christi verbunden ist. Hier kommt der Gott als Mensch auf den Menschen zu. In der Menschwerdung Gottes zeigt sich, wie sehr das alles umfassende Wesen Gottes auf den Einzelnen bezogen ist. Gott und Mensch stehen in einer singulären Beziehung. Das Universelle ist auf das Individuelle zugespitzt, aus dem es seine Bedeutung gewinnt. So lässt sich das meiste, was nach biblischer Überlieferung zur Menschwerdung Gottes gehört, im Sinn einer *philosophischen Gotteseerkenntnis* deuten: In dem auf der Flucht schutzlos geborenen Kind ist die Situation des im Ganzen hilflos bleibenden Menschen in ein über die Jahrtausende wirksames Bild gebracht. Die Anwesenheit von Ochs und Esel im entlegenen Stall, die Nähe der Hirten mit ihren Herden und die Neugierde der Könige aus einem fernen Land illustriert die kulturelle Existenz des Menschen, die ihn von seiner Bindung an die Natur in keinem Augenblick befreit. In der göttlichen Auszeichnung des Neugeborenen tritt der unendliche Wert des Individuums hervor, der in der später von Jesus gelebten Lehre eine bis heute nicht ausgeschöpfte Bedeutung hat: Ein Individuum zieht Individuen zur freiwilligen Nachfolge heran.¹² Und in allem wirkt die Hoffnung auf den Sinn eines Geschehens, das niemand mit seinem Verstand allein begreift.

Im philosophischen Rückblick auf das Geschehen, von dem die Evangelien berichten, ist schwer zu verstehen, warum die christlichen Kirchen so wenig aus dem Evangelium machen. Liegt hier nicht bereits die Befreiung des Menschen zu einer selbstbestimmten Individualität? Wird denn nicht eine Botschaft verkündet, die auf nichts anderes als auf Einsicht eines jeden Einzelnen rechnet? Werden nicht bereits hier Glauben und Wissen in ein Verhältnis gesetzt, das in einer von der Wissenschaft dominierten Lebenswelt unverzichtbar ist? Bietet das sich ausdrücklich am Rande der Gesellschaft zutragende und dennoch weltweit wirkende Ereignis, nicht die größte Hoffnung auf etwas, das sich nicht berechnen lässt, und dennoch dem Menschen entspricht?

Ich sage es zögernd, weil ich eine Ahnung davon habe, dass die Weisheit des Christentums bis weit in die Antike zurückreichende Wurzeln hat, und weil ich zugleich sicher bin, dass sich die Moderne überschätzt. Aber ich sage es dennoch: Haben die offiziellen Vertreter der Kirchen eigentlich begriffen, wie *modern* die christliche Botschaft ist? Zeigt nicht gerade die Menschwerdung Gottes – und damit die Konzentration des Ganzen auf ein einziges Individuum –, welchen Raum die christliche Lehre für die politische Konstitution der individuellen Rechte eröffnet? Gibt es eine andere Religion, die ein so enges Bündnis mit der Wissenschaft einzugehen vermochte, ja, der die moderne Wissenschaft derart wichtige Impulse verdankt? Hat nicht das Christentum das im globalen Lebenszusammenhang wesentliche Prinzip der Toleranz aus den an sich selbst erlittenen Gegensätzen hervor getrieben? Gewiss, dazu bedurfte es des politischen Drucks von außen. Aber den hat das Christentum zur Intensivierung seiner Botschaft genutzt. Schließlich: Gibt es eine andere Religion, die aus eigenem Impuls mit dem Menschenrecht so sehr verbunden ist wie die christliche? Welche andere Religion kann sich so sehr der Welt verschreiben, ohne darüber den Glauben preiszugeben?

Ich habe diese Fragen schon einmal öffentlich gestellt. Damals, Weihnachten 2004¹³, war mir noch nicht klar, in welche Bedrängnis der westliche Liberalismus durch den islamischen Fundamentalismus geraten kann. Ich habe die Fehler der Machthaber im Nahen und im Fernen Osten unterschätzt. Jetzt haben sie sich vor der Unzufriedenheit der Massen, denen sie zwar Anschluss an die weltweite Kommunikation, aber keine Bildung gegeben haben. Nun sind sie genötigt, den Protest gegen die Lebensbedingungen im eigenen Land nach außen – gegen den „Westen“ – ablenken. Dabei bedienen sie sich einer Geistlichkeit, die noch nicht weiß, dass sich der Islam entwickeln muss, wenn er weiterhin Bestand haben will.

12 Dazu im Einzelnen: Volker Gerhardt, Die Religion der Individualität, in: Philosophisches Jahrbuch, Jahrgang 109, 1. Halbband, Freiburg/München 2002, 1–16.

13 Volker Gerhardt, Wissen und Glauben. Eine philosophische Weihnachtsbetrachtung, in: Christ in der Gegenwart, 56. Jahrgang, Nr. 52/04 vom 26. Dezember 2004, Freiburg 2005, 429–431.

In diesem Punkt haben die christlichen Kirchen einen Erfahrungsvorsprung. Über ihn sollten sie mit den Vertretern der islamischen Glaubensrichtungen zu sprechen suchen. Dabei sollten sie deutlich machen, wie sie in den zurückliegenden Jahrhunderten, keineswegs immer freiwillig, zur Einsicht in die Unvermeidlichkeit eigener Veränderungen gekommen sind. Sie sollten insbesondere zu erklären suchen, warum ihnen die Säkularisierung geholfen hat, sich aus der unheiligen Allianz mit der Politik zu befreien und zu ihrem kirchlichen Auftrag zurück zu finden. Wenn das auf gründliche Weise geschehen soll, haben die Theologen in den Gesprächen mit den anderen Religionen eine exponierte Rolle zu spielen. Überzeugen können sie dabei nur, wenn sie zusammen mit ihrer Kirche auch im eigenen Land kenntlich machen, was der Glaube zur Entfaltung und zur Verteidigung der Freiheit beitragen kann. Die Kirche im Namen Christi hat innen wie außen primär für Liberalität zu stehen.

Der Liberalismus ist ein politisches Prinzip, ohne das man der Vielfalt der Einstellungen und Überzeugungen in der modernen Welt nicht gerecht werden kann. In seiner das Individuum schützenden und stärkenden Leistung ist der Liberalismus zugleich die wesentliche Bedingung einer auf das eigene Erleben gegründeten Kultur. Sie wiederum ist die Bedingung für einen Glauben, der auf die personale Korrespondenz mit Gott vertraut. Der Protestantismus nimmt diese Konditionen selbstbewusst auf und gesteht allen anderen Kirchen und Religionen Vorteile zu, solange diese Bedingungen noch nicht gegeben sind.

Die Stellung und Zukunft der theologischen Fakultäten aus politischer Perspektive

Thomas Rachel

Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für Kirche, Hochschule und Gesellschaft wird in den beiden nächsten Tagen in verschiedenen Beiträgen beleuchtet. Der Aspekt, dem ich mich heute zuwenden möchte, ist die Stellung und Zukunft theologischer Fakultäten aus politischer Perspektive. Mein Blick auf dieses Thema ist dabei einerseits der eines Leitungsmitglieds des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und andererseits der eines Abgeordneten des Deutschen Bundestages. Meine Sichtweise muss also vorrangig eine staatlich-politische sein. Gleichzeitig aber – und das ist mir wichtig, weil es für mich auch eine Herzensangelegenheit darstellt – ermöglichen mir meine Positionen als Bundesvorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises (EAK) der CDU/CSU und als Landessynodaler der Evangelischen Kirche im Rheinland natürlich tiefere Einblicke und ein besseres Verständnis für die Belange der evangelischen Kirche.

I.

Die Stellung der theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten ist entscheidend geprägt durch das Verhältnis von Staat und Kirche. Hier gelten allgemein verfassungsrechtlich das Trennungsgebot, die religiös-weltanschauliche Neutralität und der säkulare Charakter des pluralistischen Verfassungsstaates. Der Staat muss die religiös-weltanschaulichen Überzeugungen und Entscheidungen der Grundrechtsträger unparteiisch respektieren und berücksichtigen. Eine strikte Trennung und Beziehungslosigkeit von Staat und Kirche folgt aus diesen Geboten aber nicht. Theologische Fakultäten sind, wie der Religionsunterricht an staatlichen Schulen, eine gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche, denn theologische Fakultäten erfüllen sowohl staatliche wie kirchliche Funktionen.

An den theologischen Fakultäten nimmt der Staat seine Kulturverantwortung (Art. 5 GG) wahr. Er bietet außerdem institutionelle Hilfe bei der Grundrechtsverwirklichung der bei uns positiv verstandenen Religionsfreiheit. Die Kirche nutzt schließlich die theologischen Fakultäten für die Entfaltung ihrer Lehre nach wissenschaftlichen Methoden sowie zur Ausbildung ihres theologischen Nachwuchses. Lassen Sie mich hierzu kurz etwas ausführen.

Evangelisch-theologische Fakultäten unterstützen zum einen die Aufgabe der evangelischen Kirche, nämlich die Verkündung des Evangeliums. Denn hier werden die christliche Lehre wissenschaftlich aufgearbeitet und der geistliche Nachwuchs ausgebildet. Mit der hohen Bedeutung, die *Theologie und Kirche in unserer Ge-*

schichte, Kultur und Gesellschaft einnehmen, geht die hohe Bedeutung der theologischen Fakultäten einher. An theologischen Fakultäten erfolgt aber nicht nur die Ausbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer. Vielmehr werden auch die Lehrerinnen und Lehrer des verfassungsrechtlich garantierten Religionsunterrichts auf ihren Dienst vorbereitet.

Theologische Fakultäten erfüllen gleichzeitig staatliche Funktionen. Hier nimmt der Staat seine Kulturverantwortung, die auch religiöse Kultur umfasst, wahr und bietet institutionelle Hilfestellung bei der Grundrechtsverwirklichung der Religionsfreiheit. Theologische Fakultäten nehmen teil und bereichern den regen wissenschaftlichen Austausch mit philosophischen, historischen, philologischen und juristischen Nachbarwissenschaften. Der Theologie kommt bereits ein Eigenwert als traditioneller Wissenschaft zu. Die theologischen Fakultäten leisten nicht zuletzt einen wichtigen Beitrag zur religiös fundierten Sozial- und Individualethik.

Prägend für die Stellung der theologischen Fakultäten ist also nicht nur das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, sondern auch ihre Teilnahme an der verfassungsrechtlich garantierten allgemeinen Wissenschaftsfreiheit. Ihre Forschungs- und Lehrfunktion ist dabei aus gutem Grund der Eigenverantwortlichkeit und dem Wahrheitsstreben des akademischen Forschers und Lehrers anvertraut.

Hier liegt meines Erachtens ein wesentlicher Kern- und Schlüsselpunkt in den Diskussionen um die bleibend wichtige Stellung der wissenschaftlichen Theologie an den staatlichen Fakultäten. Und dieser Punkt ist mir wichtig: Wissenschaftliche Theologie steht nicht nur historisch am Anfang des gesamten abendländischen Universitätsbetriebes – ein bedeutsames Datum, das nichtsdestotrotz oft vergessen wird.

Vielmehr ist wissenschaftliche Theologie vor allem immer auch kritische Theologie. Als kritische Theologie stellt sie einen wesentlichen und unverzichtbaren Beitrag für Kirche, Staat, Wissenschaft und Gesellschaft gleichermaßen dar. Wissenschaftliche Theologie partizipiert in notwendiger Weise an der gesamtuniversitären „Wahrheitsfrage“.

Evangelische Theologie tritt somit ein für die Freiheit des Glaubens. Sie tritt aber auch für die Vernunft selbst ein, indem sie ihr im rational-wissenschaftlichen Diskurs die letzte Perspektive auf die Gottes- und Transzendenzfrage offen- und freihält.

Es ist ein großes Erbe und ein hohes Gut, was wir da in unseren Händen halten. Wie bedeutsam gerade diese spezifisch abendländische Verbindung zwischen Vernunft und Glaube für unsere Gesellschaft ist, können wir derzeit an den weltweiten

Kontroversen in manchen islamischen Ländern um die Rede Papst Benedikts XVI. in Regensburg erkennen: Christliche Theologie diskutiert in kritischer Weise verfasste Religion sowie religiös erhobene Absolutheitsansprüche jeder Art, mögen sie nun christlich, atheistisch oder muslimisch sein.

Sie ist insofern immer auch ein notwendiger ideologiekritischer Faktor im gesamtgesellschaftlichen und gesamtreligiösen Diskurs unserer Zeit. Sie schafft so nicht zuletzt kritische Distanz und Orientierung in schwierigen und religiös- bzw. weltanschaulich unübersichtlichen Zeiten.

Dies alles bedeutet auch: Die universitäre Theologie ist keinen Weisungen staatlicher oder kirchlicher Vorgesetzter unterworfen. Aus diesem Grund spielt auch im Verhältnis von theologischer Fakultät zu Religionsgemeinschaft und Staat der Kooperationsgedanke eine wichtige Rolle.

II.

Bevor ich nun auf die politisch entscheidenden Punkte komme, lassen Sie mich noch einige Worte zu zwei Veränderungen durch die staatliche Seite sagen: zur Föderalismusreform und der Umstellung der Studiengänge.

Die Reform der bundesstaatlichen Ordnung in Deutschland ist endlich beschlossene Sache. Die Neuordnung der Kompetenzen war überfällig, um die föderale Struktur durchsichtiger und effizienter zu gestalten.

Bildung und Wissenschaft müssen sich an internationalen Maßstäben messen lassen. Dem internationalen Bildungswettbewerb können wir aber nur begegnen, wenn wir auch in Deutschland mehr Wettbewerb zulassen. Ziel ist kein unerbittlicher Wettbewerb, sondern Steigerung der Motivation für Länder und Hochschulen, nach den besten Lösungen zu suchen. Die Föderalismusreform gibt das Signal, die Hochschulen aus der staatlichen Detailsteuerung zu entlassen und ihnen mehr Autonomie einzuräumen. Der Bund wird sein Hochschulrecht auf ein Minimum beschränken. Es liegt nun an den Ländern, ihren Spielraum, ihre Freiheit zu nutzen, und soviel wie möglich davon an die Hochschulen weiterzugeben. Dabei geht es um Profilbildung und Differenzierung.

In diesem Zusammenhang wird sich die Bedeutung der geisteswissenschaftlichen Fakultäten und damit auch die der Theologie neu erweisen müssen. Ich bin mir sicher, dass dies der Theologie nicht zuletzt aufgrund ihrer bereits ausgeführten Unverzichtbarkeit gelingen wird. Dennoch wird dies sicherlich kein einfacher Weg sein: In Zeiten, in denen etwa wie in Berlin oder Brandenburg immer wieder politisch-ideologische Fronten gegen Kirche und Christentum bezogen werden (Religi-

onsunterricht), ist nichts mehr selbstverständlich. In Zeiten knapper werdender Mittel und erhöhter universitärer Autonomiebestrebungen wird auch der ökonomische Konkurrenzdruck auf die einzelnen Fakultäten und Fachbereiche immer stärker. Ich sage allerdings hier ganz deutlich: All dies darf nicht dazu führen, dass der kulturstaatliche Gesamtauftrag des Grundgesetzes (Art. 5) auch und gerade in Bezug auf die Theologie in seinem Wesen beschädigt wird.

Treffend hat dies der EKD-Ratsvorsitzende, Bischof Wolfgang Huber, ausgedrückt mit folgenden Worten: *„Dieser (kulturstaatliche) Auftrag gilt nicht nur für bestimmte, etwa aus ökonomischen Gründen als vielversprechend angesehene Wissenschaften, sondern umfasst prinzipiell alle Formen von Wissenschaft und somit auch die theologische Wissenschaft mit ihren normativen Voraussetzungen und ihrem Bezug auf Kirche.“*

Ein zweites entscheidendes Stichwort zum Thema Veränderungen auf staatlicher Seite will ich nennen, das viel diskutiert wird: Kernelement der aktuellen Hochschulreform ist die Einführung eines gestuften Studiensystems durch Bachelor- und Masterstudiengänge im Zuge des Bologna-Prozesses. Mit dem Bologna-Prozess werden wichtige Grundlagen für die verbesserte Nutzung des Potenzials an europäischen Hochschulen geschaffen. Eine erhöhte Mobilität von Studierenden und wissenschaftlichem Personal, die Vergleichbarkeit und Anerkennung von jeweiligen Abschlüssen werden zur Umsetzung dieses Ziels beitragen. Politisches Ziel von Bund und Ländern im Rahmen des Bologna-Prozesses ist es, bis zum Jahr 2010 alle Studiengänge auf das zweistufige Studiensystem umzustellen.

Mir selbst ist bekannt, dass die evangelische Kirche und der Evangelisch-theologische Fakultätentag der Einführung des Bachelor/ Masterstudien-systems in die theologische Fakultät mit einer gewissen Zurückhaltung gegenüberstehen. Es wird als schwierig empfunden, in einem schon nach einem dreijährigen Studium erreichten Bachelor-Abschluss eine hinreichende akademische Qualifikation für den Pfarrdienst zu sehen. In der Tat erfordert das Pfarramt das Beherrschen verschiedenster Fähigkeiten. Je unterschiedlicher und komplexer die späteren Tätigkeiten ausfallen, desto grundlegender und elementarer muss zunächst das Einüben der erforderlichen Fähigkeiten sein.

Hier gibt es sicherlich noch viele Probleme, die auch und gerade im Hinblick auf die Theologie zu lösen sind: So wird im kirchlichen Bereich angesprochen, dass eine Verschulung in Konflikt geraten könne mit der im Rahmen des Bologna-Prozesses notwendigen Einführung von Modulsystemen. Letztere dürfe beispielsweise nicht dazu führen, dass das erstrebte Ziel europaweiter studentischer Mobilität und Vergleichbarkeit der Lehrangebote in der Praxis zu kontraproduktiven Verhältnissen steigender Immobilität und größeren Inkompatibilitäten führt.

Auf der anderen Seite sind auch die Chancen des Bologna-Prozesses für die Fakultäten deutlich zu sehen. Dynamisierung, Strukturierung und Effizienzsteigerung des Studiums sind auch für die theologische Wissenschaft und somit die spätere Pfarrausbildung entscheidende Zielvorgaben. Ich finde es darum gut, dass die EKD sowie der Evangelisch-Theologische Fakultätentag hier schon seit langem einen konstruktiven Dialog führen.

Ich weiß, dass die Kirchen sich dem Bologna-Prozess nicht verschließen, wenn am jeweiligen Standort die Lehramtsstudiengänge auf die Bachelor- und Masterstruktur umgestellt werden. So bieten beispielsweise die Hochschulen in Göttingen, Lüneburg, Flensburg, Leipzig und Münster Bachelor-Abschlüsse für Religionslehrerinnen und -lehrer an. Auch für die volltheologischen Studiengänge wird ein Reformbedarf bejaht, wobei einzelne Elemente des Bologna-Prozesses, wie Modularisierung, ECTS-Punkte, ggf. Akkreditierung, aufgenommen werden sollen.

Summa summarum: Mögliches Ziel des weiteren Dialoges zwischen den Kirchen und der Kultusministerkonferenz muss es sein, besondere Regelungen für die theologischen Studiengänge im Rahmen der ländergemeinsamen Strukturvorgaben zu vereinbaren.

III.

Hochschulpolitisch habe ich damit aus meiner Perspektive als Parlamentarischer Staatssekretär des BMBF wichtige Punkte angesprochen. Wenn Sie aber nach Stellung und Zukunft der theologischen Fakultäten aus politischer Perspektive fragen, dann haben Sie das sicher umfassender gemeint. Einige Herausforderungen möchte ich ansprechen, die in meinen Augen deutlich machen, warum theologische Fakultäten und die evangelische Theologie an staatlichen Hochschulen notwendig sind und auch in Zukunft bleiben werden:

1. Die wachsenden mit dem gesamtstaatlichen Kulturauftrag verbundenen Herausforderungen, d.h. die Orientierungsleistung für eine moderne Gesellschaft, die zugleich in ihrer eigenen Kultur, Religion und Geschichte tief verwurzelt ist,
2. die gestiegenen Herausforderungen durch den intensivierten Dialog der Religionen/Weltanschauungen sowie die immer bedeutsamer werdenden ökumenischen Perspektiven (Globalisierung),
3. die Herausforderungen durch Phänomene der Säkularisierung und laizistischer Tendenzen und
4. die Herausforderungen durch politische und ethische Zukunftsfragen.

Der 11. September 2001, der sich nun zum 5. Mal gejährt hat, ist ein Schock für die westliche Welt gewesen. In Deutschland haben wir den Ernst der Lage vielleicht erst vor wenigen Wochen erkannt, als beinahe in zwei Regionalzügen im Rheinland Bomben hochgegangen wären. Die Bedrohung Deutschlands durch Islamisten wird noch steigen. Vielfach sind die Ursachen dieser Art von Terrorismus, der fälschlicherweise als „clash of civilisations“ bezeichnet wird, besprochen worden, und trotzdem werden bei Bürgerinnen und Bürger immer wieder Islam und Islamismus miteinander verwechselt. Die alltägliche „Rasterwahrnehmung“ eines jeden von uns wird sicher steigen.

Die Integrationsbemühungen der Bundesregierung sind deshalb notwendiger denn je, in einem knappen Jahr wollen wir den Nationalen Integrationsplan vorlegen und werden deutlich machen, wie wir gemeinsam mit den Ländern und allen Akteuren an einem Strang ziehen.

Elementar ist hier nun, wie wir sowohl die konkreten religiös-kulturellen Fragen des Miteinanders – und das meine ich innen- wie außenpolitisch – als auch die theologisch-weltanschaulichen Dialogdimensionen miteinander in einen gedeihlichen gesamtgesellschaftlichen Diskurs einbringen können.

Hierfür sei nochmals auf die große Bedeutung der theologischen Wissenschaft an den Fakultäten der staatlichen Universitäten hingewiesen. Um auch den friedlichen und rationalen interreligiösen Dialog in unserem Land befördern zu können, bedarf es mehr denn je einer kritischen wissenschaftlichen Theologie.

Für die Muslime gilt vermutlich stärker als für unseren westlichen Kulturraum, dass man sich nicht verstehen wird, wenn kein Verständnis für Religion vorhanden ist. Die Kompetenzen zum interreligiösen Dialog, die Fähigkeit zur ehrlichen Auseinandersetzung bei Wahrung der Würde des Anderen sowie die Vermittlung des Wissens um die Zusammengehörigkeit von Glaube und Vernunft sind zentrale Aufgaben unserer theologischen Fakultäten. Ich möchte Sie bitten, einer zunehmend religiös nicht-sprachfähigen Gesellschaft deutlich zu machen, wie sie selbst dialogfähig werden kann.

Damit bin ich bei meinem nächsten Punkt. In trauriger Einzigartigkeit ist Ostdeutschland zusammen mit Tschechien ein weißer Fleck auf der religiösen Landkarte Europas bzw. wenn man von China absieht, der ganzen Welt. Die Säkularisierung ist soweit fortgeschritten, dass oftmals sogar das elementarste kulturell-religiöse Wissen fehlt. Das Christentum erscheint dann fast gleichrangig zum Götterglauben des alten Rom oder Griechenland. In dieser Situation sind wir als Christinnen und Christen mehr denn je in unserer Sprachfähigkeit gefragt. Wissenschaftliche Theologie ist ein Beitrag zur Gewinnung dieser Sprachfähigkeit.

Wir müssen als Christinnen und Christen neue Worte der Verkündigung und des Rechenschaftgebens über unseren Glauben finden. Auch hier haben theologische Fakultäten einen wichtigen Auftrag: für das Christentum selbst, darüber hinaus aber auch für die gesamte Gesellschaft, von der ich mir als Politiker erhoffe, dass in ihr Religion eine lebendige Rolle spielt.

Das sage ich nun ausdrücklich nicht, weil die Kirchen auch immer gute soziale oder diakonische Dienste leisten, sondern weil ich vor allem davon überzeugt bin, dass starke Überzeugungen und Werterfahrungen für unser Gemeinwesen wichtig sind. Die religiösen Gemeinschaften, insbesondere die Kirchen, sind dabei ein Rahmen, in dem solche Prägung geschieht. Durch die akademische Theologie werden immer wieder Menschen ausgebildet, die anderen zu einer Sprachfähigkeit über ihr eigenes Wert- und Weltverständnis, ihre Erfahrungen ermöglichen und die sie zu Selbst-reflexion und Diskurs befähigen. Hebammen an der Sprache, wenn man so will! Nur so können auch erst die weiterhin tragenden und Freiheit, Demokratie, Toleranz, Solidarität, Recht und Gerechtigkeit befördernden Werte unseres Grundgesetzes immer wieder nachwachsen.

Gerade die Politik braucht in schwierigen politischen Abwägungsprozessen die theologischen Stimmen. Gerade als evangelischer Christ lege ich hier Wert auf den Plural, denn zur Meinungsbildung gehört es elementar dazu, verschiedene Positionen zu durchdenken und auf der Basis des eigenen Glaubens zu reflektieren.

All dies sind Herausforderungen, die in meinen Augen zugleich gute Gründe für die Daseinsberechtigung, ja die Notwendigkeit von theologischen Fakultäten darstellen. Ich hoffe, dass dies in Zukunft analog auch für die muslimischen Glaubensgemeinschaften gelten kann. Denn nur so wird unsere Gesellschaft zugleich religiös und vernunftorientiert bleiben, wird sie religiöse und weltanschauliche Pluralität aushalten und sie sogar zum Segen werden lassen können.

Kirchenleitung theologisch verantworten

Überlegungen zum Verhältnis von Kirchenleitung und Theologie

Wolfgang Huber

1. Grundsätzliches zum Verhältnis von Kirchenleitung und Theologie

Seit es den christlichen Glauben gibt, wird er theologisch ausgelegt. Zurecht sprechen wir bereits den ältesten Dokumenten des christlichen Glaubens theologische Qualität zu. Und seit es christliche Kirchen gibt, haben sie sich der Theologie bedient. Mit ihrer Hilfe wurde die kirchliche Lehre geklärt und die Heilige Schrift ausgelegt. Theologie und Kirche stehen von Anfang an in einem Lebenszusammenhang und in einem Verhältnis der gegenseitigen Verantwortung füreinander. Das Angewiesensein der Kirche auf die Theologie hat in unüberbietbarer Weise Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher zum Ausdruck gebracht. Seiner Definition zufolge ist die Theologie *der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d.h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist*. Unter Kirchenleitung ist dabei nach Schleiermacher umfassend die praktische Tätigkeit zu verstehen, die darauf gerichtet ist, dass die Kirche als ganze ihren Auftrag wahrnimmt – nämlich den Glauben an Gott zu wecken und ihn zu loben und zu ehren. Wer Theologie treibt, nimmt damit eine kirchenleitende Aufgabe und Verantwortung wahr. Theologie ist eine zugleich praktische, nämlich auf kirchenleitendes Handeln ausgerichtete wie auch eine kritische, nämlich alles kirchenleitende Handeln eigenständig prüfende Wissenschaft. Die kirchenleitenden Gremien auf allen Ebenen werden mit den Mitteln theologischer Reflexion auf die Angemessenheit ihres Handelns befragt. Entscheidender Maßstab dieser Prüfung ist die Frage, ob dieses Tun evangeliumsgemäß ist. Schrift und Bekenntnis sind hierfür der alleinige Maßstab.

Wie wichtig dieser Vorgang kritischen Prüfens ist, kann ich aus eigener täglicher Erfahrung berichten. Nach meinem Verständnis als Hochschullehrer wie jetzt als Bischof einer Landeskirche und Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ist es die primäre Aufgabe der Theologie, für die Freiheit des Glaubens so einzutreten, dass die Vernunft beim Verstehen des Glaubens keinerlei ideologischen Vorgaben unterworfen wird. Und es ist ebenso mein Verständnis, dass es die Aufgabe der Kirchenleitung ist, für die Freiheit der Theologie so einzustehen, dass dies auch der Freiheit des Glaubens dient.

Die konstruktive Verbindung von Theologie und Kirche ist ein Konvergenzpunkt der großen Traditionen evangelischer Theologie im 19. und 20. Jahrhundert. Auf Schleier-

macher habe ich hingewiesen. Karl Barth hat dieser Verbindung dadurch programmatischen Ausdruck gegeben, dass er seine Dogmatik im zweiten Anlauf nicht mehr *Christliche Dogmatik*, sondern *Kirchliche Dogmatik* nannte. In seinem Gefolge wurde immer wieder betont, dass sich die Theologie auf den Verkündigungsauftrag der Kirche richte und deshalb primär am Worte Gottes zu orientieren habe. Aufgabe der Theologie sei es, in einer sich wandelnden Welt auf das Wort Gottes zu achten und es weiterzugeben. Insofern seien Theologie und Verkündigung eng aufeinander bezogen, so dass nicht das Katheder, sondern die Kanzel der Punkt ist, auf den Lehren und Lernen ausgerichtet sein sollen. Daran schloss sich oft eine Mahnung an alle diejenigen an, die in der theologischen Lehre aktiv sind: Der theologische Lehrer müsse seinen Schüler zu einem Prediger erziehen, aus dessen Verkündigung er selbst seinen Glauben schöpfen könne. Das ist eine Mahnung, die auch ich weiterhin für aktuell halte.

Bei allem konstruktiv-kritischem Miteinander von Theologie und Kirchenleitung ist jedoch auch nicht zu übersehen, dass beide institutionell auseinander treten. Die akademisch-wissenschaftliche Theologie und das gegliederte kirchenleitende Amt sind voneinander unterschieden, um miteinander in einen konstruktiven Dialog eintreten zu können. Gerade durch dieses institutionelle Auseinandertreten kann die Theologie zur unverzichtbaren, weil kritischen Instanz der kirchlichen Praxis werden – und sie wird es hoffentlich auch bleiben. Gerade dadurch kann umgekehrt auch die Kirchenleitung zur kritischen Instanz der Theologie werden – und es hoffentlich bleiben. Die eine Seite gibt über das Resultat ihrer theologischen Überprüfung kirchlichen Handelns Auskunft, die andere Seite gibt zu erkennen, ob und inwieweit jene theologische Überprüfung das jeweilige kirchliche Handeln tatsächlich trifft und es möglicherweise unterstützt. Dabei muss Freiheit die Grundlage dieses gegenseitigen Handelns sein, damit die unlösliche Verbundenheit von Theologie und Kirchenleitung wirklich fruchtbar werden kann. Die Theologie hat die Freiheit, ein anderes kirchliches Handeln vorzuschlagen – die Kirchenleitung hat die Freiheit, sich eine andere Theologie zu wünschen. Nur so kann die Theologie ihre kirchenleitende Aufgabe wahrnehmen, nur so kann die Kirchenleitung ihre theologische Qualität wahren.

Die Verantwortung von Kirchenleitung und Theologie vor- und füreinander sehe ich gegenwärtig vor allem vor drei Herausforderungen gestellt:

2. Der Bologna-Prozess und die Theologie – Chancen und Anfragen

Die gewonnene Verhältnisbestimmung von Theologie und Kirchenleitung hat sich zu bewähren in einer hochschulpolitischen Situation in Europa, die gegenwärtig durch den Bologna-Prozess gekennzeichnet ist, der für Theologie und Kirche eine besondere Herausforderung darstellt.

Die Gremien der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) haben sich in den letzten Jahren intensiv mit dem Bologna-Prozess und seinen Auswirkungen beschäftigt. Hier hat sich bewährt, was sich – wie oben dargestellt – schon aus dem Selbstverständnis und der Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für die Kirche ergibt, nämlich: in solchen Fragen einvernehmliche Lösungen mit den theologischen Fakultäten anzustreben. Das Ergebnis dieses Beratungsprozesses ist eine gemeinsame Positionsbestimmung von evangelischer Kirche und Evangelisch-theologischem Fakultätentag, die im Januar dieses Jahres vorgelegt und veröffentlicht wurde.

Wir begreifen den Bologna-Prozess als eine Herausforderung und Chance, die bisherigen Reformbemühungen für das Theologiestudium weiter voranzutreiben. Wir wissen also um den Reformbedarf. Das betrifft u.a. das Bemühen, den theologischen Pfarramtsstudiengang effizienter und verbindlicher zu strukturieren. Dadurch soll eine bessere Orientierung für Studierende im Theologiestudium erreicht werden, was auch zur Verkürzung der oftmals zu langen Studienzeiten beitragen kann. Solches wird auch von studentischer Seite gewünscht. Zugleich ist es unser Anliegen, die Übergänge sowohl von der Schule zur Hochschule als auch von der Hochschule in die zweite Ausbildungsphase effektiver zu gestalten.

Zurzeit werden in den gemeinsamen Ausbildungsgremien von Kirche und Fakultäten Modulkonzepte entwickelt, die vor allem das Grundstudium betreffen. Eine Schwierigkeit besteht nun darin, wie das Erlernen der alten Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein sinnvoll in die Studieneingangsphase integriert werden kann. Denn für die reformatorischen Kirchen bleibt das angemessene Beherrschen der alten Sprachen für das Pfarramtsstudium unaufgebar. Allerdings ist uns auch bewusst, dass immer weniger Studierende Vorkenntnisse in den alten Sprachen mitbringen, so dass verstärkt nach innovativen Modellen für den Spracherwerb, kombiniert mit einer ersten Einführung in den methodischen Umgang mit biblischen Texten und Quellen der Kirchengeschichte, gesucht wird.

Interessant ist, dass die Studierenden in der weitaus überwiegenden Mehrzahl Wert darauf legen, dass es weiterhin eine Zwischenprüfung am Ende des Grundstudiums gibt, denn diese helfe ihnen, das Studium besser zu strukturieren, und erleichtere auch den Wechsel des Studienorts.

Es gehört zu den wesentlichen Anliegen des Bologna-Prozesses, die Mobilität der Studierenden wie Lehrenden in Europa zu erhöhen. Leider zeigen die ersten Erfahrungen bei uns in Deutschland, dass dort, wo auf das konsekutive Bachelor-/Mastersystem umgestellt worden ist, genau dieses Ziel nicht erreicht wird. Im Gegenteil: Der Studienortwechsel wird eher erschwert. Die einzelnen Modulsysteme müssen zwar zu Recht universitätsintern entwickelt werden, aber deren Kompatibilität

mit anderen Hochschulen bleibt viel zu wenig im Blick. Aus der bisherigen Erfahrung sowohl von Fachhochschulen als auch von Universitäten muss leider gesagt werden, dass die Umstellung auf das konsekutive Studiensystem, das einhergeht mit einer Modularisierung, kaum zu einer größeren Übersichtlichkeit und Vergleichbarkeit von Studienleistungen geführt hat. Dies muss kritisch angemerkt werden, läuft es doch dem politisch geäußerten Willen des Bologna-Prozesses zuwider. Die Einführung von Credit points, die zur Vergleichbarkeit beitragen soll, hilft nicht weiter, wenn beispielsweise bei der Festlegung von Workloads unterschiedliche Parameter zu Grunde gelegt werden. In dieser Hinsicht herrscht gegenwärtig in Deutschland eher eine große Unübersichtlichkeit. Zudem erfordert die Einführung des Modulsystems einen enorm hohen Aufwand an Organisation und Verwaltung. Nach anfänglicher Offenheit und der Bereitschaft, sich auf das neue Studiensystem einzulassen, macht sich bei vielen jetzt eher Ernüchterung breit, da sowohl Studierende als auch Lehrende in ein System gezwängt werden, das ihnen nur noch wenig Freiraum lässt. Nicht zu Unrecht ist von einer zunehmenden und zu weit gehenden Verschulung des Studiums die Rede.

Ein weiteres Problem besteht darin, dass von politischer Seite allzu lang versucht worden ist, den Kirchen den Bachelor als Regelabschluss auch für das Pfarramt nahe zu legen. Was von staatlicher Seite nicht zuletzt als Mittel gedacht war, um die Studienzeiten zu verkürzen und die Hochschulen von Studierenden zu entlasten, wurde zugleich als ein zukunftssträchtiges und innovatives Studienmodell propagiert: der dreijährige berufsqualifizierende Bachelor. Dabei wurde die Einsicht vernachlässigt, dass dieses Modell nicht auf alle Berufsfelder angewandt werden kann. Meine persönliche Überzeugung ist, dass es gerade bei den klassischen Professionen – Pfarrern, Ärzten und Juristen – nicht greift. Deshalb halten wir daran fest, dass die Pfarramtsausbildung – bei allem Reformbedarf – keine Niveauabsenkung verträgt. Insofern sind evangelische wie katholische Kirche zu Recht den Wünschen der staatlichen Seite entgegen getreten und haben damit letztendlich auch Gehör gefunden. Die staatliche Seite, so hat ein Spitzengespräch der beiden großen Kirchen mit den deutschen Kultusministern am 1. Juni 2006 ergeben, besteht nicht auf dem Bachelor als dem berufsqualifizierenden Abschluss für den Pfarrberuf. Wörtlich sagte einer der Kultusminister: „Wir wollen keine Bachelor-Pastoren.“ Dem können wir nur aus vollem Herzen zustimmen.

Ob bei uns in Deutschland eine Modularisierung nicht nur des Grundstudiums, sondern des gesamten Pfarramtsstudiums eingeführt wird, ist derzeit noch offen. Jedoch sind sich alle Beteiligten darin einig, einen angemessenen Freiraum zur eigenen Studiengestaltung zu erhalten. Vor allem im Hauptstudium muss die Möglichkeit zur eigenen Schwerpunktbildung weiterhin gewährleistet sein. Auch werden wir am Abschlussexamen als einem obligatorischen zusammenhängenden Prüfungsgeschehen festhalten. Zwar können bestimmte Prüfungsleistungen, etwa

durch Modulprüfungen, schon im Verlauf des Studiums erbracht werden. Aber darüber hinaus bedarf es auch weiterhin einer schriftlichen wie mündlichen, zusammenhängenden Abschlussprüfung. Die Prüflinge sollen zeigen, dass sie nicht nur über theologisches Wissen verfügen, sondern dass sie theologische Zusammenhänge erfassen und formulieren können.

Wichtig ist bei allen Reformvorhaben, dass das Pfarramtsstudium auch zukünftig mit anderen Studiengängen kompatibel bleibt. Dies gilt vor allem für die Lehramtsstudiengänge, hier vor allem die religionspädagogischen, die für die theologischen Fakultäten von großer Bedeutung sind. Was der Bologna-Prozess jedoch nicht bewirken sollte, ist eine Absenkung des Niveaus von theologischer Ausbildung und Forschung. An dieser Stelle ist eine gesunde Skepsis durchaus angebracht.

Eine abschließende Bewertung des Bologna-Prozesses wäre heute verfrüht. Gewiss ist es zu begrüßen, dass ein europäischer Hochschulraum entsteht. Dafür ist die wechselseitige Anerkennung von Studienzeiten und Hochschulabschlüssen unverzichtbar. Dass hier auch die Kirchen mit der gegenseitigen Anerkennung von theologischen Studienabschlüssen mitziehen wollen, hat die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) jüngst festgehalten. Nachdem die Ordination selbst schon seit längerem wechselseitig anerkannt wird, wird nun auch die wechselseitige Anerkennung von theologischen Studienabschlüssen, die auf das evangelische Pfarramt abzielen, angestrebt. Dazu hat die Vollversammlung der GEKE in Budapest erklärt:

Die Vollversammlung von Belfast hat die kontinuierliche Bearbeitung von Fragen der Bildung und Ausbildung angeregt. In Aufnahme dieser Anregung hat am 23. September 2003 in Berlin eine Konsultation zum Thema „Die Ausbildung zum ordinierbaren Amt in der Leuenberger Kirchengemeinschaft“ stattgefunden, die zu dem Ergebnis [führte], dass eine umfassende Verständigung über die Grundsätze und Wege der Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern in den Mitgliedeskirchen der GEKE wünschenswert ist. Darüber hinaus stellt der Bologna-Prozess vor eine Fülle von konkreten Einzelfragen.

Darum beauftragt die Vollversammlung den Rat, eine Projektgruppe „Die Ausbildung“ zum ordinationsgebundenen Amt in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa einzusetzen.

In der Studie sollten auch der radikale Wandel im Verständnis und Bild des Amtes in den Mitgliedskirchen sowie die missionarischen Herausforderungen berücksichtigt werden. Eine Koordination mit der Lehrgesprächsgruppe über Amt, Ordination und Episkopé ist sicherzustellen.

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und der Evangelisch-theologische Fakultätentag in Deutschland haben gezeigt, dass sie sich dem Anliegen des Bologna-Prozesses nicht verschließen, ihn vielmehr in seinen positiven Aspekten unterstützen und stärken wollen.

3. Die Situation Evangelisch-theologischer Fakultäten und Kirchlicher Hochschule im Bereich der EKD

Eine weitere Herausforderung, in der sich die Verantwortung vor- und füreinander von Kirchenleitung und wissenschaftlicher Theologie gegenwärtig besonders zu bewähren hat, ist die Situation Evangelisch-theologischer Fakultäten im Bereich der EKD. Dazu haben der Rat der EKD und die Kirchenkonferenz im Frühjahr diesen Jahres eine Orientierungshilfe verabschiedet.

Für die Entwicklung der Evangelisch-theologischen Fakultäten in den letzten drei Jahrzehnten ist es charakteristisch, dass in der Zeit vom WS 1975/76 bis zum WS 1985/86 mehr als eine Verdoppelung der Zahl der Theologiestudierenden für Lehr- und Pfarramt stattgefunden hat, und zwar von ca. 7.800 auf ca. 16.150 Studierende. Als sich Mitte der achtziger Jahre zeigte, dass für diese große Zahl von Studierenden weder in den Gliedkirchen der EKD noch im schulischen Religionsunterricht eine ausreichende Zahl von Arbeitsplätzen zur Verfügung stand, fielen die Studierendenzahlen zwischen 1985 und 2000 fast so stark wieder ab, wie sie zuvor angestiegen waren.

Die Ausstattung der Theologischen Fakultäten mit Professorenstellen wurde jedoch während des starken Zuwachses an Studierenden bei konstanter Anzahl der Theologischen Fakultäten nicht erhöht, da in den Ministerien die Auffassung vorherrschte, es handle sich nur um einen vorübergehenden Anstieg und dementsprechend auch nur um eine vorübergehende – wenn auch enorme – Mehrbelastung der Fakultäten. Allerdings ging die Erinnerung daran offenbar Ende der neunziger Jahre verloren; denn seitdem wird der Rückgang der Studierendenzahlen auf das Niveau von 1975 permanent als Begründung für geplante oder vollzogene Streichungen von Professorenstellen ins Feld geführt.

Im Blick auf die erforderliche personelle Ausstattung theologischer Fakultäten ist das *Pro-memoria-Papier* maßgeblich, das der Kultusministerkonferenz im Jahr 1995 von Seiten der Vorsitzenden des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz übergeben wurde. Es geht im Blick auf die Professuren von einer Mindestausstattung von 10 + x aus. Die darin genannten Gesichtspunkte, Kriterien und Zahlen gelten unverändert bis heute fort und stellen nach wie vor die verbindliche Grundlage im Blick auf die Festlegung der Mindestausstattung theologischer Fakultäten dar. Die zwischenzeitlich verabschiedete Rahmenordnung für das Erste

Theologische Examen bzw. die Diplomprüfung schreibt zusätzlich das Fach Religionswissenschaft bzw. Religionsgeschichte und Missionswissenschaft als obligatorisches Studien- und Prüfungsfach vor. Daher hat eine Reihe von Fakultäten und Landeskirchen die Angabe des *Pro-memoria-Papiers* zur Mindestausstattung mit Professoren auf *in der Regel 11 + x* korrigiert.

Die Evangelisch-theologischen Fakultäten haben zusammen mit den zuständigen Organen der EKD eine sach- und zeitgemäße Reform des Theologiestudiums betrieben. Diese war zunächst konzentriert auf die Erarbeitung von Rahmenordnungen für die Zwischenprüfung und die Diplomprüfung bzw. das Erste Theologische Examen, auf die Erstellung eines Stoffplans für das Pfarramtstudium sowie auf die Entwicklung einer umfassenden Konzeption für das Lehramtsstudium aller Schularten. Der Reformprozess wird derzeit weiter vorangetrieben mit der Zielsetzung einer stärkeren Strukturierung vor allem des Grundstudiums durch Modulbildung und einer besseren Integration des Examens in den Studienverlauf. Erste Arbeitsergebnisse wird der nächste Fakultätentag in Marburg diskutieren. Bei allen Reformbemühungen muss die Kompatibilität der Studiengänge für Pfarramt und Lehramt sowie des theologischen Studiengangs mit nicht-theologischen Studiengängen gewährleistet bleiben, was die Studienreform zu einer ausgesprochen komplexen Aufgabe macht.

Neben der theologischen Forschung bleibt eine Hauptaufgabe der Evangelisch-theologischen Fakultäten, den im Bereich der EKD benötigten Pfarrernachwuchs sowie die für den Religionsunterricht benötigten Lehrkräfte auszubilden. Darüber hinaus haben sie für die Ausbildung und Qualifizierung des wissenschaftlich-theologischen Nachwuchses zu sorgen und verschiedene weitere Studiengänge, Teilstudiengänge und Studienelemente vorzuhalten, die für andere Fakultäten sowie für die Gesellschaft insgesamt von Bedeutung sind. Das gesamte Ensemble dieser Aufgaben wird auch in Zukunft von den theologischen Fakultäten unreduziert zu erbringen sein.

Dennoch können und wollen sich die evangelische Kirche und die evangelisch-theologischen Fakultäten den Sparzwängen nicht entziehen, wie sie sich zur Zeit gesamtgesellschaftlich darstellen. Aber sie wollen diesen Veränderungsprozess mitgestalten. Deshalb werden in der Orientierungshilfe für alle Planungen und Entscheidungen, durch die Evangelisch-theologische Fakultäten von Reduktionen und Sparmaßnahmen betroffen werden können, folgende Grundsätze geltend gemacht:

Theologie ist ein integraler Bestandteil der Universitas literarum. Die Erhaltung Evangelisch-theologischer Fakultäten ist daher nicht nur aus kirchlicher, sondern auch aus universitärer Sicht ein dringendes Desiderat. Nur dadurch kann bei Berufungsentscheidungen, bei Promotionen und Habilitationen – und damit bei der Aus-

bildung des wissenschaftlichen Nachwuchses – sowie bei der Verabschiedung von Prüfungs- und Studienordnungen der spezifische Beitrag der Theologie in Forschung, Lehre und in der wissenschaftlichen Selbstverwaltung erhalten werden und zur Wirkung kommen. Wo es sich aus zwingenden Gründen als nicht möglich erweist, eine Evangelisch-theologische Fakultät zu erhalten, sollte dafür Sorge getragen werden, dass Evangelische Theologie an dieser Universität in geeigneter Form – z. B. als Institut für die Religionslehrausbildung – präsent bleibt, wie dies an anderen Orten auch unabhängig von der Existenz Theologischer Fakultäten der Fall ist.

Die Entscheidung über Reduktionen und Einsparmaßnahmen darf sich zwar nicht allein an der Auslastung einer Fakultät oder eines Instituts orientieren, muss sie aber als einen gewichtigen Faktor berücksichtigen. Der Durchschnittswert für den Auslastungsquotienten der theologischen Fakultäten in Deutschland liegt zwischen 30 und 35 %. Im Verhältnis zu anderen Fakultäten ist dies, auch wenn es eine Reihe von Fakultäten mit deutlich höherer Auslastung gibt, kein ungewöhnlicher Wert. In Fällen, in denen Theologische Fakultäten dauerhaft und signifikant eine Unterauslastung aufweisen und auch unter Berücksichtigung übergeordneter Gesichtspunkte ihre Aufrechterhaltung nicht erreichbar ist, ist es kein wünschenswerter Weg, theologische Fakultäten personell so auszudünnen, dass sie unter das im "Pro-memoria"-Papier genannte Niveau der Mindestausstattung gesenkt werden und nur formell als Fakultäten erhalten bleiben. Stattdessen ist zu prüfen, ob durch Kooperation oder Fusion zwischen geographisch nahe beieinanderliegenden Fakultäten leistungsfähige und angemessen ausgelastete Theologische Fakultäten erhalten werden können oder ob durch Umwandlung einer theologischen Fakultät in eine Institution der Religionslehrausbildung – mit möglichst 5, mindestens 3 Professuren, die nach Disziplinen unterschieden sind – ein sinnvoller Weg der Weiterentwicklung gefunden werden kann. Die Vertragspartner von Staat und Kirche sind bei solchen Entscheidungen verpflichtet, nach Lösungen zu suchen, die ihrer Verantwortung für eine angemessene Präsenz wissenschaftlicher evangelischer Theologie an deutschen Hochschulen gerecht wird.

Schließlich sind diejenigen Gesichtspunkte zu berücksichtigen, die sich aus der Existenz eigenständiger Landeskirchen und aus dem kulturellen Föderalismus in der Bundesrepublik Deutschland ergeben. Auf Länder- bzw. Landeskirchenebene sind – unter Beteiligung der betroffenen Fakultäten – die erforderlichen Entscheidungen zu treffen und zu verantworten. Dabei ist nicht nur das Moment regionaler Präsenz der Theologie zu beachten, sondern auch der unabweisbare Bedarf aller Landeskirchen an wissenschaftlich-theologischer Forschung und Lehre sowie an Mitarbeit von Vertretern der Universitätstheologie in Examina, Fortbildung, Gremientätigkeit, Beratung und Gutachtertätigkeit.

Im Blick auf Kirchliche Hochschulen im Bereich der EKD möchte ich darauf hinweisen, dass die Kirchenkonferenz bereits im März 2003 die Notwendigkeit ihres Erhalts als Ergänzung zu den staatlichen Fakultäten eindeutig bejaht hat. Nach Auffassung der Kirchenkonferenz nehmen die Kirchlichen Hochschulen eine Gemeinschaftsaufgabe in der EKD wahr, weshalb sich die Gliedkirchen zur Beteiligung an ihrer Finanzierung bereit erklärt haben. Mit Interesse verfolgt die Kirchenkonferenz die konzeptionelle Entwicklung einer gemeinsamen Hochschule Wuppertal-Bethel mit unterschiedlichen Schwerpunkten in Forschung und Lehre an beiden Standorten und begrüßt die Koordination der Ausbildungskonzepte mit der Kirchlichen Hochschule in Neuendettelsau.

In der öffentlichen Diskussion über das Impulspapier der EKD *Kirche der Freiheit* spielte – neben der heftig debattierten Frage nach der zukünftigen Anzahl und Größe der Landeskirchen – die Annahme eine Rolle, dass in Zukunft nicht mehr alle gegenwärtig eingerichteten Pfarrstellen erhalten werden können. In der Tat, wir werden uns dieser Einsicht nicht verschließen können und das Verhältnis zwischen beruflicher und ehrenamtlicher Arbeit in der Kirche neu bestimmen müssen. Aber diese Notwendigkeit ändert nichts daran, dass auch in Zukunft der Beruf der Pfarrerinnen und Pfarrer der Schlüsselberuf der evangelischen Kirche sein wird, für den ein Höchstmaß an Qualifikation in Aus- und Fortbildung sowie Supervision zu verlangen ist. Daran lässt das Impulspapier jedenfalls keinen Zweifel und es kann keine Rede davon sein, dass es irgendwo versäumen würde, das Gewicht des Pfarrberufs für die evangelische Kirche und ihren Auftrag angemessen zu würdigen

4. Die Präsenz der Evangelischen Kirche an der Hochschule

Nachdem sich der Rat bereits im vergangenen Jahr mit der mich bedrängenden Frage befasst hat, wie die Präsenz der Evangelischen Kirche an der Hochschule gestärkt werden kann, hat der Rat soeben in seiner Sitzung am 8./9. September 2006 dazu ein Positionspapier verabschiedet.

Das Positionspapier geht davon aus, dass die evangelische Kirche immer schon eine Kirche gewesen ist, die einen hohen Bildungsanspruch vertritt. Sie hat stets die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Wissenschaft und den Bildungseliten geführt. Eine qualifizierte Präsenz der evangelischen Kirche an der Hochschule erwächst mithin aus dem Selbstverständnis des Protestantismus und ist ein Dienst an unserer Kultur.

Wir wissen: Die Qualität der Präsenz der evangelischen Kirche an der Hochschule bestimmt nachhaltig den Einfluss des Protestantismus in Deutschland. Nach Auffassung des Rates kommt der Kirche deshalb an der Hochschule eine zentrale Aufgabe zu, ist doch die Hochschule ein Ort, an dem nach Sinn gefragt wird und

Orientierungsangebote gemacht werden, die rein immanente Deutungsangebote übersteigen. An den Hochschulen finden grundlegende Prozesse von Forschung, Bildung und Ausbildung statt. Sie prägen mit ihren Diskursen und Lebensstilen das Selbstverständnis, die Weltsicht und Lebensentwürfe der Menschen, die dort studieren und lehren. Es ist deshalb eine wichtige – ja lebenswichtige – Aufgabe für die evangelische Kirche, an der Hochschule in vielfältiger Form präsent zu sein und sich an den Diskursen, die dort über Inhalte, Methoden und Ziele der Forschung sowie deren ethische Bedeutung geführt werden, kompetent zu beteiligen. Evangelische Akademikerinnen und Akademiker sollen in ihrem Glauben ermutigt und ihr protestantisches Selbstbewusstsein gestärkt werden, so dass sie zur Übernahme von Verantwortung in Kirche und Gesellschaft auf dem Hintergrund des christlichen Glaubens befähigt werden.

Solche Arbeit der evangelischen Kirche an der Hochschule hat in besonderer Weise eine missionarische Dimension. An Hochschulen lehren und lernen Menschen, die in hervorgehobener Weise Verantwortung in unserer Gesellschaft wahrzunehmen haben. Wenn dem christlichen Glauben in ihrem Leben eine tragende und im Alltag erkennbare Rolle zukommt, wirkt dies in besonders starker Weise nach außen.

Es ist ein großer Reichtum für unsere Kirche, dass sich die Präsenz der evangelischen Kirche an der Hochschule in vielfältigen Formen realisiert: Dazu gehören die evangelischen Studierenden- und Hochschulgemeinden, die evangelischen Hochschulpfarrämter, die Universitätsgottesdienste, die Arbeit der Evangelische Akademikerschaft und des Evangelischen Studienwerks Villigst sowie von der Kirche getragene Studienhäuser und Wohnheime. In herausgehobener Weise dienen die theologischen und religionspädagogischen Fakultäten und Fachbereiche bzw. Lehrstühle der Präsenz der evangelischen Kirche an der Hochschule. Schon allein ihre Existenz ist ein Hinweis darauf, dass eine Universität sich nicht im Vordergründigen erschöpfen darf. Der Präsident der Humboldt Universität Christoph Marksches hat in diesem Zusammenhang auf den eminent ideologiekritischen Impuls hingewiesen, der von theologischen Fakultäten und Fachbereichen ausgeht und schreibt sinngemäß: *Eine Theologische Fakultät als Ganze bewahrt im besten Fall gemeinsam mit anderen Disziplinen wie der Philosophie eine Universität davor, dass an ihr Vorläufiges als ewig Gültiges und Hypothesen über Wirklichkeit für die Wirklichkeit ausgegeben werden. Eine solche Unterscheidung sichert letztlich die durch finanzielle Knappheit und Zweckrationalismen besonders bedrohte Freiheit der Forschung. Die ideologiekritische Funktion der Theologie vermag außerdem das interdisziplinäre Gespräch zu fördern: Weil die Theologie zwischen Ewigkeit und Vergänglichkeit, zwischen Gott und Mensch zu differenzieren vermag, kann sie jenseits von naturwissenschaftlichem Positivismus und geisteswissenschaftlichem Konstruktivismus für ein Ernstnehmen der aller Erfahrung vorgängigen Wirklichkeit ebenso wie der wirklichkeitskonstituierenden Kräfte des Menschen werben.* Ich kann das Gesagte nur

unterstreichen. Und im Sinne der gemeinsamen Verantwortung von Kirchenleitung und Theologie möchte ich im Namen des Rates der EKD für den Beitrag der Fakultäten und Fachbereiche zur Präsenz der evangelischen Kirche an der Hochschule danken. In Verantwortung vor- und füreinander mögen wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung gemeinsam die gegenwärtigen Herausforderungen angehen und bestehen.

Was leistet die wissenschaftliche Theologie für Hochschule und Gesellschaft?¹

Christoph Markschies

Wenn man die Frage, deren Beantwortung mir auf dieser Konsultation zugewiesen wurde, bereits in zwei Beiträgen bearbeitet hat², wird man auch als Kirchenhistoriker kühn, einfach deswegen, um sich selbst und andere nicht zu langweilen. Um Langeweile zu vermeiden, werde ich meine bisherigen Antwortversuche nicht wiederholen, sondern für den Anlass probeweise einmal eine kirchenhistorisch fundierte, aber systematisch zugespitzte Typenlehre des Verhältnisses zwischen wissenschaftlicher Theologie, Hochschule und Gesellschaft entwerfen. Mir ist natürlich bewusst, dass eine solche Typenlehre ausführlicher begründet, besser historisch unterlegt werden sollte und durch weitere als die hier behandelten Typen ergänzt werden sollte. Aber ein regelrechtes Buch konnte und wollte ich für die Konsultation nicht vorlegen. Also bleibt es bei den hier vorgelegten knappen Thesen und einigen wenigen Begründungen, die im Bereich der christlichen Antike ausführlicher und hoffentlich origineller geraten sind, im Bereich folgender Epochen stark auf Arbeiten Anderer aufbauen. Die externen ideen- und sozialgeschichtlichen Faktoren, die die Ausbildungen solcher Typen oder ihre Repristinatio begünstigt haben, sind in meiner Skizze ebenfalls nur angedeutet.

Ein naheliegender Ausgangspunkt für eine solche Typenlehre ist die Rede, die Papst Benedikt XVI. bei seinem Treffen mit Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften im September 2006 in der Aula Magna der Universität Regensburg gehalten hat.³ Denn die Ansprache des Papstes enthält eine schon von Joseph Ratzinger wieder und wieder vorgetragene These über die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für Hochschule und Gesellschaft, die eine Auseinandersetzung lohnt, allzumal sie auch Bemerkungen über den Protestantismus impliziert und als Typenlehre von Theologien entfaltet wird. Die These lautet: Nur eine einzige, bestimmte Form aus Antike und Mittelalter überkommener katholischer Theologie stellt in der Gesellschaft wie an der Universität sicher, dass die Vernunft bei dem Eigentlichen ihrer selbst bleibt, nämlich bei Gott, und nicht zu einer selbstvergessenen, selbst-

1 Die Fußnoten bieten nur Dokumentation, keine ausführliche Diskussion. Mein Berliner Kollege Gestrich wies mich in der Diskussion mit Recht darauf hin, dass eigentlich die hier skiz-zierte Typenlehre auch noch im Blick auf die jeweilige Ethik eines Theologie-Typus entfaltet werden müsste.

2 Ch. Markschies, Evangelische Theologie in der Universität, in: Was ist gute Theologie?, hg. v. W. Huber, Stuttgart 2004, 99-112 sowie ders., Im Zeichen der Exzellenz. Profilierte theologische Forschung in Deutschland, in: Herder Korrespondenz 59. Jahrgang Heft 10, Oktober 2005, 525-529.

3 Die Rede findet sich in ihrer ursprünglichen und unkorrigierten Form im Internet (letzter Zugriff am 01.05.2007): http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html.

mächtigen, individualisierten, darin isolierten und dadurch vereinsamten Vernunft verkommt. Insofern besteht der Beitrag der wissenschaftlichen Theologie für Universität und Gesellschaft darin, durch ein bestimmtes Verständnis des Gottesglaubens an – wie der Papst in Regensburg sagte – dem „Ganzen der einen Vernunft mit all ihren Dimensionen“ zu „arbeiten“, unverkürzte Ganzheitlichkeit von Vernunft präsent zu halten und sich so der „gemeinschaftlichen Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft“ zu stellen.

Wie Gott und Vernunft aus der Sicht dieser Form von Theologie aufeinander zu beziehen sind, machte Benedikt am Prolog des Johannesevangeliums klar, dessen Schlüsselbegriff $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ der Papst als „das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs“ und zugleich als ein „Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens“ bezeichnete: „Logos ist Vernunft und Wort zugleich, eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft“. Außerdem betont der Papst, dass „der kirchliche Glaube immer daran festgehalten“ habe, „daß es zwischen Gott und uns, zwischen seinem ewigen Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft eine wirkliche Analogie gibt, in der zwar – wie das vierte Laterankonzil 1215 sagt – die Unähnlichkeiten unendlich größer sind als die Ähnlichkeiten, aber eben doch die Analogie und ihre Sprache nicht aufgehoben werden“⁴.

Nach Ansicht des Papstes besteht die Leistung der wissenschaftlichen Theologie für Hochschule und Gesellschaft also vor allem darin, die in solcher wechselseitigen Bezogenheit von Gottes- und Vernunftbegriff seit Anbeginn christlicher Theologie vorgenommene Verschmelzung des Wesens des christlichen Glaubens und des Griechischen, die – wie er sagt – „Begegnung zwischen Glaube und Vernunft, zwischen rechter Aufklärung und Religion“ jeweils neu zu explizieren. Ökumenisch brisant ist diese These einer dem christlichen Glauben wesensmäßig inhärenten Hellenisierung der biblischen Botschaft, zu deren historischer Explikation Ratzingers zeitweiliger Tübinger Kollege und zugleich mein Berliner Vorgänger Ulrich Wickert wichtige Beiträge geliefert hat⁵, vor allem deswegen, weil der Papst die Reformation ausschließlich als Aufspaltung der Bezogenheit von Gottes- und Vernunftbegriff thematisiert, obwohl er zugeben muss, dass diese Form der Theologie mittelalterliche Vorläufer hat. Diese Passage der Rede wird mit folgenden Worten eingeleitet: „Hier ist der Redlichkeit halber anzumerken, daß sich im Spätmittelalter Tendenzen der Theologie entwickelt haben, die diese Synthese von Griechischem und Christlichem aufsprengen“ und eine Linie von Duns Scotus über den namentlich nicht genannten, aber angespielten Ockham auf Luther und den liberalen Protestantismus gezo-

4 DH § 805, p. 1215f.: quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.

5 Vgl. die Nachweise in der folgenden Anmerkung.

gen haben. Der Papst verhandelt die Reformation daher auch wie die liberale Theologie als ein besonders charakteristisches Beispiel von „Enthellenisierung“ des Christentums⁶. Benedikt sagt wörtlich: Das „Sola Scriptura sucht ... die reine Urgestalt des Glaubens, wie er im biblischen Wort ursprünglich da ist. Metaphysik erscheint als eine Vorgabe von anderswoher, von der man den Glauben befreien muß, damit er ganz wieder er selber sein könne ... Die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts brachte eine zweite Welle im Programm der Enthellenisierung mit sich, für die Adolf von Harnack als herausragender Repräsentant steht“. „Enthellenisierung“ heißt aber nun nach Benedikt bei Harnack – im Unterschied zur reformatorischen Aufspaltung der Synthese von Gott und Vernunft – nicht, dass die Vernünftigkeit des Christentums außer Blick gerät, sondern Vernunft im Gefolge Kants *etsi deus non daretur* so bestimmt wird, dass der traditionelle Gottesglaube in diesem Konzept von Vernunft keinen Platz mehr habe: Harnack gehe es im Grunde darum, „das Christentum wieder mit der modernen Vernunft in Einklang zu bringen, ... indem man es von scheinbar philosophischen und theologischen Elementen wie etwa dem Glauben an die Gottheit Christi und die Dreieinheit Gottes befreie. Insofern ordnet die historisch-kritische Auslegung des Neuen Testaments, wie er sie sah, die Theologie wieder neu in den Kosmos der Universität ein: Theologie ist für Harnack wesentlich historisch und so streng wissenschaftlich. Was sie auf dem Weg der Kritik über Jesus ermittelt, ist sozusagen Ausdruck der praktischen Vernunft und damit auch im Ganzen der Universität vertretbar. Im Hintergrund steht die neuzeitliche Selbstbeschränkung der Vernunft, wie sie in Kants Kritiken klassischen Ausdruck gefunden hatte, inzwischen aber vom naturwissenschaftlichen Denken weiter radikalisiert wurde“.

Die These des Papstes ist auch in meinem verkürzten Referat schon relativ deutlich geworden: Nur die in der Hellenisierung der biblischen Botschaft vorbereitete, dem Christentum wesensmäßig inhärente wechselseitige Explikation von Gott und Vernunft ist der angemessene, weil unverkürzte Beitrag des Christentums für Wissenschaft und Gesellschaft, der durch Wellen der Auflösung dieser Synthese in der Neuzeit, in der reformatorischen, liberalen und bestimmten kontextuellen katholischen Theologien zerstört wurde. Ein letztes Mal Papst Benedikt: „In diesem Sinn gehört Theologie nicht nur als historische und humanwissenschaftliche Disziplin, sondern als eigentliche Theologie, als Frage nach der Vernunft des Glaubens an die Universität und in ihren weiten Dialog der Wissenschaften hinein“.

6 Der Begriff ist mir übrigens erstmals bei Claus Westermann begegnet: ders., *Zur Frage einer biblischen Theologie*, JBTh 1 (1986), 13-30; vgl. D. Wyrwa, *Das Problem der Hellenisierung des Christentums*, in: *Was ist Christentum? Versuche einer kritischen Annäherung. Eine Ringvorlesung*, hg. v. d. Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, Waltrop 1997, 103-137 und A.M. Ritter, Ulrich Wickert, Wolfhart Pannenberg und das Problem der „Hellenisierung des Christentums“, in: *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag, in Verbindung mit B. Aland u. Ch. Schäublin* hg. v. D. Wyrwa (BZNW 85), Berlin/New York 1997, 303-318, aber auch B. Welte, *Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer „Enthellenisierung“ des Christentums*, in: *Metaphysik und Theologie*, hg. v. K. Kremer, Leiden 1980, 76-91.

Ich möchte gegen diese These eine – der Papst würde vermutlich sagen: relativistische – Antithese setzen: Es gibt nicht eine einzige, eigentliche Theologie, sondern verschiedene Strukturtypen, in denen die Theologie das Verhältnis zwischen Gott und Vernunft beschreiben kann, und diese Strukturtypen führen jeweils auf ein unterschiedliches Verhältnis der Theologie zur Universität und zur Gesellschaft; natürlich handelt es sich um Idealtypen. In einem Strukturtyp – der platonisch geprägten Theologie der Antike oder der von Hegel geprägten Theologie der Neuzeit – werden Gott und Weltvernunft, Gott und λόγος, synthetisiert und wechselseitig expliziert. In einem solchen Fall ist – wie beispielsweise in der ersten christlichen Privatuniversität des Origenes in Caesarea – die Theologie die Krone eines Ausbildungsprogramms der Wissenschaften. In einem zweiten Strukturtyp – der vernunftkritischen Theologie des Spätmittelalters, der Reformation und der sogenannten „dialektischen Theologie“ – wird das Konzept der Vernunft durch die Offenbarung Gottes kritisch überprüft und zurechtgebracht. Damit gewinnt die Theologie eine eminent kritische Funktion innerhalb des Systems der Wissenschaften, in der Universität und der Gesellschaft. Schließlich gibt es noch einen dritten Typus, in dem der Dual Gott/Vernunft für die Explikation des Gottesbegriffes und die Bestimmung des Wissenschaftscharakters der Theologie gar nicht mehr einschlägig ist; damit wird die Theologie in gewisser Weise zu einer Wissenschaft unter vielen. Diese drei Strukturtypen möchte ich nun in drei Abschnitten knapp erläutern, ihre Leistungen für Hochschule und Gesellschaft zu ihrer Zeit wie heute thesenhaft andeuten und schließlich nachweisen, dass sie in der pluralisierten Moderne gar nicht mehr isoliert, sondern gemeinsam auftreten.

1. Die Theologie im Zeichen der Synthese von Gott und Vernunft: Das Beispiel der ersten christlichen Privatuniversität

Origenes ist ohne Zweifel nicht das erste, aber nach Justin das zweite und wohl beste antike Beispiel dafür, dass die Synthese von Gott und Vernunft in der λόγος – Theologie nicht nur einen bestimmten Beitrag der Theologie für Wissenschaft und Gesellschaft hervorbringt, sondern ein Bildungsprogramm und eine Institution: die der christlichen Privatuniversität. Dass Origenes Gott und Vernunft, θεός und λόγος identifiziert, braucht eigentlich keine nähere Erläuterung⁷; im Gegenteil, mit dieser Synthese hat man ein zentrales Element seiner theologischen Lehrbildung in den Blick genommen. Vor allem bei der Auslegung des ersten Verses des Prologs des vierten Evangeliums in seinem Johanneskommentar expliziert Origenes, dass der λόγος in jedem vernünftigen Wesen dasselbe Verhältnis zum λόγος, der im Anfang bei Gott war und der selbst Gott ist, hat wie dieser Gott- λόγος zu Gott selbst: Wie sich der Vater zum Sohn als dem Bild (Kol 1,15) verhalte und dieses zu den Bildern

⁷ A. Kardinal Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1 *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Freiburg 21982, 266–280.

des Bildes (vgl. Gen 1,26), so verhalte sich der *αυτόλογος* (zu übersetzen beispielsweise als: „das wahrhaftige Wort“, „das Wort selbst“) zum *λόγος* in jedem Menschen⁸. Es gibt nur einen *λόγος*, eine Wahrheit und Weisheit, an der alle Vernunftwesen in jeweils abgestufter Form Anteil haben (hier verwendet Origenes das platonische Modell der Partizipation), so dass man von „Zweit-“ und „Drittvernunft“ sprechen kann, bis hin zu einer nur noch formalen Partizipation einer „unvernünftigen Vernunft“⁹.

Für unsere Zwecke mindestens genauso bedeutsam sind die institutionellen Konsequenzen dieser theologischen Grundoption: Origenes hat während seines Lebens in zwei sehr verschiedenen Städten in durchaus sehr unterschiedlichen Kontexten gelehrt, Alexandria und Caesarea. Ungeachtet aller Schwierigkeiten, die näheren Umstände seiner Lehrtätigkeit aus den antiken Nachrichten zu rekonstruieren¹⁰, ist doch so viel einigermaßen sicher: Bald nach der Hinrichtung seines Vaters Leonides im Jahre 202 n.Chr. begann der damals noch nicht ganz siebzehnjährige Origenes¹¹ in seiner Geburtsstadt Alexandria als Grammatiklehrer zu arbeiten. Er übernahm also die Kinder vom Elementarlehrer, um durch weiteren sprachlichen wie literarischen Unterricht die Grundlagen für die rhetorische Bildung zu legen. Vermutlich etwas später begann er mit einem Unterricht für Christen im Christentum. Der präzise institutionelle Rahmen der innerkirchlichen Bildungsarbeit des Origenes während der ersten zwei Jahrzehnte des dritten Jahrhunderts in Alexandria¹² ist seit einiger Zeit in der Forschung umstritten. Während man seine Lehrtätigkeit im Gefolge eines ausführlichen Berichtes beim Kirchenhistoriker Eusebius über lange Zeit selbstverständlich der Katechetenunterweisung und institutionell einer „Katechetenschule“ zurechnete¹³, wurde seit der Mitte des letzten Jahrhunderts vermutet, Eusebius habe in seiner Darstellung unzulässigerweise Verhältnisse des vierten Jahrhunderts ins dritte zurückprojiziert. Origenes sei vielmehr als freier Lehrer tätig gewesen, da es noch gar keine etablierte Institution einer „Katechetenschule“ gegeben habe. Vor einiger Zeit ist aber – ganz in gegensätzlicher Richtung – die Zuverlässigkeit der Überlieferung verteidigt worden und der Unterricht des Origenes im Kontext der Institution einer „Theologischen Hochschule“ der alexandrinischen Kirche verortet worden. Diese „Hochschule“ ist nach Ansicht von Clemens Scholten, der diese These in seiner Bonner Antrittsvorlesung von 1995 vertrat, eingerichtet

8 Or., Io. II 3,20 (GCS Origenes IV, 55,15–21 Preuschen).

9 Or., Io. II 3,23 und 4,39f. (GCS Origenes IV, 55,29–56,5 und 58,20–29 Preuschen).

10 Für die Quellen zur Biographie und die Debatten über ihre Rekonstruktion vgl. R. Williams, Art. Origenes, TRE XXV, 1996, (397–420) 397f. (mit ausführlichen Literaturhinweisen).

11 Eus., h.e. VI 2,12 (GCS Eusebius II/1, 522,14–17 Schwartz).

12 Für die Chronologie vgl. die abgewogene Zusammenfassung bei Williams, Art. Origenes, TRE XXV, 398–400.

13 Vgl. dazu ausführlicher Ch. Marksches, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007, 97 Anm. 260 (Literatur).

worden, weil die Kirche erkannt habe, „daß ein Eindringen in die Bildungswelt der Zeit und ihre Umgestaltung damals eine Auseinandersetzung auf Hochschulebene bedeutet, weil hier und nicht beim Elementar- und Grammatiklehrer der eigentliche Wissenserwerb und Argumentationsaustausch stattfindet“¹⁴. Die Eröffnung einer solchen Einrichtung sei für die Kirche deswegen leicht gewesen, weil „das gelehrte Philosophieren dieser Zeit nichts anderes ist als eine methodisch sich immer mehr verfeinernde Exegese, aus der heraus sich dann so etwas wie eine Schuldogmatik ableitet und entfaltet“¹⁵ und somit der Theologie methodisch verwandt war, in der sich ebenfalls aus der Exegese eine Dogmatik ableitet. Im Zentrum des Lehrplans der Hochschule habe „das im Laufe der Zeit nach festen Regeln organisierte Schriftstudium unter Zuhilfenahme der propädeutischen Wissenschaften des Quadriviums und der Philosophie“¹⁶ gestanden. Die alexandrinische Kirche habe also entgegen landläufiger Ansicht neben dem Katechumenat eine weitere eigene Form von Bildungsinstitution ausgebildet, diese aber nicht alimentiert, so dass Origenes in diesem Sinne ein freier Lehrer blieb und von anderen Einkünften abhängig war. Die bei Eusebius bezugte Bezeichnung dieser „Theologischen Hochschule“ als τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον sei daher auch als „Schule der christlichen Unterweisung“ oder „christliche Schule“ zu übersetzen¹⁷.

Scholten's These einer „Theologischen Hochschule“ als institutioneller Kontext der Lehrtätigkeit des Origenes würde besser als das traditionelle Modell eines ausschließlich katechetischen Hintergrundes erklären, warum seine in Alexandria verfassten Bibelkommentare (darunter die ersten fünf Bücher des Johanneskommentars) auf so hohem Niveau ansetzen – wenn Origenes in der Metropole lediglich Unterricht für gebildete Taufbewerber gab, wären diese Texte für den mutmaßlichen Hörerkreis deutlich überinstrumentiert gewesen. Außerdem würde die Annahme der Existenz einer „Theologischen Hochschule“ in Alexandria eher als die bisherige These von der einer „Katechetenschule“ erlauben, neben den inhaltlichen auch institutionelle Zusammenhänge zwischen jüdisch-hellenistischen wie christlichen Lehrern in Alexandria wahrzunehmen, mithin Zusammenhänge zwischen Gestalten wie Philo, Valentinus, Clemens und Origenes. Schließlich könnte man den inhaltlichen, theologischen Grund für die Einrichtung einer solchen Hochschule mühelos aus den ersten Büchern des Johanneskommentars rekonstruieren: Wenn alle Vernünftigkeit dieser Welt ein Anteil der göttlichen Vernunft und letztlich Gottes selbst ist, besteht eine elementare theologische Notwendigkeit, sie aufmerksam zu studieren – Studium der säkularen Wissenschaften ist Theologie im elementarsten Sinne des Wortes.

14 C. Scholten, Die alexandrinische Katechetenschule, JbAC 38 (1995), (16–37) 37; für die traditionelle Sicht vgl. R.L. Wilken, Alexandria: A School for Training in Virtue, in: P. Henry (Ed.), Schools of Thought in the Christian Tradition, Philadelphia 1984, 15–30.

15 Scholten, Die alexandrinische Katechetenschule, 25.

16 Scholten, Die alexandrinische Katechetenschule, 37.

17 Eus., h.e. VI 3,3 (524,15), vgl. ebd. VI 26 (580,12) und Scholten, Die alexandrinische Katechetenschule, 29–31.

Allerdings fehlen wirklich eindeutige Quellenbelege für die Existenz einer solchen „Theologischen Hochschule“ im frühen dritten Jahrhundert in Alexandria; eine institutionalisierte „christliche Privatuniversität“ ist aufgrund der Nachrichten des Gregor Thaumaturgus und des Eusebius erst seit den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts in Caesarea nachzuweisen, und ihr Lehrprogramm ist auch im Unterschied zu dem einer möglichen Vorgängereinrichtung in Alexandria recht sicher zu rekonstruieren. Noch hypothetischer ist die Annahme einer solchen Hochschule in Alexandria bereits für das zweite Jahrhundert; einigermaßen sicher sind in dieser Zeit am Ort nur bestimmte Schulzusammenhänge, die sich aber, wie man am Beispiel des Apologeten Justin sehen könnte, durchaus auch um freie Lehrer bilden konnten¹⁸. Die These Scholtens bleibt also eine Hypothese, die der „der kritischen Rückfrage wie der intensiven Diskussion“ bedarf (Wolfram Kinzig)¹⁹.

Ungeachtet aller Einwände gegen die Angaben über eine „Katechetenschule“ in Alexandria bei Eusebius von Caesarea bleibt es einstweilen die wahrscheinlichste Hypothese, dass Origenes seinen Unterricht im Kontext einer wie auch immer gearbeteten Institution für die Katechetenausbildung in Alexandria gab. Das würde voraussetzen, dass sich die alexandrinische Kirche während seiner Lebenszeit offensichtlich entschlossen hatte, für ihre eigenen Bildungsangebote nicht mehr nur mit freien Lehrern zu arbeiten, die sich ihren Lebensunterhalt aufgrund anderer Tätigkeiten erwarben, sondern eine feste Organisationsform einzurichten. Dieser Schritt, wie und wann auch immer er im Einzelnen erfolgt sein mag, ist von kaum zu überschätzender Bedeutung für die Geschichte der Institutionen, an denen in der Antike explizite christliche „Theologie“ getrieben wurde. Denn nun existierte neben den freien Lehrern und christlichen Popularphilosophen erstmals eine Einrichtung, die Unterricht auf fachphilosophischem Niveau hätte anbieten können.

Origenes war dieses Modell einer festen Organisationsform für die Vermittlung der säkularen Wissenschaften so wichtig, dass er es aus Alexandria mitnahm und in stark veränderter Gestalt nach Palaestina exportierte, als er die ägyptische Metropole wegen seiner Schwierigkeiten mit dem dortigen Bischof verlassen musste. In Caesarea wurde aus einer „Katechetenschule“ nun tatsächlich eine christliche Privatuniversität, eine wirkliche „Theologische Hochschule“ mit einem ambitionierten Bildungsprogramm. Kennenlernen konnte man vergleichbare Institutionen der Hochschulbildung im frühen dritten Jahrhundert an manchen Stellen in Alexandria – vermutlich hat Origenes noch als Grammatiklehrer diese Institutionen und ihre

¹⁸ Für die ältere Literatur vgl. U. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte* (SVigChr 4), Leiden 1989, 40–95 und R. van den Broek, *The 'Christian School' of Alexandria in the Second and Third Century*, in: *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, ed. by H.J.W. Drijvers and A.A. MacDonald (Brill's Studies in Intellectual History 61), Leiden u.a. 1995, 39–47 = ders., *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (NHMS 39), Leiden 1996, 197–205.

¹⁹ W. Kinzig, *Rez. JbAC 38* (1995) in *ThLZ* 122 (1997), (927–930) 927f.

Bildungsangebote sehr gründlich studiert, bevor er in Caesarea seine christliche Privatuniversität eröffnete.

Origenes verließ Alexandria endgültig zu Beginn der dreißiger Jahre des dritten Jahrhunderts (wohl 232 n.Chr.), siedelte in die weltliche wie kirchliche Verwaltungsmetropole Caesarea in Palaestina über und gründete dort eine „(Hoch-) Schule“²⁰, so dass er auch im zweiten wichtigen Abschnitt seines Lebens als theologischer Lehrer tätig war. Genauere Informationen über diese „Schule des Origenes“ erhält man vor allem aus der erwähnten „Dankrede“ (λόγος χαριστήριος [vgl. 3,31 und 4,40], später λόγος προσφωνητικός betitelt), die der spätere Bischof Gregor Thaumaturgus nach fünf Jahren Aufenthalt an dieser Schule wohl im Jahre 238 n.Chr. an seinen Lehrer richtete. Die „Schule des Origenes“ vermittelte ausweislich dieses Textes keine Elementarbildung und auch nicht die höheren Stufen der allgemeinen Bildung, sondern setzte sie voraus. Fünf Jahre Verweildauer an ihr wurden offenbar nicht als ungewöhnlich lange Studiendauer empfunden. Das umfangreiche Studienprogramm wird zum einen bei Gregor Thaumaturgus und zum anderen bei Eusebius von Caesarea im sechsten Buch seiner „Kirchengeschichte“, das Origenes gewidmet ist, beschrieben. Nach Gregor umfasste dieses Bildungsprogramm (7,93–15,183) Dialektik (7,93–7,108), Arithmetik, Geometrie, Astronomie (8,109–8,114), Ethik (9,115–12,149) und Theologie (13,150–15,183); nach Eusebius führte Origenes Menschen, die er für begabt hielt, „in die philosophischen Fächer ein, indem er ihnen Unterricht in Geometrie, Arithmetik und den anderen grundlegenden Wissenschaften erteilte, sie mit den verschiedenen Systemen der Philosophen bekannt machte, deren Schriften erklärte, kommentierte und im einzelnen kritisierte“²¹. In dieser Schule geht es um die wahre und schöne φιλοσοφία (1,3) und um das (συμ)φιλοσοφεῖν; die θεολογία – als Wissenschaft περὶ τοῦ θεοῦ ist lediglich ein Teil dieser gemeinsamen Lern- und Lebensunternehmung (13,150). Origenes bezeichnet diese Wissensgegenstände in seinem Brief an Gregor kühn als „enzyklopädische Bildung“ bzw. „als Propädeutik für die christliche Lehre“ und dokumentiert damit die christliche Usurpation des paganen Bildungskanons schon im Begriff: aus der ἐγκύκλιος παιδεία, der enzyklopädischen Bildung, werden die εἰγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα εἰς Χριστιανισμόν²². Ohne ausführliche Erläuterungen ist deutlich, dass ein solches Bildungsprogramm auf der spezifischen Form der Synthese basiert, die Origenes im Blick auf Gott und Vernunft durchführt: Wenn alle Vernünftigkeit dieser Welt als Zweit- und Drittvernunft Teilhabe an der göttlichen Vernunft als der Vernunft selbst ist und diese wiederum selbst Gott ist, dann ist alle Wissenschaft eben Propädeutik auf Christus hin und letztlich eine Vorschule der Theologie.

20 R. Williams, Art. Origenes/Origenismus, TRE XXV, 400f.

21 Eus., h.e. VI 18,3 (GCS Eusebius II/2, 556,17–22 Schwartz).

22 Ep. ad Greg. Thaum. 1 (= Philocalia 13: SC 148, 186,10–188,13 Crouzel = FChr 24, 214,10–12 Guyot).

Damit können wir unseren ersten Abschnitt mit Bemerkungen zum Strukturtyp schließen: Die „erste christliche Privatuniversität“ des Origenes war eine konsequente institutionelle Umsetzung der Synthetisierung von Gott und Vernunft. Was für eine Bedeutung hat ein solcher Typus von Theologie für Hochschule und Gesellschaft? Er hat erstens einen hohen thetischen Anspruch (allein schon mit der Behauptung einer Synthese von Gott und Vernunft), synthetisiert aber, wie man am Bildungsprogramm der Schule des Origenes sehen kann, nicht zuletzt deswegen sehr viele Wissensbereiche. Er entwirft zweitens ein eigenes kohärentes Bildungsprogramm und eine eigene Theorie der Wissenschaften in Gestalt einer eigenständigen Wissenschaftssystematik. Er führt drittens auf eine eigene Bildungsinstitution, letztlich auf eine „christliche Universität“. Natürlich könnte man diesen Typus von Theologie auch an diversen nachantiken Beispielen erläutern, im evangelischen Bereich würde es nahe liegen, bei den Schülern Hegels unter den Theologen einzusetzen und den Erkundungsgang bis hin zu Entwürfen der Gegenwart auszudehnen, etwa dem Wolfhart Pannenberg. Auch im katholischen Bereich gäbe es natürlich diverse Beispiele anzuführen, und vor allem wären auch für die institutionellen Konsequenzen die Neugründungen katholischer Universitäten im zwanzigsten Jahrhundert zu analysieren. Wir verzichten auf solche Erkundungsgänge und schließen stattdessen Bemerkungen zu einem zweiten Typus von Theologie an.

2. Die Theologie im Zeichen der Diastase von Gott und Vernunft: Das Beispiel der Universität Heidelberg

Wir setzen bei der Explikation dieses zweiten Typs sehr bewusst im Mittelalter ein (und nicht in den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts) – schließlich kann mit Blick auf die „Schule des Origenes“ in Caesarea von einer „christlichen Privatuniversität“ nur in übertragenem Sinne geredet werden, die Universität im eigentlichen Sinne des Begriffs ist bekanntlich eine mittelalterliche Schöpfung. Dabei kann gar kein Zweifel daran sein, dass die Entstehung der Institution „Universität“ im zwölften und dreizehnten Jahrhundert zutiefst mit Theologie und Kirche verbunden ist – man könnte etwas zugespitzt sogar sagen, dass die Theologie jedenfalls einen der beiden mittelalterlichen Universitätstypen erfunden und die Kirche ihn finanziert hat: Die Pariser Universität ist aus der Konkurrenz mehrerer attraktiver geistlicher Schulen, insbesondere der Kathedralschule von Notre Dame, hervorgegangen. (In der Regel nicht gerade preiswerte) päpstliche Privilegien, die seit dem dreizehnten Jahrhundert an die bereits bestehenden und neu zu gründenden Universitäten verteilt wurden, haben die universelle Geltung von akademischen Graden und damit den wissenschaftlichen Status der neuen Einrichtungen sichergestellt: Päpstliche Autorität sicherte die *licentia ubique docendi*; umgekehrt erwarteten die (zunehmend selbst akademisch gebildeten) Päpste die Sicherung ihrer eigenen Autorität wie die der von ihnen autorisierten Lehre durch die von ihnen lizenzierten Dozenten.

Interessant ist nun, dass die Theologie an diesen neuen Universitäten keineswegs nur im Zeichen einer Synthese von Gott und Vernunft gelehrt wurde, sondern durchaus auch nach einem geradezu gegenteiligen Modell, dem einer Diastase zwischen Gott und Vernunft. Um diese Kombination näher zu studieren, lohnt ein Blick auf die Situation in Deutschland und die ersten Universitäten dort. Im Unterschied zu Italien und Frankreich – Bologna und Paris streiten bekanntlich um den Ruhm, die erste Universität eröffnet zu haben – wurden im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation erst relativ spät Universitäten gegründet, befördert nicht zuletzt durch das Papstschisma seit 1378. Zwei Gründungswellen im späten vierzehnten und fünfzehnten beziehungsweise im fünfzehnten und frühen sechzehnten Jahrhundert führten zu etwa 60 Einrichtungen dieser Art in Europa.²³ Am Beispiel der 1385 von Urban VI. als *studium generale* für die Pfalz und das Bistum Worms privilegierten Universität Heidelberg kann man sehen, wie die Einrichtung von Universitäten in Deutschland einerseits durch das Schisma von 1378 ausgelöst wurde, andererseits aber auch ein genuiner Beitrag zur Gewinnung von territorialer Autonomie deutscher Fürsten war: *ad laudem divini nominis et fidei propugnationem orthodoxae* war ausweislich päpstlicher Privilegierung die neue Universität bestimmt.²⁴ Mit der Eröffnung der Universität Heidelberg setzte Pfalzgraf Ruprecht I. (1329–1390) seine Maßnahmen zur Konsolidierung der Staatlichkeit der Pfalz fort und orientierte sich auch hier am Vorbild des Kaisers Karl IV.: Ruprecht wollte es, wie Gerhard Ritter sagt, „in allen Stücken den Böhmen gleich tun“²⁵. An der neuen, nach Pariser Vorbild angelegten Universität lehrten Pariser Dozenten wie der Altrektor Marsilius von Inghen (1340–1396), die nicht bereit waren, das avignonische Papsttum anzuerkennen.

Marsilius von Inghen, der 1395/1396 zum ersten *doctor theologiae* promovierte Erstberufene und Gründungsrektor der Universität, war seit Pariser Studienzeiten ein „Terminist“ (bzw. ein an Buridan orientierter Nominalist, freilich kein regelrechter Ockhamist²⁶) und hatte Pfründen in Münster, Bonn, Köln, Emmerich, Münster-eifel und Lüttich gesammelt. Als Rektor und in verschiedenen weiteren Ämtern hatte er schon in Paris in den Jahren 1367 und 1371 amtiert; auch in Heidelberg wirkte er mehrfach als Rektor. Der Theologiebegriff seines seit 1980 in kritischer Edition vorliegenden Sentenzenkommentars, eines Quästionenkommentars aus den Jahren 1392–1394, gehört in den Kontext einer Debatte über die Bedeutung der Evidenz in der Theologie: Seit den Pariser Auseinandersetzungen über die Konse-

23 J. Verger, Grundlagen, in: Geschichte der Universität in Europa, hg. v. W. Rüegg, Bd. I, München 1993, (49–80) 70–78.

24 Urkundenbuch der Universität Heidelberg, hg.v. E. Winkelmann, Bd. 1, Heidelberg 1886, 3f. (Nr. 2); E. Wolgast, Die Universität Heidelberg 1386–1986, Berlin u.a. 1986, 1–23.

25 G. Ritter, Die Heidelberger Universität. Ein Stück deutscher Geschichte, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1. Bd. Das Mittelalter, Heidelberg 1936, 41.

26 M.J.F.M. Hoenen, Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought (SHCHT 50), Leiden u.a. 1993, 11– zeigt, dass er schon von Zeitgenossen als Nominalist eingestuft wurde.

quenzen aristotelischer Philosophie von 1277 war einerseits für jedermann klar, dass wissenschaftliche Erkenntnis für Aristoteles auf Evidenz (*per se notum*) basierte, andererseits aber auch, dass damals durch den Bischof Tempier verboten worden war, den Glauben ausschließlich an die Evidenz zu binden. Tempier hatte den entsprechenden Satz verurteilt: „Nichts darf man glauben, das nicht evident ist oder aus Evidentem entwickelt werden kann“²⁷. Evidenz (also: das, was durch sich selbst bekannt ist) ist das, was beim Hören der Ausdrücke (*termini*) einleuchtet und keiner Bestätigung durch Erfahrung bedarf, wie zum Beispiel der Satz vom vermeidenden Widerspruch als Prinzip jeder Logik. Entsprechend suchten viele Theologen terministischer Richtung, einen Separatbereich theologischer Gewissheit (bei Heinrich von Gent: *certitudo adhaesio*)²⁸ jenseits evidenter Wahrheiten und jenseits der Evidenz auszuweisen und zu begründen. Diese Gewissheit des Glaubens, so sagen sie, sei höher als die durch Evidenz vermittelte. Insofern verstanden sie Theologie als eine *Wissenschaft sui generis*, nicht als strenge, auf Evidenz beruhende Wissenschaft. Auch Marsilius trägt in seinem Sentenzenkommentar Gründe zusammen, warum die Theologie keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne sein kann: Sie beruht auch für ihn nicht auf Prinzipien, die aus sich selbst heraus bekannt sind, sie beruht nicht allein und ausschließlich auf dem *lumen naturale*, sondern setzt auch das *lumen fidei* voraus²⁹. Es gilt aber, dass *scientia debet esse ex principiis per se notis* und außerdem: *Omnis scientia ex solo et puro lumine naturali potest haberi, sed theologia non potest ex solo et puro lumine naturali haberi, igitur non est scientia*.³⁰ Gleichzeitig ist aber auch er sich sicher, dass durch Offenbarung eine untrügliche Gewissheit vermittelt wird (*per principia certitudinaliter nota, licet non in puro lumine naturali sed per revelationem sive auctoritatem fallere non poterit*)³¹. Insofern ist auch für Marsilius Theologie eine *Wissenschaft sui generis*, keine strenge, auf Evidenz beruhende Wissenschaft.

Die Heidelberger Theologische Fakultät folgte in ihren Anfängen also dem Programm einer Theologie der Diastase, der Dissoziation von Gott und Vernunft. Damit hatte sie aber ihren theoretischen Anspruch auf Gestaltung des gesamtuniversitären Bildungsprogramms im Sinne des päpstlichen Gründungsprivilegs (*ad*

27 Satz 37, zitiert nach K. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt (*excerpta classica VI*), Mainz 1989, 134f.; vgl. auch V. Leppin, *Die Folgen der Pariser Lehrverurteilung von 1277 für das Selbstverständnis der Theologie*, in: J.A. Aerts u. A. Speer (Hgg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert (MM 27)*, Berlin/New York 2000, 283-294 und zur Vorgeschichte U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert (BHT 49)*, Tübingen 1974, 53-115.

28 V. Leppin, *Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance)*, Darmstadt 2003, 47-49; ders., *Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham (FKDG 63)*, Göttingen 1995, 191-203.

29 *Quaest. Sec.*, zitiert nach: Marsilius von Inghen, *Quaestiones super quattuor libros sententiarum*, hg. von G. Wieland, M. Santos Noya, M.J.F.M. Hoenen, M. Schulze, Bd. I *Super primum Quaestiones 1-7*, bearb. v. M. Santos Noya (SHMT 87/1), Leiden u.a. 1980, 61; zur Person des Marsilius Hoenen/Santos Noya/Schulze, *Einleitung*, XXVI.

30 *Quaest. Sec.*, zitiert nach: Marsilius von Inghen Bd. 1, 60,8f. und 13-15; vgl. zum theologiegeschichtlichen Kontext auch Leppin, *Geglaubte Wahrheit*, 111 und Köpf, *Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie*, 139-149.

31 *Quaest. Sec.*, zitiert nach: Marsilius von Inghen Bd. 1, 78.

laudem divini nominis et fidei propugnationem orthodoxae) eigentlich bereits aufgegeben, selbst wenn unter mittelalterlichen Bedingungen der Anspruch faktisch in Geltung blieb und schon bei einer nächsten Reform unter Kurfürst Friedrich I. im Jahre 1452 den Vertretern der *via moderna* Toleranz gegenüber der *via antiqua* aufgenötigt wurde (und sich prompt in Heidelberg Anhänger des Thomas von Aquin und seines Lehrers Albertus Magnus erhoben)³². Seit dieser Zeit war erlaubt, alles zu lehren, „das von der heiligen Kirchen nicht verboten ist“³³. Wirkliche institutionelle Konsequenzen für Hochschule und Gesellschaft konnte eine solche Theologie der Diastase natürlich erst nach dem radikalen Zerfall der christlich geprägten mittelalterlichen Einheitskultur haben – nämlich die Konsequenz einer institutionellen Separation der Theologie von der Universität, zumindest in der Universität.

Welche Bedeutung besitzt aber ein solcher Typus von Theologie ungeachtet seiner separatistischen Tendenz für Hochschule und Gesellschaft? Er differenziert zum einen Wissenschaftsbereiche und hält zur Differenzierung an, vermeidet also den Verlust der Spezifika der Theologie, den Verlust einer charakteristischen Stimme im Konzert der Wissenschaften. Der Typus einer Theologie der Diastase entwirft zum anderen aber kein durchgängiges Bildungsprogramm für die gesamte Universität, sondern fügt sich entweder schieflich-friedlich in bestehende Bildungsprogramme ein oder übt Kritik an ihnen. Zum dritten führt er im Grunde auf die separate Existenz einer Fakultät, die im Kontakt zu den übrigen Fakultäten der Universität stehen kann, aber nicht stehen muss. Dieser Typus von Theologie hatte, ohne dass dies hier näher ausgeführt werden muss, im vergangenen Jahrhundert noch einmal große Bedeutung in der sogenannten „dialektischen Theologie“, aber natürlich auch schon in den Bemühungen um eine Neugestaltung des Theologiestudiums durch die Reformatoren. In Wittenberg wurde bald deutlich, dass man tatsächlich einen neuen Typus von Theologie intendierte. Man braucht zum Beleg nur kurz an die Heidelberger Disputationsthesen Martin Luthers von 1518 zu erinnern und ihre schroffe Kritik an einer *Theologia gloriae*: „Wer ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren will, für den ist es notwendig, daß er zuvor in Christus richtig zum Narren gemacht wird“³⁴, heißt es in den philosophischen Thesen der Disputation. Ein knapper Hinweis auf Philipp Melancthons Neugestaltung des Studienbetriebs in Wittenberg und sein vergleichbares Engagement in Leipzig macht allerdings deut-

32 Ritter, *Die Heidelberger Universität*, 384f.; *Urkundenbuch der Universität Heidelberg*, 161–163 (Nr. 109) – zum Heidelberger Streit vgl. auch G. Ritter, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts* (= *Heidelberger universitätsgeschichtliche Forschungen*, 1. Tl.: *Studien zur Spätscholastik* 2. Studie = SHAW.PH 7/1922), Darmstadt 1963 (= Heidelberg 1922), 49: Die theologischen Gegensätze traten hinter dem Schisma deutlich zurück. Thomas besaß eine erhebliche Bedeutung; es gab durchaus schon thomistische Schuldissertationen vor der offiziellen Einführung der *via antiqua* in Heidelberg (55), und deren förmliche Zulassung führte auch nicht zu einer Spaltung der theologischen Fakultät (62); ebenso P. Classen, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, hg. v. J. Fried (SMGH 29), Stuttgart 1983, 265–270.

33 Classen, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, 270.

34 M. Luther, *Disputatio Heidelbergae habita, ex philosophia conclusio prima*: WA 1, 365 = StA I, 212; L. Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)* (AthD 12), Leiden 1975, 146–151.

lich, dass sich selbstverständlich nicht alle reformatorischen Bemühungen diesem Typus der Diastase zuordnen lassen, man teilweise vielmehr um eine Synthese bemüht war: „Denn mehr als alle anderen Studiengebiete verlangt die Theologie tatsächlich ein Höchstmaß an Denkfähigkeit, intensiver Beschäftigung und Sorgfalt“³⁵, bemerkt Melanchthon in seiner Wittenberger Antrittsrede von 1518 ungeachtet aller seiner Kritik an der Aristotelisierung des Theologiestudiums. Rhetorik wie Figur der Diastase zwischen Gott und Vernunft spielten allerdings nochmals eine prominente Rolle nach der Katastrophe des ersten Weltkriegs. Die Gründerväter der dialektischen Theologie formulierten ein reformatorisches Programm, „mit dem Protestantismus (mit dem es das erste Mal so schief herauskam!!) noch einmal von vorne anzufangen“³⁶, und hielten sich zu ihren Fakultäten und Universitäten in Distanz. Adolf von Harnack machte schon 1923 auf die Grundlegung dieser Distanz im Theologiebegriff wie auf ihre institutionellen Konsequenzen in seinen berühmten „Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“³⁷ aufmerksam. Man kann an diese Kontroversen freilich nicht erinnern, ohne darauf hinzuweisen, dass in zwei deutschen Diktaturen die Freiheit von Wissenschaft eher nicht an den staatlichen Fakultäten bewahrt wurde, sondern in kirchlichen Hochschulen, die überwiegend eben diesem Programm der Diastase zwischen Gott und Vernunft verpflichtet waren.³⁸

3. Die Theologie jenseits des Duals von Gott und Vernunft: Das Beispiel Berlin

Folgt man dem Duktus der Regensburger Rede des Papstes, so ist für einen dritten Typus von Theologie eine weitgehend autonom konstituierte Vernunftkonzeption für die Explikation des Gottesbegriffes und damit auch für die darin vorgenommene Bestimmung des Wissenschaftscharakters der Theologie leitend. Benedikt XVI. hat diesen Typus mit einer knappen, aber fehlerhaften Erinnerung an Kant eingeführt: „In einer für die Reformatoren nicht vorhersehbaren Radikalität hat Kant mit seiner Aussage, er habe das Denken beiseite schaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen, aus diesem Programm heraus gehandelt. Er hat dabei den Glauben aus-

35 Ph. Melanchthon, *De corrigendis adolescentiae studiis* (1518), in: Melanchthons Werke in Auswahl, hg. v. R. Stupperich, 3. Bd. Humanistische Schriften hg. v. R. Nürnberger, Gütersloh 21969, 40,2f. = Melanchthon deutsch, hg. v. M. Beyer u.a., Bd. 1 Schule und Universität, Philosophie, Geschichte und Politik, Leipzig 1997, 57; vgl. auch G. Wartenberg, Melanchthon und die reformatorisch-humanistische Reform der Leipziger Universität, in: Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon. Helmar Junghans gewidmet, hg. v. M. Beyer u. G. Wartenberg unter Mitwirkung von H.-P. Hasse, Leipzig 1996, 409-415.

36 „Mein Verhältnis zur Fakultät ist trüber als je“. Beide Zitate aus einem Rundbrief Karl Barths vom 4. März 1924, hier zitiert nach: Karl Barth, Eduard Thurneysen. Ein Briefwechsel aus der Frühzeit der dialektischen Theologie (ST 71), München und Hamburg 1966, 155.

37 Hier zitiert nach K. Barth, Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge 3. Bd., Zürich 1957, 7-9; auch in: Anfänge der dialektischen Theologie, Tl. 1 Karl Barth, Heinrich Barth, E. Brunner, hg. v. J. Moltmann (ThB 17/1), München 1977, 323-325.

38 G. Ruhbach, Art. Hochschulen, kirchliche, TRE XV, 1986, 423-435; G. Besier, In der Kirche leiten, lehren und leben. Karl Barth und der theologische Weg der Bekennenden Kirche in Berlin, in: 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, hg. v. G. Besier u. Ch. Gestrich, Göttingen 1989, 459-482.

schließlich in der praktischen Vernunft verankert und ihm den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen“³⁹. Wenn man aber die Autonomisierung der Vernunft zum zentralen Kriterium nachkantischer Theologie macht, fallen so unterschiedliche Theologien wie die Philipp Konrad Marheinekes (1780-1846) und Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768-1834) plötzlich unter ein einziges Rubrum – und der Name Marheinekes zeigt, dass auf die meisten Theologien in der Tradition Hegels die Kategorie „Autonomisierung der Vernunft“ ja nur eingeschränkt angewendet werden darf: „Repristination eines vorkritischen Theismus“ hat ihm ein Systematiker des vergangenen Jahrhunderts vorgeworfen, Karl Barth hat dagegen mit positivem Unterton auf die Repristination der altkirchlichen Logostheologie in der zweiten Auflage der „Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft“ (1827) aufmerksam gemacht.⁴⁰ Mir scheint daher, dass ein dritter Typus von Theologie besser dadurch beschrieben wird, dass hier der über Jahrhunderte charakteristische Dual von Gott und menschlicher Vernunft nicht mehr zum Ansatzpunkt einer Bestimmung von Gott und Theologie genommen wird.

Vielleicht überrascht es angesichts meiner eigenen Biographie nicht, wenn ich mich in diesem Abschnitt auf Berlin konzentriere, genauer auf zwei Theologen der 1810 gegründeten Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Schleiermacher und Harnack – aber die Konzentration hat, wie sich gleich zeigen wird, durchaus auch sachliche Gründe. Die Berliner Universität stieg zwar nicht wie Phönix aus der Asche, bereits seit dem Ende der neunziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts war eine Universitätsgründung in der Hauptstadt Preußens von verschiedenen Wissenschaftlern diskutiert worden. 1807 ordnete der König Friedrich Wilhelm III. schließlich von Memel aus ihre Eröffnung (in enger Verbindung mit wissenschaftlichen Einrichtungen der Akademie wie dem anatomischen Theater) an.⁴¹ Der eigentliche gedankliche Kopf der Neugründung war, wie bereits zum hundertjährigen Jubiläum 1910 festgestellt wurde, nicht Wilhelm von Humboldt, sondern Friedrich Schleiermacher.⁴² Dass die Theologie von Schleiermacher jenseits desjenigen Duals

39 Der Papst bezieht sich auf folgende Aussage: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXX = AA III, 19 = III, 33 Weischedel); „Glauben“ ist natürlich nicht im Sinne eines Kirchenglaubens gemeint, sondern bezieht sich auf die denkende Erfahrung unbedingten Sollens in der praktischen Vernunft.

40 Ch. Gestrich, Das Erbe Hegels in der Systematischen Theologie an der Berliner Universität im 19. Jahrhundert, in: 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, hg. von Ch. Gestrich u. G. Besier, Göttingen 1989, 183-208, insbesondere 192-198 sowie F. Wagner, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Ph. Marheineke. Repristination eines vorkritischen Theismus, NZStH 10 (1968), 44-88 und K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon/Zürich 1947, (442-449) 444.

41 Vgl. beispielsweise den Brief des Staatsministers Beyme an Fichte vom 5.9.1807, zitiert nach: Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, in Zusammenarbeit mit W. Müller-Lauter u. M. Theunissen hg. v. W. Weischedel, Berlin 1960, 28 oder die Denkschrift von Th.A.H. Schmalz „über die Errichtung einer Universität in Berlin“ vom 22.8.1806, zitiert nach: Idee und Wirklichkeit einer Universität, 11.

42 Dazu jetzt Th.A. Howard, Protestant Theology and the Making of Modern German University, Oxford 2006, 142-155 und M. Wolfes, Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft. Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit. Schleiermacher-Studien. Band 1, Tl. I (AKG 85/I), Berlin/New York 2004, 274-285; dazu M. Lenz, Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, 1. Bd. Gründung und Ausbau, Halle 1910, 122-130. 187f. (zu inhaltlichen Differenzen Humboldt-Schleiermacher) sowie R. Köpke, Die Gründung der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Berlin 1860, 55-57.

von Gott und Vernunft entwickelt wird, den die antike Synthese und die mittelalterliche Diastase voraussetzen, bedarf in unserem Zusammenhang nur weniger Worte; auch die vielfältigen Bezüge auf die Konzeption einer kritischen Vernunft bei Kant und Fichte müssen hier nicht expliziert werden. Seit den Reden „Über die Religion“ von 1799 ist für Leser des Berliner Theologen deutlich, dass Religion jenseits der Vernunft und ihres Bezuges auf Gott als Phänomen einer „Provinz im Gemüthe“ beschrieben wird, die „aus dem Inneren jeder beßren Seele nothwendig von selbst entspringt“⁴³. Entsprechend heißt es auch in der Glaubenslehre, dass die Frömmigkeit „rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins“⁴⁴ sei. In seinem berühmten ersten Sendschreiben an Lücke formuliert Schleiermacher entsprechend auch sehr pointiert, dass die Vorstellung „von Christus als λόγος Gottes ... zu den kirchlichen Begriffen gehört, die sich meinem Standpunkt eher entziehen“⁴⁵. Unter „Offenbarung“ versteht Schleiermacher das zum Gottesbewusstsein werdende Selbstbewusstsein, das sich der ihm anhaftenden schlechthinnigen Abhängigkeit bewusst wird; die eigentliche Offenbarung ist das schlechthin kräftige Gottesbewusstsein des Erlösers.⁴⁶ Da es von dem im Gefühl unmittelbar anwesenden transzendentalen Voraussetzungen kein Wissen und demzufolge keine methodisch verfahrenende Wissenschaft geben kann⁴⁷, hat die Theologie ein eigenes, sie als selbständige (positive) Wissenschaft hervorbringendes Prinzip. Da das Bewusstsein von Gott unmittelbar mit der Vernunft gegeben ist, gilt: „Ein Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung findet nicht statt“⁴⁸.

Die institutionellen Konsequenzen dieses Typus von Theologie für Hochschule und Gesellschaft bestanden nicht nur in einer Verlagerung des Zwecks einer theologischen Fakultät, sondern auch in einer Herabstufung eben dieser Fakultät, die bislang die erste und höchste Fakultät der Universität gewesen war. Für Schleier-

43 F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. v. G. Meckenstock (De Gruyter-Studienbuch), Berlin/New York 1999, 72 = KGA I/2, Berlin/New York 1984, 204.

44 F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 7. Aufl., 1. Bd., (...) neu hg. (...) v. M. Redeker, Berlin 1960, § 3, S. 14; zu den wissenschaftstheoretischen Begründungen einer solchen Position vgl. J.M. Dittmer, *Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive* (TBT 113), Berlin/New York 2001.

45 Zitiert nach: F.D.E. Schleiermacher, *Theologische Schriften*, hg. u. eingel. v. K. Nowak (Texte zur Philosophie- und Religionsgeschichte), Berlin 1983, 430.

46 F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 7. Aufl., 1. Bd., auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu hg. u. mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von M. Redeker, Berlin 1960, 29f. (§ 4,4 p. 23f.) sowie 2. Bd., 47f. (§ 94,3 p. 49f.).

47 I. Hübner, *Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis. Eine Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik* (SchIA 18), Berlin/New York 1997, 129.

48 M. Wolfes, *Friedrich Schleiermachers Vorlesung über Dogmatische Theologie aus dem Sommersemester 1811*, in: 200 Jahre „Reden über die Religion“. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle, 14.–17. März 1999, hg. v. U. Barth u. C.-D. Osthövene (SchIA 19), Berlin/New York 2000, 633 (= Fr. Schleiermacher: *Einleitung zur Vorlesung über Dogmatische Theologie* (Sommersemester 1811). Nachschrift August Detlev Christian Twesten, hg. v. M. Wolfes, ZKG 109 [1988], 80-99; Zitat Abs. 23).

macher ist dagegen nur die philosophische Fakultät Universität im eigentlichen Sinne, die theologische, juristische und medizinische sind „Spezialschulen, welche der Staat entweder gestiftet, oder wenigstens, weil sie sich unmittelbar auf seine wesentlichen Bedürfnisse beziehen, früher und vorzüglicher in seinen Schutz genommen hat“⁴⁹; sie haben ihre Einheit „nicht in der Erkenntnis unmittelbar, sondern in einem äußeren Geschäft, und verbinden, was zu diesem erfordert wird, aus den verschiedenen Disziplinen“ (143). Inwiefern die theologische Fakultät als „Spezialschule“ begriffen werden kann, hatte Schleiermacher schon vor dem Wechsel nach Berlin 1804/1805 in seiner Enzyklopädie-Vorlesung entfaltet, in der er die Theologie bekanntlich im ersten Paragraphen als „positive Wissenschaft“ von einer praktischen Aufgabe und ihrer Lösung her bestimmt hatte, nämlich der „zusammenstimmenden Leitung der Kirche“ (§ 5)⁵⁰. Angehörige der drei „Spezialschulen“ sollen auch in der philosophischen Fakultät verwurzelt sein, mithin also der Kirchenhistoriker ein zünftiger, von seinen Kollegen geschätzter Historiker und der Alttestamentler ein anregender Altorientalist. Und zwar deswegen, weil die wissenschaftlichen Kenntnisse, die das Kirchenregiment ermöglichen, „wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden“, aufhören, theologische zu sein; sie „fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören“ (§ 6). Damit ist der „Aufstieg der philosophischen Fakultät“ aus den propädeutischen Niederungen der artistischen Fakultäten an die Spitze der Universität vollendet, der sprachlich mit der neuen Bezeichnung schon im siebzehnten Jahrhundert seinen Anfang nimmt und in dem einschlägige Schriften von Kant, Fichte und Schelling wichtige Etappen markieren⁵¹. Aber es verdient eigens festgehalten zu werden, daß hier ein Theologe – nämlich in der Konsequenz seines oben entfalteten Verständnisses von Theologie – der philosophischen Fakultät den ersten und höchsten Rang zumisst (145). Universität ist, wie Rudolf Vierhaus formuliert hat, nach Schleiermacher hohe Schule für die Ausbildung von Pfarrern, Ärzten, Juristen und Lehrern und zugleich Stätte freier Forschung.⁵² Schleiermachers Modell war erfolgreich, vermutlich nicht zuletzt, weil es auch von Humboldt ähnlich vertreten wurde und in kurzen Gutachten dem König und der Verwaltung nahe gebracht wurde.⁵³

49 F.D.E. Schleiermacher, Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende, zitiert nach: *Idee und Wirklichkeit einer Universität*, 134. 142 (nach dieser Ausgabe auch die Seitenangaben im Haupttext). Eine kritische Edition hat vorgelegt D. Schmid in KGA I/6 (Berlin/New York 1998, 15–100).

50 F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. Kritische Ausgabe hg. v. H. Scholz (QGP 10), Hildesheim/New York 1969 (= Leipzig 1910), 2. Auflage.

51 N. Hammerstein, *Vom Rang der Wissenschaften. Zum Aufstieg der philosophischen Fakultät*, in: *Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur deutschen Universitätsgeschichte*. FS für E. Wolgast zum 65. Geburtstag, hg. v. A. Kohnle u. F. Engehausen, Stuttgart 1981, 86–96.

52 R. Vierhaus, *Schleiermachers Stellung in der deutschen Bildungsgeschichte*, in: *Internationaler Schleiermacherkongreß Berlin 1984*, Teilband 1, hg. v. K.-V. Selge (Schleiermacher-Archiv I/1), Berlin/New York 1985, (3–19) 16. Zur Spitzenstellung der Philosophie vgl. Howard, *Protestant Theology*, 168–177.

53 K. Nowak, *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen 2002, 218f.

Es lohnt sich in diesem Zusammenhang, den seit 1888 in Berlin lehrenden Adolf (von) Harnack (1851-1930) gesondert als zweiten Theologen in den Blick zu nehmen, insbesondere seine Rede zur Gedächtnisfeier des königlichen Stifters der Friedrich-Wilhelms-Universität, die er als Rektor derselben am 3. August 1901 in der Aula unter dem Titel „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte“ hielt. Denn es zeigt sich, dass Harnack jedenfalls hier deutlich von Schleiermacher beeinflusst ist und seine Ansichten über die Theologie in Hochschule und Gesellschaft entsprechend stark von seinem großen Berliner Vorgänger geprägt sind. Harnack wendete sich in seiner Ansprache zum Stiftungstag recht pointiert gegen die seinerzeit diskutierte Umwandlung christlicher theologischer Fakultäten in eine „Fakultät für allgemeine Religionswissenschaft und -geschichte“⁵⁴. Zwar spräche die „abstrakte Theorie“ für eine solche Umwandlung, die Beschränkung auf eine einzelne Religion könne als Verkürzung erscheinen⁵⁵, die „geschichtliche Methode“ könne nicht willkürlich beschränkt werden und die Notwendigkeiten weltweiter Mission dürften auch nicht ignoriert werden. Allerdings warnt Harnack dann sehr energisch davor, einen beliebigen Kranz von Fächern unter dem Stichwort „Religionswissenschaft“ aus der theologischen in die philosophische Fakultät zu transferieren (167). Der Festredner bekennt sich sodann zu Schleiermachers Programm der Theologie als einer an der Kirchenleitung orientierten praktischen Wissenschaft, in dem er an die Aufgabe seiner eigenen Fakultät erinnert und die Fakultätsstatuten zitiert. Die Fakultät habe die Aufgabe, „die sich dem Dienst der Kirche widmenden Jünglinge für diesen Dienst tüchtig zu machen“ (174). Freilich wiederholt Harnack auch Schleiermachers nachdrückliches Plädoyer für die Freiheit der Forschung innerhalb der theologischen Fakultät aus dessen Programmschriften für Universität wie Fakultät. Dieses Plädoyer verführt den Festredner des Jahres 1901 zu der paradoxen Aussage, man dürfe als Kirchenhistoriker bei der geschichtlichen Arbeit „nicht an die Lehren und Bedürfnisse der Kirchen denken; wir wären pflichtvergessen, wenn wir in jedem einzelnen Fall etwas anderes im Auge hätten als die reine Erkenntnis der Sache. Aber dass ein Theologe kein Herz für seine Kirche hätte, für ihr Bekenntnis und ihr Leben, dass er ihr nicht lieber beistimmen als sie korrigieren möchte, dagegen spricht alle Erfahrung“ (176).

Auch in der Regensburger Rede des Papstes wird Harnack als Repräsentant eines Typus von Theologie bemüht, nämlich als „herausragender Repräsentant“ einer zweiten Welle „im Programm der Enthellenisierung“ nach der ersten der Reformatoren.⁵⁶ Benedikt XVI. charakterisiert den Berliner Kirchenhistoriker wörtlich so:

⁵⁴ A.v. Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, in: ders., *Reden und Aufsätze*, 2. Bd., Gießen 1904, (159-187) 164.

⁵⁵ Harnack verwendet hier seinen Lieblingsbegriff der „vollständigen Induktion“: 165; dazu Th. Hübner, *Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte* (EHS.T 493), Frankfurt/Main u.a. 1993.

⁵⁶ Vgl. dafür ausführlich: E.P. Meijering, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks* (VKNAWL 128), Amsterdam u.a. 1985.

„Dabei geht es Harnack im Grunde darum, das Christentum wieder mit der modernen Vernunft in Einklang zu bringen, eben indem man es von scheinbar philosophischen und theologischen Elementen wie etwa dem Glauben an die Gottheit Christi und die Dreieinheit Gottes befreie. Insofern ordnet die historisch-kritische Auslegung des Neuen Testaments, wie er sie sah, die Theologie wieder neu in den Kosmos der Universität ein: Theologie ist für Harnack wesentlich historisch und so streng wissenschaftlich. Was sie auf dem Weg der Kritik über Jesus ermittelt, ist sozusagen Ausdruck der praktischen Vernunft und damit auch im Ganzen der Universität vertretbar“. Mir scheint, dass diese knappen Sätze die komplexe Gemengelage der Theologie Harnacks (und auch seiner wissenschaftlich-theologischen Arbeit an der Universität) nur unzureichend charakterisieren, weil sie ihn als Protagonisten eines Programms autonomer Vernunft präsentieren. In Wahrheit war Harnacks Theologie doch zutiefst auch von einer baltischen lutherischen Frömmigkeit geprägt, die man als erwecklich oder pietistisch charakterisieren könnte⁵⁷: Das Fundament christlichen Glaubens bilden keine Postulate der praktischen Vernunft, sondern ein kindliches Vertrauen auf Gott, den Vater⁵⁸ – eine strukturelle Parallele zu Gedanken Schleiermachers, die freilich kein Hinweis auf traditionsgeschichtliche Verbindungslinien ist. Der Dual Gott-Vernunft ist für das theologische Programm, so weit es der Kirchenhistoriker überhaupt explizit und nicht nur in knappen Notaten oder Aphorismen entfaltet hat, unwesentlich geworden.

Die Berliner Universität war zumindest in den ersten hundert Jahren ihrer Geschichte eine mehr oder weniger konsequente Umsetzung der Universitätstheorie Schleiermachers und ihre theologische Fakultät eine mehr oder weniger konsequente Umsetzung von Gedanken seiner theologischen Enzyklopädie. Schleiermachers einschlägige Theorien implizierten im Unterschied zu ihren antiken wie mittelalterlichen Vorgängern keine spezifische These mehr zum Verhältnis zwischen Gott und Vernunft; diese Positionslosigkeit ermöglichte deshalb neben den klassischen theologischen Richtungsfakultäten auch plurale Fakultäten, beispielsweise die gleichzeitige Lehrtätigkeit von liberalen wie positiven Theologen, in Berlin von Harnack wie Schlatter. „Es bildete sich zwischen den Männern ein durchaus kollegiales Verhältnis“⁵⁹.

57 Es fehlt hier der Raum, um diesen Grundzug Harnacks in Beziehung zu setzen zu seiner dezidiert historischen Orientierung, für diese vgl. A.v. Scheliha, *Symmetrie und Asymmetrie der Wissenschaftskulturen. Theologie – Religionswissenschaft – Kulturwissenschaften um 1900*. Adolf von Harnacks Position im wissenschaftstheoretischen Diskurs, in: Adolf von Harnack. *Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 150. Geburtstages*, hg. v. K. Nowak u.a. (VMPIG 204), Göttingen 2003, 163–187.

58 A.v. Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, hg. v. C.-D. Osthöfener, Tübingen 2005, 46f. (= Leipzig 1929, 44f.) und ders., *Adolf von Harnack als Systematiker*, ZThK 99 (2002), 296–331.

59 Agnes von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack*, Berlin 1936, 209.

Auch dieser Typus von Theologie hat eine ganz spezifische Bedeutung für Hochschule und Gesellschaft: Er hat erstens nochmals einen hohen theologischen Anspruch erneuert, eine einheitliche Bildungstheorie und einen Gesamtentwurf eines Wissenschaftssystems vorgelegt. Zweitens sicherte er der Theologie auch im weltanschaulichen neutralen Staat des zwanzigsten Jahrhunderts den Status einer eigenständigen Fakultät, trotz des Zerbrechens der christlichen Deutungshoheit über das Bildungssystem die bleibende Möglichkeit einer Wissenschaftssystematik aus christlichem Geist.

4. Abschließende Bemerkungen

Die drei Typen von Theologie, die wir im Rahmen dieser Überlegungen eher thetisch rekonstruiert haben – Theologien im Zeichen der Synthese von Gott und Vernunft, im Zeichen der Diastase von Gott und Vernunft sowie Theologien jenseits dieses Duals – treten, wie wir schon eingangs sagten, heute unter Vorzeichen von pluralen Fakultäten häufig gemeinsam oder sogar in Mischformen auf. Sachlich geboten ist diese Durchdringung der Typen schon deswegen, weil eigentlich niemand die Repristination der reinen Formen synthetischer oder diastatischer Theologie wünschen kann und der dritte Typus mit seinem dezidierten Ansatz bei der Frömmigkeit nicht das ausschließliche Paradigma für die evangelische Theologie bilden kann. Natürlich ist die Verführung groß, das Programm der Synthese im alten Stil zu wiederholen – wir hatten auf die Regensburger Rede des Papstes verwiesen, man könnte aber in Zeiten einer verstärkten Aufmerksamkeit für die Lebenswissenschaften auf die Versuchung hinweisen, anstelle des klassischen Konzeptes eines alles durchdringenden und doch zugleich personalisierten Logos Gottes nun den Begriff Leben zu setzen – über die hier drohenden Äquivokationen habe ich an anderer Stelle gehandelt.⁶⁰ Der Philosoph Volker Gerhardt hat in seiner Berliner Antrittsvorlesung von 1993 mit Nikolai Hartmann auf die Suggestion der Teleologie hingewiesen, die wahrscheinlich den inneren Kern der bleibenden Verführungskraft des synthetischen Typs darstellt.⁶¹ Aber auch die Verführung, das alte Konzept der Diastase zu erneuern, ist immer wieder einmal groß – beispielsweise dann, wenn an einer Universität die Abschaffung einer Theologischen Fakultät zur Diskussion steht, wenn die Wissenschaftlichkeit der Theologie angegriffen wird oder Stellenstreichungen drohen. Schließlich ist auch die reine Repristination des Schleiermacherschen Programms für die Theologischen Fakultäten schwierig, da mindestens in den juristischen Fakultäten die berufsqualifizierende Funktion der Ausbildung durch das System der Repetitorien faktisch längst in Frage gestellt wurde und nun auch theo-

60 Ch. Marksches, *Ist Theologie eine Lebenswissenschaft? Einige Beobachtungen aus der Antike und ihre Konsequenzen für die Gegenwart*, Hildesheim 2005, 5–9. 32–35.

61 V. Gerhardt, *Die Politik und das Leben*. Antrittsvorlesung 30. Juni 1993 (Öffentliche Vorlesungen der Humboldt-Universität zu Berlin 17), Berlin 1994, 6 mit Anm. 7 auf S. 25f. (im Internet unter der Adresse: <http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/gerhardt-volker2/PDF/Gerhardt.pdf>): N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin 1951 (= 21966).

retisch umstritten ist. Angesichts des schrumpfenden Arbeitsmarktes der kirchlichen Berufe diskutieren auch viele Theologischen Fakultäten hierzulande über zusätzliche Ausbildungsgänge (in Berlin wurde zum Beispiel ein Masterstudiengang „Religion und Kultur“ eingerichtet). Trotzdem kann schon aus Gründen des Staatskirchenrechtes nicht auf die Ausbildungsfunktion der Fakultäten und damit auf ihren konstitutiven Kirchenbezug verzichtet werden.⁶²

Wenn man gegenwärtige Standortbestimmungen der evangelischen Theologie mustert – ich ziehe aus naheliegenden Gründen eine Veröffentlichung der Herausgeber der Theologischen Literaturzeitung als Beispiel heran⁶³ –, so finden sich darin selbstverständlich Bezüge auf Einsichten des vergangenen Jahrhunderts, also Elemente aus dem diastatischen Typus der Theologie. So beziehen sich einige Autoren explizit auf eine Formulierung von Ingolf U. Dalferth und beschreiben Evangelische Theologie als „Interpretationspraxis“, der eine Selbstkommunikation des Evangeliums vorgängig ist und die zugleich eine Kommunikation des Evangeliums ermöglicht.⁶⁴ Sie referieren aber gleichzeitig abweichende Selbstverständnisse von Kollegen, die eher an den synthetischen oder den dritten Typus in der Tradition Schleiermachers erinnern.⁶⁵ Die klassischen drei Typen und Mischformen prägen, um eine weitere Veröffentlichung dieser Tage zu nennen, auch die unterschiedlichen Antworten auf die Frage „Was ist gute Theologie?“, die das Magazin „Zeitzeichen – Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft“ in den Jahren 2002 und 2003 gestellt hatte.⁶⁶ Aufgabe eines Kirchenhistorikers kann es nun nicht sein, noch rasch Kriterien für eine sachgemäße Zuordnung der von ihm rekonstruierten drei Typen in der gegenwärtigen Evangelischen Theologie zu formulieren – aber er kann immerhin darauf verweisen, dass in der angemessenen historischen Rekonstruktion und der darin implizierten Historisierung für Wolfgang Huber eine elementare Voraussetzung guter Theologie liegt.⁶⁷ Wenn man ein letztes Mal an die Regensburger Rede erinnert, wird man auch sagen können, dass eben darin auch eine elementare Voraussetzung für wirkliche Fortschritte im ökumenischen Dialog liegt. Wenn die vorausgehenden Bemerkungen, das eine oder das andere einen Beitrag geleistet hätten, wäre ihre Absicht schon vollkommen erfüllt.

62 M. Heckel, Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat (Jus Ecclesiasticum 31), Tübingen 1986.

63 I.U. Dalferth (Hg.), Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen (ThLZF 17), Leipzig 2006. Darin: Ch. Marksches, Kirchengeschichte theologisch – einige vorläufige Bemerkungen, 47–75.

64 I.U. Dalferth, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. (ThLZF 11/12), Leipzig 2004, 110–113.

65 Vgl. z.B. F. Nüssel, Die Aufgabe der Dogmatik im Zusammenhang der Theologie, in: Eine Wissenschaft oder viele?, (77–98) 84–88 (Referate über Pannenberg und Stock).

66 Vgl. dazu den eingangs bibliographierten Sammelband Was ist gute Theologie?, hg. v. W. Huber, Stuttgart 2004.

67 Gute Theologie, in: Was ist gute Theologie?, (39–45) 41.

Was leistet die wissenschaftliche Theologie für die Kirche?

Christoph Schwöbel

Zu dem Thema, das mir für diesen Vortrag gestellt worden ist, möchte ich drei Vorbemerkungen machen.

Erstens: Was leistet die wissenschaftliche Theologie für die Kirche? Eigentlich müsste dieses Thema von Vertreterinnen und Vertretern der Kirche bearbeitet werden, denn nur aus der Perspektive kirchlicher Praxis ließe sich einigermaßen genau sagen, was die wissenschaftliche Theologie für die Kirche leistet. Von der Seite der wissenschaftlichen Theologie kann die *faktische* Leistung der Theologie für die Kirche kaum bestimmt werden. Allerdings kann grundsätzlich darauf reflektiert werden, wie sich die Arbeit der wissenschaftlichen Theologie auf die Kirche bezieht.

Zweitens: Der Begriff der Leistung, der in der mir gestellten Themenformulierung angesprochen ist, ist theologisch gesehen nicht ganz unproblematisch. In seiner grundlegenden Bedeutung meint er die Effizienz von Handlungen oder Prozessen und in dieser Hinsicht kann mit Recht nach der Leistung der wissenschaftlichen Theologie für die Kirche gefragt werden. Allerdings wird der Begriff dann schwieriger, wenn mit Leistungserwartungen und Leistungsansprüchen Wert und Würde derer gerechtfertigt werden soll, die eine Leistung zu erbringen haben. In diesem Sinne heißt es in dem einschlägigen Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie: „Ein Gesellschaftsethos, das Rationalität und Effizienz in sich selbst als Werte betrachtet, steht zu den Grundüberzeugungen christlicher Anthropologie in einer unaufhebbaren Spannung; denn diese sieht die entscheidende Aufgabe in der Klärung derjenigen Ziele und Maßstäbe, um deretwillen Leistungen allein wichtig und wertvoll sein können.“¹ Dieser Auffassung folgend werde ich versuchen, das Verhältnis von Theologie und Kirche so zu beschreiben, dass die „Ziele und Maßstäbe“ deutlich werden, um deretwillen die Leistungen der wissenschaftlichen Theologie für die Kirche „wichtig und wertvoll“ sein können.

Drittens: Das Verhältnis von Theologie und Kirche ist im reformatorischen Christentum sehr spezifisch bestimmt. Mein früherer Kollege an der Universität Kiel, der Kirchenhistoriker Gottfried Maron, sagte einmal auf die Frage, was der Unterschied zwischen den großen Kirchenfamilien seien: „Das ist doch ganz einfach. Die römischen Katholiken haben die Hierarchie, die Orthodoxen haben die Liturgie und wir, wir haben die Theologie.“ Versucht man diese fundamentale Aussage weiter zu denken, stellt sich rasch die Frage, ob für das römisch-katholische Christentum die Hierarchie auch die Perspektive ist, aus der die Liturgie und die Theologie bestimmt

¹ Wolfgang Huber, Art. Leistung, TRE Bd. 20, Berlin/New York 1990, 729-733, 732f.

werden, oder für die Orthodoxie, ob die Liturgie den Stellenwert der Theologie und der Hierarchie definiert. Für das reformatorische Christentum erscheint es jedenfalls so, als sei die Hierarchie, die Aufgabe der Kirchenleitung, und die Liturgie, die gottesdienstliche Gestaltung des christlichen Lebens, stets durch die Theologie zu reflektieren und zu gestalten. Ich werde das mir gestellte Thema in vier Teilen und zwölf Thesen erörtern.

I. Grundsätzliche Vorklärungen: Zur Begründung der christlichen Theologie und der christlichen Kirche im christlichen Glauben

1. Weder die christliche Kirche noch die christliche wissenschaftliche Theologie sind in sich selbstständige Größen. Sie treten deshalb auch nicht als selbstständige Größen in Beziehung. Vielmehr ist ihre jeweilige Eigenart und ihre wechselseitige Beziehung durch ihre beiderseitige Begründung im christlichen Glauben bestimmt.

Das Verhältnis von Theologie und Kirche lässt sich nicht ohne die Explikation des Bezuges der Theologie und der Kirche zum christlichen Glauben bestimmen. Die christliche Theologie verdankt ihre spezifische Identität und spezifische Existenzform den Eigenarten des christlichen Glaubens. Ebenso ist die Besonderheit der christlichen Kirche als einer Religionsgemeinschaft durch die Spezifika des christlichen Glaubens bestimmt. Dass die christliche Theologie ihre spezifischen Konturen und ihre Einheit durch den Bezug auf den christlichen Glauben gewinnt, hat Schleiermacher in § 1 der „Kurzen Darstellung“ pointiert zum Ausdruck gebracht: „Die Theologie ... ist eine positive Wissenschaft, deren Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, ... die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christentum.“² Analog ist Schleiermachers Bestimmung der Kirche dadurch charakterisiert, dass er „die beiden Ausdrücke Gemeinschaft der Glaubenden und christliche Kirche ohne weiteres gleichstellt“³. Auf Grund dieser konstitutiven Beziehung der christlichen Theologie und der christlichen Kirche auf den christlichen Glauben gilt Schleiermachers Definition der Theologie in § 5 der „Kurzen Darstellung“: „Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d.h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.“⁴ Was also ist christlicher Glaube?

2 Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe herausgegeben von Heinrich Scholz, 3. Aufl. Darmstadt 1982 (= unveränderter Nachdruck der 3. kritischen Ausgabe, Leipzig 1910) 1.

3 Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche zusammengestellt, 2. Aufl., 2. Bd. (1831), hg. von Martin Redeker, Berlin 1960, 207 (§113 Erläuterung 1).

4 Kurze Darstellung (Anm. 2), 2.

2. *Christlicher Glaube ist eine alle Dimensionen des Lebens orientierende Wahrheitsgewissheit. Diese Gewissheit wird durch die Kommunikation des Evangeliums konstituiert, indem das Zeugnis von der Erscheinung der Wahrheit Gottes in Jesus Christus als Heil der Welt dem einzelnen Menschen als Wahrheit einleuchtet und ihn so in die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden einbezieht. Insofern verdankt sich der christliche Glaube der Selbsterschließung des dreieinigen Gottes als Schöpfer, Versöhner und Vollender. Glaube als Akt lebensbestimmenden Vertrauens und der Inhalt des Glaubens als Orientierungswissen bedingen sich gegenseitig.*

Damit sind in abgekürzter Form einige der Stichworte genannt, die den christlichen Glauben charakterisieren. Da der christliche Glaube alle Dimensionen des Lebens betrifft, hat auch die christliche Theologie, wenn sie im christlichen Glauben gründet, es mit allen Dimensionen des Lebens zu tun; ebenso wie die Kirche, wenn sie im christlichen Glauben gründet, mit allen Dimensionen des Lebens zu tun hat, also nach ihrem Selbstverständnis als Glaubensgemeinschaft keine ausdifferenzierte Spezialinstitution sein kann. Diese umfassende Bedeutung des christlichen Glaubens ist in seinem Charakter als Wahrheitsgewissheit begründet. Diese Begründung konfrontiert den christlichen Glauben aber stets auch damit, dass seine Wahrheitsgewissheit bestritten wird – von Andersglaubenden und Nichtglaubenden – und der christliche Glaube deswegen in der permanenten Notwendigkeit steht, diese Strittigkeit, die seinem eigenen Wahrheitsanspruch entspricht, durch seine argumentative Vertretung aufzunehmen und zu verarbeiten. Zugleich formuliert die These die reformatorische Grundüberzeugung, dass die Glaubensgewissheit durch die Kommunikation des Evangeliums konstituiert wird – „so kommt der Glaube aus der Predigt“ (Röm 10, 17) – und diese Konstitution als Zusammenspiel zwischen dem *verbum externum* und dem *verbum internum* verstanden werden muss. Der Glaube ist deswegen immer ein Kommunikationsgeschehen und christliche Theologie vollzieht sich immer in einer Form von kommunikativer Rationalität. Ebenso ist die christliche Kirche – darauf werde ich im Folgenden noch genauer eingehen – ihrer Struktur nach eine Kommunikationsgemeinschaft, die in allen ihren Beziehungen und Aktivitäten permanent und dauernd im Medium der Kommunikation existiert. Das heilige Schweigen ist in der christlichen Religion immer nur die Vorbereitung zu neuem Reden, indem das menschliche Reden auf das Reden Gottes antwortet. Dieser Kommunikationsaspekt ist so zentral, dass er als zentrale Charakterisierung des Daseins Gottes selbst verstanden werden kann. Nach den biblischen Zeugnissen ist das Judentum wie das Christentum nicht der Auffassung, dass Gott zunächst ein Sein oder ein Subjekt ist, das dann auch noch redet, sondern dass Gott als ein kommunikatives Sein oder als ein kommunikativ verfasstes Subjekt verstanden werden muss.

Der christliche Glaube wird dort konstituiert, wo das Kommunikationsgeschehen des Evangeliums, denjenigen, die das Evangelium von Jesus Christus hören, als

Wahrheit auch über ihr persönliches Leben gewiss wird. Diese Wahrheitsgewissheit wird für die Glaubenden passiv konstituiert. Die Evidenz über die Wahrheit des Evangeliums kann weder von ihnen selbst noch von anderen Menschen geschaffen werden. Sie verdankt sich dem freien Wirken des Heiligen Geistes, der die Wahrheit des Evangeliums als persönliche Gewissheit einleuchten lässt. Diese Überzeugung von der passiven Konstitution des Glaubens eröffnet den Glaubenden Einsicht in ihre Existenzweise als Wesen, die mit geschöpflicher Freiheit begabt sind, einer Freiheit, die sie nicht selbst konstituieren, sondern die für den Menschen konstituiert wird. Diese Einsicht gilt für alle Dimensionen menschlicher Existenz, auch für die menschliche Vernunfttätigkeit. Nach dem Verständnis des christlichen Glaubens kann die Vernunft nicht als Schöpferin der Gewissheit begriffen werden. Sie ist stets zunächst rezeptive Vernunft, bevor sie produktive Vernunft sein kann. Ihre Aufgabe ist darum die Explikation der für sie konstituierten Gewissheit, in deren Horizont sie alle ihre Tätigkeiten begreift.

So sehr der christliche Glaube als persönliche Glaubensgewissheit existiert, so sehr ist er zugleich immer ein soziales Phänomen. Zum Glauben kommen bedeutet, in die Gemeinschaft der Glaubenden hineingeführt zu werden. Dieses sind nicht zwei Akte, die aufeinander folgen, sondern zwei komplementäre Aspekte desselben Geschehens. Personalität und Sozialität des Glaubens sind stets komplementär aufeinander bezogen. Wird diese Komplementarität aufgehoben, kommt es zu fundamentalen Missverständnissen. Entweder erscheint der Glaube als ein rein individualistisches Geschehen, so dass der Eindruck entsteht, als schlossen sich die einzelnen Glaubenden dann zum Verfolg praktischer Ziele zur Zweckgemeinschaft der Kirche zusammen. Oder die soziale Lebensform des Glaubens erscheint als das Primäre, so dass die Kirche das eigentliche Subjekt des Glaubens und der Glaube der einzelnen Glaubenden ein „Mit-der-Kirche-Mitglauben“ ist. Demgegenüber ist zu betonen, dass nach evangelischem Verständnis die öffentliche soziale Kommunikation des Glaubens und die personale Glaubensgewissheit unverbrüchlich aufeinander bezogen sind.

Durch seine passive Konstitution im Geschehen sozialer Kommunikation und personaler Evidenz beruht der christliche Glaube auf Offenbarung. „Offenbarung“ ist nichts anderes als die theologisch-technische Beschreibung der passiven Konstitutionsweise des Glaubens als Beschreibung der Weise, wie der Glaube seinen Gegenstand erhält. Der Glaube erhält seinen Gegenstand, indem dieser „Gegenstand“, der dreieinige Gott, sich selbst gibt, so wie es Luther unübertroffen in der Erklärung des Credo im Großen Katechismus beschreibt:

„Denn hat er selbs offenbaret und aufgetan den tieffesten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln. Denn er hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte und über, daß er uns

alles geben und eingetan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist geben, durch welche er uns zu sich brächte. Denn wir künnden (...) nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Hulde und Gnade erkannten ohn durch den HERRN Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen dann einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber künnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbaret wäre.“⁵

Dieses Verständnis der Konstitution des Glaubens durch Offenbarung wird nur dann nicht zu einem theologischen Sonderweg, der leicht in den Fideismus abrutschen könnte, wenn man ernsthaft in Erwägung zieht, dass alle Überzeugungen und damit alle Erkenntnis durch Offenbarung ihre Grundlegung erfahren, also die gesamte Erkenntnis des Menschen in passiv konstituierter Einsicht ihren Grund, auch den Grund aller aktiven Erkenntnisvollzüge, hat. Das hieße nicht mit einer Theorie der allgemeinen Offenbarung zu arbeiten und ihr dann die besondere Offenbarung gegenüber zu stellen, sondern bei einer allgemeinen Theorie der Offenbarung als Grundlegung der Erkenntnistheorie anzusetzen.

Dabei bedingen sich im Vollzug des christlichen Glaubens der Akt des Glaubens und der Inhalt des Glaubens gegenseitig. Der Akt des Glaubens, jenes existenzbestimmende, lebensprägende unbedingte Sich-Verlassen auf Gott hat nur Sinn gegenüber einer Instanz, von der ausgesagt werden kann, dass sie der Grund, der Sinn und die Mitte und das Ziel aller Existenz ist, der Schöpfer, Versöhner und Vollender. An endliche Gegenstände zu glauben, ist Götzendienst. Deswegen besteht im christlichen Glauben eine permanente innere Beziehung zwischen dem „Vertrauen auf“ und dem „Glauben, dass“, wobei im „Glauben, dass“ die Bedingungen der Möglichkeit des „Vertrauens auf“ formuliert werden.⁶

Nach diesen relativ grundsätzlichen Überlegungen nun einige elementare Charakterisierungen des Glaubens:

a) Der christliche Glaube ist geschichtlich begründet.

Dieses scheint zunächst schon im Namen des christlichen Glaubens als Glaubens an Jesus als den Christus evident zu sein. Der genauere Blick erklärt sofort, dass das Handeln Gottes in Jesus Christus nicht verstanden werden kann ohne den Rekurs auf das Handeln Gottes in Israel. Diese geschichtliche Begründung hat für den christlichen Glauben eine sehr spezifische Pointe. Dieses Eingehen Gottes in die Raumzeitlichkeit der geschaffenen Welt, in die Welt unserer Erfahrung, gehört

⁵ BSLK 660, 28-42.

⁶ Vgl. Christoph Schwöbel, *God: Action and Revelation*, Kampen 1992 (*Studies in Philosophical Theology* 3), bes. 23-31.

selbst zu der Art, wie Gott ist. Es handelt sich nicht um eine Epiphanie des Göttlichen, das von dieser Epiphanie in seinem Wesen unbetroffen bleibt. Vielmehr ist das Wesen dieses Gottes seine Realisierung im Endlichen. Das Wesen des Schöpfers ist seine Manifestation im Geschöpflichen, die die spezifische Art und Weise seines Schöpferseins ausmacht. Die Versöhnung vollzieht sich nicht als das Eingreifen eines *deus ex machina* von außen, sondern vollzieht sich inmitten der unversöhnten geschichtlichen Welt. Die Vollendung geschieht durch den Gang der Geschichte. Das raumzeitliche Hervortreten Gottes ist damit geschichtlich in dem Sinne, dass es als geschichtliches Ereignis unwiederholbar ist.⁷ Das ist ein spezifisches Charakteristikum des Christentums gegenüber vielen anderen Religionen, in denen das Grundereignis der Religion, das Eintreten der Gottheit in den Lebenszusammenhang, wiederholt werden kann und sich in regelmäßigen Abständen, z.B. bei Jahresfesten, in seiner heilvollen Gegenwart repräsentiert. Der Mythos wird dann verstanden als die Geschichte der Wiederholung des Göttlichen, die alle Geschichte als einmalige Verlaufsgeschichte vergleichgültigt. In den asiatischen Religionen, in denen das Moment der mystischen Erleuchtung das Zielmoment des religiösen Lebens ist, ist deswegen der Begriff der Geschichte für die Religion nicht konstitutiv. Das Heilsereignis ist die Wiederholung der Erleuchtung und in diesem Sinn völlig zeitlos.

Die Unwiederholbarkeit des Heilsereignisses bedeutet, dass das Heilsereignis nur bezeugt werden kann. Das schafft im christlichen Glauben die Notwendigkeit, dass die Ursituation des Glaubens in einem Text zusammengefasst und im Bezug auf diesen Text die Raumzeitlichkeit des Heilsereignisses fixiert wird. Unser Umgang mit den Texten des Alten und Neuen Testaments verweist stets auf diese Unwiederholbarkeit und die Notwendigkeit des Zeugnisses. Die Geschichte des Christentums ist darum durchgängig geprägt als Überlieferungsgeschichte von Texten. Die paradigmatischen Zeugnisse allerdings müssen in ihrer authentischen Gestalt erhalten werden, und deswegen ist die Interpretation aus den Ursprachen entscheidend für das Verständnis, weil die Ursprache in ihrem ursprünglichen Zeugnischarakter als Verweis auf das Heilsgeschehen selbst schon theologische Bedeutung in sich trägt, die nicht einfach überschritten werden darf, denn diese Textformulierung des Urereignisses des Christentums im Zeugnis garantiert seine Identität. Das Christusereignis in seiner raumzeitlichen Spezifizierung ist der Grund für die Rezeption der Texte des alttestamentlichen Kanons und für die Produktion der Texte des neutestamentlichen Kanons. Aus diesem Grunde kehrt das Christentum beim Versuch seiner Identitätsvergewisserung zu diesen Texten zurück und versucht ihren Gehalt immer wieder neu zu formulieren. Dabei vollzieht sich die Vergewisserung der Wahrheit des Zeugnisses durch das Evidenzgeschehen des Heiligen

⁷ Vgl. Carl Heinz Ratschow, *Das Christentum als denkende Religion* (1963), in: Christel Keller Wentorf/Martin Repp (Hg.), *Carl Heinz Ratschow, Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie*, Berlin/New York 1986, 4–23.

Geistes, das testimonium Spiritus Sancti internum, an diesen Text-Zeugnissen. Die Selbstvergegenwärtigung Gottes im Geist vergegenwärtigt die Identität, in der er als der Gott Israels und in Jesus Christus handelte.

b) Der christliche Glaube ist geschichtlich überliefert.

Weil der Charakter des christlichen Glaubens als Zeugnis und seine spezifische Identität mit dieser Textgestalt verbunden ist, ist seine Überlieferung zunächst immer eine Textüberlieferung. Gerhard Ebelings Formel, die Kirchengeschichte sei die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, weist auf diesen Zusammenhang pointiert hin.⁸ Zugleich ist die Geschichte aber auch die Geschichte der Anwendung, der Applikation der Heiligen Schrift und der in ihr bezeugten Wahrheit des Glaubens in den jeweils neuen Situationen des Christentums. Die Überlieferungsgeschichte des christlichen Glaubens umfasst insofern die ganze Breite der zeichenfähigen Manifestationsformen des kulturellen Lebens. Der christliche Glaube kann in allen Zusammenhängen, in denen eine Zeichenüberlieferung geschieht, tradiert werden. Wir dürfen hier in keinem Fall restriktiv verfahren und diese Zeichenüberlieferung auf geschriebene Texte beschränken und diese noch einmal auf die dogmatischen Texte einschränken. Diese Texte haben Sinn im Zusammenhang der Sozialformationen, die sie hervorgebracht haben und die sich selbst in ihrer Identität und ihrer Sozialgestalt durch diese Texte definierten – im Zusammenhang der Bauten, im Zusammenhang der Institutionen, der vielfältigen zeichenfähigen Formen kulturellen Lebens, die als Überlieferungsmedien des christlichen Glaubens dienen.

c) Der christliche Glaube zeichnet sich durch einen universalen Wahrheitsanspruch aus.

Dieser universale Wahrheitsanspruch äußert sich in Formen, die für antike Religionen durchaus nicht selbstverständlich sind. Die Heidenmission ist davon das herausragendste Beispiel. Matthäus 28, 19 „... gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker“ ist zweifelsohne ein Globalisierungsprogramm, das durch den universalen Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens motiviert ist. Wegen seines Anspruchs, dass in Jesus Christus das Heil für alle Menschen als Wahrheit erschienen ist, musste diese Botschaft auch global, die Grenzen der Herkunftskulturen des Christentums transzendierend, kommuniziert werden. Damit verpflichtet der universale Wahrheitsanspruch des Christentums aber auch dazu, diesen Wahrheitsanspruch allgemein begründen zu können, d.h. in den jeweiligen besonderen Rezeptionssituationen, in denen sich die Hörerinnen und Hörer der Botschaft befinden. Deswegen wird die christliche Botschaft schnell übersetzt in die Sprachen sei-

⁸ Gerhard Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (SGV 189), Tübingen 1947.

ner Umwelt. Die Entwicklung der Sprachgeschichte, vor allem die Transformation mündlicher Sprachen und Schriftsprachen, ist in vielen Kontexten ohne die Bibelübersetzungen nicht zu denken. Das ist einer der wichtigsten Unterschiede zwischen dem Christentum und dem Islam, der seine Einheit in der einen – aus religiösen Gründen unübersetzbaren – Sprache des Qur'an hat. Im Christentum übersetzt sich der universale Wahrheitsanspruch in die jeweils spezifischen kulturellen Kommunikationsformen.

Wegen seiner Universalität beinhaltet der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens auch, dass Christinnen und Christen sich der allgemeinen Rückfrage nach der Begründung der Wahrheitsansprüche ihres Glaubens, der Forderung nach argumentativer Bewährung und Verteidigung nicht entziehen können. Wer einen universalen Wahrheitsanspruch erhebt, wird auch universal auskunfts- und rechen-schaftspflichtig. Deswegen hat das frühe Christentum sich sehr bald als eine alternative Form der Philosophie verstanden und nicht der Theologie, die als die Götterrede der Dichter oder die Legitimationstheorie des Herrscherkultes suspekt war. Der Anspruch der Apologeten, das Christentum und der christliche Glaube seien in Wirklichkeit die *vera philosophia*, macht deutlich, dass der kompromittierte Begriff der Theologie sich offensichtlich nicht eignete, um den universalen Anspruch des christlichen Glaubens zu stützen. Erst die Redefinition des Theologiebegriffs aufgrund seines christlichen Gehaltes bei Euseb, hat es dann möglich gemacht, dass dieser Theologiebegriff wieder umgekehrt auch von paganen Vertretern universalen Wahrheitsansprüche in diesem neu definierten Sinn verwendet wurde.⁹

Damit ist klar, dass der universale Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens sich nur in einer Form kommunikativer Rationalität einlösen lässt: Die Vernunft des Glaubens ist dialogisch. Sie ist dadurch ausgezeichnet, dass sie den Dialog ihrer Kommunikationsformen im Reden von Gott zurückgebunden weiß an das Reden zu Gott, an den Dialog mit Gott.

d) Der christliche Glaube setzt eine spezifische Sozialgestalt frei.

Schon nach den frühesten christlichen Zeugnissen ist die Sozialgestalt des christlichen Glaubens als Glaubensgemeinschaft bestimmt, als fortdauernde und im Wirken des Heiligen Geistes stets rekonstituierte Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn. Durch diese ausschließliche Bestimmung der Identität der Sozialgestalt des christlichen Glaubens ist zugleich ein eminent relativierender Zug gegeben. Die vermutlich antiochenische Tradition in Galater 3,28 zeigt das programmatisch: Weder religiöse oder ethnische Herkunft noch sozialer Status noch Ge-

⁹ Vgl. zur Begriffsgeschichte sowie zu den hier erörterten Fragen der theologischen Enzyklopädie meinen Artikel: Theologie, in RGG4, Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 255-306.

schlechtszugehörigkeit sind konstitutiv für diese Gemeinschaft, sondern allein die ausschließliche Bindung an Jesus Christus. Geschlecht, sozialer Status und Volkszugehörigkeit bleiben bestehen, aber sie sind aller soteriologischen Relevanz entkleidet und sind zu kulturellen Lebensformen relativiert. Sie können nicht konstitutiv sein für eine Gemeinschaft, die ihre Sozialgestalt als Glaubensgemeinschaft hat. Die Transzendierung der natürlichen und kulturellen Konstitutionsmomente menschlicher Gemeinschaft erklärt die unerhörte Mobilität des christlichen Glaubens in seiner Ausbreitungsgeschichte.

In Bezug auf diese Charakteristika des christlichen Glaubens ist der Charakter der christlichen Kirche zu verstehen; in Bezug auf diese Charakteristika des christlichen Glaubens bestimmt sich, gleichgültig in welcher Programmatik, der Charakter der wissenschaftlichen Theologie. Und so ist der für Kirche und Theologie jeweils konstitutive Rückbezug auf den christlichen Glauben die Basis ihrer Beziehung.

II. Christliche Kirche als Glaubensgemeinschaft

3. Die christliche Kirche wird dadurch konstituiert, dass Gott durch die Kommunikation des Evangeliums Glauben schenkt und Glaubensgemeinschaft schafft. Die christliche Kirche hat darum ihren spezifischen Charakter als Kommunikationsgemeinschaft des Evangeliums und als Glaubensgemeinschaft.

Die Explikation dieser These kann sehr kurz sein, denn nach evangelischem Verständnis ist die Konstitution der Kirche und die Konstitution von Kirchengemeinschaft identisch mit der Konstitution des Glaubens. Darum ist die Kirche als *creatura verbi divini* immer zugleich *congregatio vere credentium* (CA VII).

4. Die Strukturmomente des christlichen Glaubens bestimmen alle Dimensionen des Lebens der Kirche:

a) im Rückbezug auf ihren geschichtlichen Grund in der Verkündigung des Evangeliums und in der Feier der Sakramente im Gottesdienst

Im Rückbezug auf den geschichtlichen Grund des Glaubens ist die Verkündigung des Evangeliums in der christlichen Kirche verwiesen an den Text der biblischen Zeugnisse, und dieser Text wiederum erscheint in seiner Struktur als Zeugnis des Heilsereignisses selbst. Weil dieser Rückbezug auf den geschichtlichen Grund schlechthin konstitutiv ist, wird in der Feier des Heiligen Abendmahls die raumzeitliche Fixierung der Einsetzung des Abendmahls vergegenwärtigt. „Der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward, ...“ Diese Form des Rückbezugs auf den geschichtlichen Grund des Glaubens als Ursprung der christlichen Kirche ist konstitutiv für die gottesdienstlichen Vollzüge des Christentums. Nur so kann es sein, dass die

christliche Glaubensgemeinschaft sich in der gottesdienstlichen Feier auf ihre Identität bezieht, auf jenes Grundgeschehen der Selbsterschließung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist durch die Instrumentalität des menschlichen Zeugnisses. Darum gehört zum Leben der Kirche auch:

b) in der Pflege der Überlieferung als traditio evangelii, die sich als personale Bildungsgeschichte des Glaubens und als gemeinschaftliche Traditionsgeschichte dokumentiert und so die kritische und innovative Kraft der Tradition in der Kirche lebendig hält

Die Kirche ist eine Traditionsgemeinschaft. Sie lebt nur, solange ihre Traditionen weiterhin als lebendige Überlieferungen gepflegt werden. Der Kern dieser Überlieferungsgeschichte ist nach evangelischem Verständnis die *traditio evangelii*, die Weitergabe des Evangeliums in allen Zeichengestalten der Überlieferung. Dabei geht es hier nicht um eine Dialektik von Kern und Schale, wie sie Adolf von Harnack in seinem „Wesen des Christentums“ zum Darstellungsprinzip der christlichen Überlieferung macht. Vielmehr müssen alle Überlieferungsvollzüge in allen kulturellen Gestaltungsformen des Christentums immer wieder auf den Kern der *traditio evangelii* bezogen werden, auf den Basiscode der Überlieferung. Entscheidend ist, dass dieser Überlieferungsprozess sich im Ineinander zweier Dimensionen vollzieht: als personale Bildungsgeschichte des Glaubens und als gemeinschaftliche, institutionell organisierte Traditionsgeschichte. Traditionen können nur im Modus kritischer Aneignung und konstruktiver Weitergabe ihre Dynamik erhalten. Nur so wird die kritische und innovative Kraft der Tradition in der Kirche lebendig erhalten.

Die letzte Formel von der kritischen und innovativen Kraft der Tradition ist mit Bewusstsein etwas überzogen gewählt. Wir sind gewohnt, Tradition und Innovation als gegensätzliches Paar von Bewahrung und Erneuerung zu verstehen. Der Blick auf die Kirchengeschichte belehrt sehr schnell, dass alle wirksamen Erneuerungsbewegungen, alle Reformationen vom Pathos der Bewahrung des authentisch Christlichen getragen waren. Es gehört zu den Krankheitssymptomen des gegenwärtigen religiösen Fundamentalismus, ob christlicher, jüdischer oder islamischer Variante, dass es sich dabei um moderne Phänomene posttraditionaler Religion handelt. Es ist keinesfalls so, dass der Fundamentalismus als besonders traditionsbewusst einzuschätzen wäre. Vielmehr ist der Fundamentalismus ein ganz modernes Phänomen, das durch moderne Formen der Zugehörigkeit bestimmt ist. Der Fundamentalismus lebt von der frei gewählten Zugehörigkeit, er verlangt eine individuelle Entscheidung, um so dann von dem dauernden Zwang zur Wahl zu entlasten. Die Tradition wird dabei in ein reduktionistisches, von vielfachen Deplatzierungen charakterisiertes Programm kondensiert: eben die „fundamentals“, denen man als Ganzes zustimmen muss – nicht in der Form sukzessiver selektiver persönlicher Aneignung und sozialer Kommunikation, die lebendige Überlieferungs-

prozesse kennzeichnet. Tradition bewahrt die Erinnerungen an die Problemgeschichte der eigenen Überlieferung. Sie ist darum der Inbegriff der kritischen Ressourcen einer Religion.

Allerdings besteht hier eine Differenz zwischen dem römisch-katholischen und dem evangelischen Traditionsverständnis. Die römisch-katholische Kirche hat einen kumulativen Traditionsbegriff, indem die weitergehende autoritative Lehrbildung zu den schon bestehenden verbindlichen Glaubenslehren addiert wird. Damit nimmt rein quantitativ die autoritative Tradition permanent zu: der Denzinger-Hünemann wird immer dicker. Kumulative Traditionen setzen aus sich die Notwendigkeit eines autoritativen Lehramtes voraus. Welche Traditionslehre ist in dieser Traditionsmenge ausschlaggebend? Das Lehramt erhält die Funktion des „Traditionsmanagements“ und kann sie nur wahrnehmen, indem sie zu der kumulativen Traditionsmenge neue Traditionen addiert. Der evangelische Traditionsbegriff ist im Vergleich dazu ein kritischer Traditionsbegriff, in dem jeder weitere und neue Traditionsschritt zurückbezogen wird auf die Anfangssituation, auf den Grund des Glaubens, so dass die Traditionsbildung permanent an der Schrift überprüft werden muss. Deswegen beanspruchen die reformatorischen Bekenntnisschriften nichts anderes als Schriftauslegung zu sein. Die Tradition soll damit einer permanenten Selbstkritik und Selbstreinigung unterzogen und ihr Anwachsen in jedem Stadium jeweils neu kritisch überprüft werden. Diese kritische Selbstprüfung der Tradition gehört zur *traditio evangelii* konstitutiv hinzu und ist nach evangelischem Verständnis im Gottesdienst angesiedelt.

c) in der öffentlichen Vertretung der Wahrheit des Evangeliums im wechselseitigen Verhältnis von Zeugnis und Dienst

Die im universalen Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens angelegte Zeugnispraxis der Kirche umfasst die Kommunikation des Evangeliums in Zeugnis und Dienst, in der verbalen Kommunikation und im kommunikativen Handeln. Die Öffentlichkeit dieser Zeugnispraxis ist im Wahrheitsbewusstsein des christlichen Glaubens angelegt. Die Reflexion auf den Strukturwandel der Öffentlichkeit gehört insofern zentral zur Zeugnispraxis der Kirche. In der Geschichte der evangelischen Kirche ist z.B. die Verbreitung der reformatorischen Botschaft durch Flugschriften ein charakteristisches Beispiel für die Aufnahme der strukturellen Wandlungen der Öffentlichkeit in die Kommunikationspraxis der Kirche. Als weitere Beispiele ließen sich die „camp meetings“ im noch unerschlossenen amerikanischen Westen und die Treffen der Sklaven im „hush harbor“ im Amerika vor dem Bürgerkrieg nennen.

In der religiösen Situation der Zeit ist die Neueinstellung auf die Situation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus die wichtigste Herausforderung für den Verkündigungsauftrag der christlichen Kirche. Wie ist die universale Wahrheit des

christlichen Glaubens zu vertreten, wenn die Stimme der christlichen Kirche nur *eine* Stimme im Konzert der religiös-weltanschaulichen Orientierungsangebote ist – eine Stimme, die selbst wiederum in der Vielstimmigkeit der christlichen Konfessionen und Denominationen präsentiert wird? Wie kann in der Pluralisierung der Kommunikationsöffentlichkeit die Identität der christlichen Botschaft als Angebot zum Dialog präsentiert werden, weil der Dialog die Kommunikationsform ist, die in besonderer Weise die Eigenart der christlichen Glaubenskommunikation bewahrt, dass der Glaube für den Anderen nur bezeugt werden kann, aber niemals durch die Zeugnispraxis selbst gewiss gemacht werden kann?

Es gehört zu den Charakteristika der christlichen Zeugnispraxis, dass sie die verbale Kommunikation mit dem kommunikativen Handeln verbindet, das in der sozialen Praxis des christlichen Glaubens den Inhalt des christlichen Glaubens bezeugt. Diese für das Christentum seit seinen Ursprüngen charakteristische Dimension der Diakonie ist durch die Rahmenbedingungen der Gesetzgebung zur Pflegeversicherung an vielen Orten in eine prekäre Lage geraten. Der Wettbewerb kommerzieller Anbieter im Bereich der Pflege fordert den Erweis der Wirtschaftlichkeit diakonischer Arbeit. Wie kann unter diesen Bedingungen die diakonische Arbeit Zeugnispraxis für den christlichen Glauben sein? Wie unter diesen Bedingungen der spezifische Zusammenhang zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe inhaltlich prägnant praktiziert werden kann, ist eine Aufgabe, der sich kirchliche diakonische Einrichtungen mit großem Elan widmen.

d) durch die Gestaltung und Leitung des Lebens der Kirche in allen seinen Dimensionen am Maßstab des Evangeliums.

Es ist kennzeichnend für die Kirche als Glaubensgemeinschaft, dass auch die Gestaltung ihrer Organisations- und Leitungsaufgaben dem Maßstab des Evangeliums folgen muss. Ihr Selbstverständnis fordert die Kirche heraus, in der Wahrnehmung ihrer Leitungsaufgaben den Zusammenhang zwischen dem Inhalt ihrer Botschaft und den Formen ihrer Sozialorganisation transparent zu machen. Das hat zur Folge, dass es in der Kirche keine Herrschaft der technokratischen Zweckrationalität geben darf, weil jeder Zweck und jede Strategie ihn zu erreichen inhaltlich der Kritik des Evangeliums unterliegen. Diese Transparenzforderung gilt auch für die institutionellen Organisationsformen der Kirche. Diese Herausforderung anzuerkennen und sich ihr zu stellen, macht das Wesen der Kirche als Glaubensgemeinschaft aus.

5. In der abendländischen Gesellschaftsgeschichte hat sich im Prozess der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Institutionen die spezifische Struktur der Kirche herausgebildet, durch die die Kirche in das Institutionengefüge der Gesellschaft eingebunden ist. Der Kirche ist damit aufgegeben, dieses Gefüge auf der Basis ihres Selbstverständnisses zu begreifen und zu gestalten.

An dieser Stelle kann die geschichtliche und empirische Vielfalt der Institutionalisierungsformen der Kirchen nicht im einzelnen bedacht werden. Schon ein Blick in Ernst Troeltschs Klassiker „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“, die im Medium der Analyse der Soziallehren eine indirekte Geschichte der Institutionalisierungsformen des Christentums darstellt, dokumentiert die Komplexität der hier zu beobachtenden Prozesse.¹⁰ Hier kann nur an die Aufgabe erinnert werden, die sich in diesen Differenzierungsprozessen der sozialen Wirklichkeit stellt. Weil die Kirche Glaubensgemeinschaft ist, kann sie ihre sozialen Organisationsformen stets nur auf der Basis ihres Selbstverständnisses bestimmen. Diese Reflexion auf den Zusammenhang zwischen Sozialform und inhaltlicher Bestimmung des Lebens der Kirche bestimmt sowohl die Bildung des landesherrlichen Kirchentums in der Reformation, als auch die Bildung der *collegia pietatis* und die Welle der Vereinsgründungstätigkeit im 19. Jahrhundert. Auf der Basis ihres Selbstverständnisses muss sie damit aber auch ihre Positionsfunktionen innerhalb einer ausdifferenzierten Gesellschaft bestimmen. Das heißt: Nicht die Funktionsleistungen, die die Kirche erbringt, sind schon zureichend für die Begründung ihrer Existenz, sondern diese Funktionsleistungen müssen selbst noch einmal theologisch aus dem Wesen der Kirche als Glaubensgemeinschaft begriffen werden. Indem sie ihr Selbstverständnis in ihren unterschiedlichen Institutionalisierungsformen bedenkt und gestaltet, bestimmt die Kirche zugleich die Grenzen der anderen gesellschaftlichen Institutionen. In der Neuzeit ist das Nachdenken über die spezifische Rolle der Kirche im Institutionengefüge der Gesellschaft immer zugleich ein „Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ (W. v. Humboldt), was besonders an den dramatischen Grenzziehungen wie z.B. der Theologischen Erklärung von Barmen deutlich wird. Der in der faktischen Sozialgestalt der Kirche zum Ausdruck kommende Grundzug des christlichen Glaubens, eine spezifische Sozialgestalt freizusetzen, hat damit – geschichtlich gesehen – immer Auswirkungen auf das gesamte Institutionengefüge der Gesellschaft.

¹⁰ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften Bd. 1), 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922.

III. Christliche Theologie als „denkender Glaube“

6. Christliche Theologie ist im Charakter des christlichen Glaubens als eines „denkenden Glaubens“ verankert. Theologie ist die methodisch reflektierte und dialogisch vertretene Selbsterkenntnis des christlichen Glaubens im Blick auf seine Quellen, seine Geschichte, sein Wahrheitsbewusstsein und seine Handlungsorientierungen mit dem Ziel der Gestaltung der Praxis der Kirche in der Gesellschaft.

Christliche Theologie ist Arbeit am Orientierungswissen. Als Arbeit am Orientierungswissen, also an dem Wissen, das Menschen auf der Basis ihrer handlungsorientierenden Gewissheiten Orientierung im persönlichen und sozialen Leben ermöglicht, hat Theologie immer soziale Folgen – gute Theologie ebenso wie schlechte. Christliche Theologie existiert nie im Modus der reinen Theorie, sondern hat immer soziale Konsequenzen, weil die Aussagen, die sie theologisch auf der Basis des christlichen Glaubens macht, stets den Charakter handlungsorientierender Aussagen haben. Durch ihre Beziehung zur Kirche kann die christliche Theologie Verantwortung für ihre sozialen Folgen zu übernehmen. Weil die Theologie als die Denkgestalt des christlichen Glaubens auf die Sozialgestalt des christlichen Glaubens in der Kirche bezogen ist, kann sie ihre sozialen Folgen in den kirchlichen Konsequenzen theologischer Arbeit betrachten und beurteilen und ihre theologische Arbeit angesichts dieser sozialen Folgeträchtigkeit in der Kirche neu orientieren. Diese Möglichkeit hat die moderne Philosophie zum Beispiel nicht, denn die Philosophie hat keine eigene Sozialorganisation durch die ihre Einsichten in der Gesellschaft umgesetzt werden – sieht man einmal vom Feuilleton der FAZ oder der ZEIT ab. Seitdem es die antiken Seelsorgeschulen der Philosophen nicht mehr gibt, seitdem die Philosophie sich aus ihrer Dienststellung im Propädeutikum der mittelalterlichen Universität befreit hat, hat sie nur noch in Ansätzen eine Form von sozialer Repräsentanz. Das ist der große Unterschied zwischen der Theologie und der Philosophie. Das ist der Grund, warum die Theologie zu den Professionen gehört, und damit konstitutiv auf eine bestimmte Form sozialen Lebens bezogen ist. Wie die Rechtswissenschaft auf das Rechtssystem und die Medizin auf das System der Gesundheitsversorgung, so ist die Theologie auf die Kirche bezogen. Nur in ihrer Beziehung zur Kirche kann sie Verantwortung für die sozialen Folgen ihres wissenschaftlichen Betriebs übernehmen.

7. Christliche Theologie ist in allen ihren Vollzugsformen durch die Strukturmomente des christlichen Glaubens in ihrem Zusammenhang bestimmt:

a) als Schriftauslegung

Schriftauslegung ist schon lange vor (und nach!) der Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen die primäre Vollzugsform von Theologie, weil sie in der

Interpretation der biblischen Zeugnisse den geschichtlichen Grund des christlichen Glaubens und damit den Quellgrund seiner Identität und seines Wahrheitsbewusstseins immer wieder neu reflektiert.

b) als Kirchengeschichte in der Erforschung der Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens in seinen Lehrbildungen, Vergemeinschaftungsformen, institutionellen Interaktionsformen und kulturellen Gestaltungsweisen

Es ist für die Beschäftigung der Kirchengeschichte charakteristisch, dass sie die geschichtliche Wirksamkeit des Christentums in seinen unterschiedlichen Gestalten aus der Perspektive des christlichen Glaubens rekonstruiert. Das bedeutet zunächst, dass ihre Betrachtung der Geschichte der Kirche sie aus der Perspektive der geschichtlichen Akteure zu verstehen versucht, um danach zu fragen, wie ihr geschichtliches Handeln durch ihre handlungsleitenden Glaubensüberzeugungen geprägt ist. Darum gehören Theologiegeschichte als Geschichte der Lehrbildungen des christlichen Glaubens und Kirchengeschichte als die Geschichte der christlichen Vergemeinschaftungsformen, Institutionen und kulturellen Auswirkungen unter den jeweiligen Bedingungen ihrer unterschiedlichen Kontexte aufs engste zusammen. Indem die Kirchengeschichte die Geschichte aus der Perspektive der geschichtlichen Akteure und ihrer handlungsorientierenden Überzeugungen zu verstehen trachtet, leistet sie einen unerlässlichen Beitrag zur allgemeinen Geschichtswissenschaft.¹¹

c) als Systematische Theologie in der argumentativen Vertretung des Wahrheitsbewusstseins und der Handlungsorientierung des christlichen Glaubens im Gespräch mit dem Wahrheitsbewusstsein der Zeit

In der rationalen Explikation des Wahrheitsbewusstseins des christlichen Glaubens vertritt die systematische Theologie sehr spezifische, aus dem Charakter des christlichen Glaubens gefolgerte Überzeugungen über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Das zeigt sich z.B. darin, dass Gott als der Ort der Einheit der Wahrheit bestimmt wird, z.T. in der programmatischen Identitätsformel *deus est veritas*. Daraus folgt, dass alle Wahrheit letztendlich, weil sie einen gemeinsamen Grund hat, kompatibel sein muss. Alle Widersprüche, die sich zwischen Glaube und Vernunft erheben mögen, haben deswegen im Blick auf die Wahrheitsbeziehung des Glaubens und der Vernunft bestenfalls vorläufigen Charakter. Die provokanteste Auffassung, die das frühe Christentum von Anfang an in der antiken Welt vertreten hat, ist dabei die Überzeugung des christlichen Glaubens von der Fleischwerdung

¹¹ Vgl. zu der hier nur angedeuteten Problematik: Ch. Marksches, *Vergangenheit Verstehen. Einige Bemerkungen zu neueren Methodendebatten in den Geschichtswissenschaften*, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), *Verstehen über Grenzen hinweg*, MJTh XVIII, MThS 94, Marburg 2006, 23-52, sowie Ch. Marksches, *Kirchengeschichte theologisch – einige vorläufige Bemerkungen*, in: *Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen*, hg. von I. U. Dalferth (ThLZ.F.17), Leipzig 2006, 47-76.

des Logos in dem geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth. Diese Grundorientierung an der Inkarnation des Logos hat dramatische Konsequenzen. Sie impliziert, dass Erfahrungswissen, das geschichtliche, materiell vermittelte Wissen der sinnlichen Erfahrung die letztgültige Wahrheit erschließt. Diese Behauptung ist ein flagranter Verstoß gegen eine nahezu die gesamte antike Philosophie verbindende Grundüberzeugung, die darin besteht, dass die sinnlich vermittelte, historisch konkrete Erfahrungserkenntnis eine niedere Form der Erkenntnis ist, die dem Schein der Sinne verhaftet ist und keinen Zugang zum wahren Sein der Vernunftideen, der Notwendigkeit des reinen Denkens erlaubt. Ob der Weg zur reinen Erkenntnis des wahren Seins nun als Weg aus der Höhle des Scheins verstanden wird (Platon) oder die allgemeine Form in ihren Realisierungsformen im Einzelnen betrachtet wird (Aristoteles), immer ist die Ideenwelt oder das Denken des Denkens der wahre Hort der Erkenntnis. Das Christentum vollzieht eine Revolution in der antiken Erkenntnistheorie, indem es behauptet, dass der Logos, das alles Sein bestimmende Vernunftprinzip, im Fleisch erschienen ist und dass deswegen das Erfahrungswissen der Königsweg der Entdeckung der Wahrheit ist. Diese Aufwertung des Erfahrungswissens hat in der christlichen Theologie eine lange Geschichte, in der sich diese Glaubenseinsicht gegenüber ihren aus der Philosophie entlehnten Entfaltungsformen immer wieder neu emanzipieren musste. In der Neuzeit wird diese Glaubensüberzeugung, die bei Luther auf die knappe Formel „*experientia facit theologum*“ gebracht werden konnte, ein wichtiger Faktor im Siegeszug der empirischen Wissenschaft. Auf der Basis des christlichen Glaubens wird die Erfahrung zum Ort der Erschließung der Wahrheit und damit zum Maßstab für die Beurteilung der Vernunftferfahrung.

Im Horizont der Glaubenserfahrung wird die christliche Theologie in ihrem Vernunftverständnis der Vernunft gegenüber kritisch. Sie reflektiert die Erfahrung, die die Vernunft mit sich selbst macht. Diese Reflexion der Selbsterfahrung der Vernunft erweist für die reformatorische Theologie, dass sie nicht Herrin ist im eigenen Haus. Die Vernunft ist nicht in der Lage als Legislatorin des Willens zu funktionieren, und der Wille ist nicht in der Lage, dem menschlichen Herzen Orientierung zu weisen. Vielmehr ist es so, dass der Wille dorthin folgt, wohin das Herz steuert, und die Vernunft das legitimiert, was den Willen in der vom Herzen gewiesenen Richtung als Orientierung des Handelns antreibt. Das ist der Grundzug von Luthers und Melancthons Vernunftkritik. Die Vernunft ist immer schon abhängig von einem vorher gegebenen affektiv besetzten Wirklichkeitsverständnis, das durch das bestimmt ist, woran sich das Herz hängt. Auch die Vernunft ist wie der Wille durch die Grundbeziehung des Herzens bestimmt. Mit dieser Vernunftkritik setzt sich die systematische Theologie zugleich der Kritik durch die Vernunft aus, der sie allerdings standhalten muss, denn auf Grund der Verfassung des christlichen Glaubens als eines denkenden Glaubens kann sie von der Vernunft nicht lassen und sich nicht in eine sturmfreie Zone frommer Irrationalität zurückziehen.

d) als Praktische Theologie in der Reflexion der Gestaltung der Praxis des Glaubens in der Kirche und die Leitung der Kirche durch die Amtsträger der Kirche im Zusammenhang der Gesellschaft.

Aufgrund der konstitutiven Beziehung des christlichen Glaubens auf die Kirche als Glaubensgemeinschaft war die Beziehung zur Praxis der Kirche als die Gestaltung der Praxis des Glaubens in der Kirche und die Leitung der Kirche in der Geschichte der Theologie direkt oder indirekt schon immer der Zielpunkt der theologischen Arbeit. Jedoch ist die Praktische Theologie als Fach erst im Laufe des 19. Jahrhunderts aus der Integration der Anleitung zur kirchlichen Amtstätigkeit in den einzelnen Praxisbereichen entstanden. In der programmatischen Konzeption der Praktischen Theologie von Carl Immanuel Nitzsch ist die Beziehung zwischen der Kirche und der Theologie in der Praktischen Theologie am ausgeprägtesten, weil sie sich auf die Kirche nicht nur als Gegenstand der Reflexion, sondern auch als „actuoses Subject“ bezieht. Die in den grundlegenden Strukturelementen begründeten Aspekte der christlichen Theologie werden so auf die Gestaltung der kirchlichen Praxis bezogen und gewinnen damit eine einheitliche Zielrichtung. Theologie als „denkender Glaube“ in seinen Gestalten als Schriftauslegung, als Kirchengeschichte und als Systematische Theologie wird so auf die Gestaltung der Praxis der Kirche als Glaubensgemeinschaft bezogen – im Zusammenspiel zwischen den kirchlichen Amtsträgerinnen und Amtsträgern und der Gemeinde des allgemeinen Priestertums der Glaubenden oder, wie Nitzsch es formulierte, zwischen dem „positiven Clerus“ und dem „natürlichen Clerus“. Die unterschiedlichen Teilkompetenzen der christlichen Theologie, die in den Grundaspekten des christlichen Glaubens begründet sind, werden so als theologische Gesamtkompetenz auf die Praxis der Kirche als Glaubensgemeinschaft bezogen. In der Praktischen Theologie ist insofern die direkte Schnittstelle zwischen der wissenschaftlichen Theologie und der kirchlichen Praxis. Diese Schnittstelle stellt keine Einbahnstraße in der Vermittlung wissenschaftlicher Kompetenz an die kirchliche Praxis dar, sondern beinhaltet auch die wissenschaftliche Wahrnehmung der Praxis der Kirche in ihren unterschiedlichen Handlungsfeldern, deren Ergebnisse als Problemstellungen in die einzelnen Disziplinen der wissenschaftlichen Theologie zurückgespielt werden. In der Praktischen Theologie vollzieht sich darum die wechselseitige Vermittlung zwischen der Theologie als „denkendem Glauben“ und der Praxis der Kirche als Glaubensgemeinschaft.

8. *In der Geschichte der Bildungsinstitutionen des Abendlandes hat die christliche Theologie zur Gründung der Universitäten entscheidend beigetragen. Die Idee der Universität verbindet die Bildung der Leitungspersonen in gesellschaftlichen Handlungsfeldern mit dem Gedanken der Freiheit der Wissenschaft, die in der Wahrheitsverpflichtung der Wissenschaft begründet ist. Für die Theologie gelten uneingeschränkt die für alle Wissenschaft geltenden Forderungen der methodischen Transparenz wissenschaftlicher Arbeit und ihrer prinzipiellen öffentlichen Verantwortung.*

Die christliche Theologie ist aus der Gründungsgeschichte der europäischen Universität nicht herauszudeklinieren. Sie wäre darum schlecht beraten, in einer Institution, die sie doch selbst mitbegründet hat, einen permanenten Sonderstatus zu reklamieren. Der Gedanke der Universität, dass die Ausbildung der gesellschaftlichen Führungseliten an die Wahrheitsverpflichtung des menschlichen Geistes und die methodische Überprüfbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnisarbeit zu binden ist, ist ein Begründungselement der Universität, das theologisch verankert ist. Die Wahrheitsverpflichtung der Wissenschaft transzendiert und bindet ihre gesellschaftliche Funktionsleistungen. Nur durch diese unbedingte Wahrheitsverpflichtung ist die Freiheit von Forschung und Lehre gegenüber allen gesellschaftlichen, vor allem gegenüber allen ökonomischen Nutzungsinteressen zu begründen. Die gesellschaftliche Verantwortung der Universität besteht keinesfalls im Nachweis der utilitaristischen Effizienz ihrer Forschung und Lehre im Sinne ihrer ökonomischen Nutzbarkeit, sondern gerade auch in der Kritik dieser ökonomischen Funktionalisierung und eben gerade darin kann der höchste Nutzen der Wissenschaft, gerade auch der Theologie, für die Gesellschaft bestehen.

Die Stellung der Theologie als Wissenschaft ist im Prozess der Emanzipation der Wissenschaften von der Theologie in der Neuzeit immer wieder umstritten gewesen. Dieser Prozess vollzog sich nicht als eine friedliche Ausdifferenzierung der Wissenschaften, sondern war stets verbunden mit dem Anspruch der neu emanzipierten Wissenschaften, das Regiment im Hause der Wissenschaften zu übernehmen und die Theologie in ihrer Funktion als Arbeit am Orientierungswissen, in dem wissenschaftliche Erkenntnis auf die Fragen von Recht und Herrschaft, auf die Fragen der Ökonomie und auf die Probleme der Bildung bezogen werden, abzulösen. Die gegenwärtige wissenschaftstheoretische Diskussion hat sich, vor allem unter dem Einfluss der Wissenschaftsgeschichte, von einer normativen Definition der Wissenschaft weg bewegt, die etwa die Debatten um die Möglichkeit einer Einheitswissenschaft von Leibniz' Zeit angefangen bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts im Logischen Positivismus bewegt hat. Heute versucht man deskriptiv zu rekonstruieren, wie Wissenschaft eigentlich praktiziert wird. Dabei zeigt sich, dass die Wissenschaften – gerade die Naturwissenschaften! – zutiefst geschichtlich geprägt sind und in ihrer Geschichte Stadien der Redefinition gerade ihrer (als überzeitlich reklamierten) Wissenschaftsideale durchlaufen. Lorraine Daston hat

das in der schönen Metapher der Biographie der Athene auf den Punkt¹² gebracht. Insgesamt zeigt sich, dass für den praktischen Betrieb von Wissenschaft ihre Institutionen und Kommunikationssysteme von ausschlaggebender Bedeutung sind: ein regelmäßiges, durch Prüfungsordnungen und Gegenstandskataloge geregeltes Lehrangebot, Bibliotheken, Zeitschriften, ein Rezensionswesen, Kongresse usw. Hier zeigt sich die Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft an ihrer methodischen Transparenz, an ihrer Auskunftsfähigkeit über ihre eigene Tätigkeit gegenüber den anderen Disziplinen an der Universität und gegenüber der außeruniversitären Öffentlichkeit. In diesem Sinn gehört die wissenschaftliche Theologie nicht nur als Untermieter in das Haus der Wissenschaften.

Zugleich hat die wissenschaftsgeschichtliche und wissenschaftstheoretische Selbstaufklärung der Wissenschaften gezeigt, dass ihre wissenschaftliche Praxis keinesfalls allein von „rein“ wissenschaftlichen Fragestellungen bestimmt ist, sondern sich stets im Horizont von religiösen und weltanschaulichen Basisannahmen bewegt, die im Prozess der Wissenschaft häufig aber nicht explizit diskutiert werden. Inwieweit ist die gegenwärtige molekularbiologische Forschung vor allem im Bereich der Genforschung von Idealen der Perfektibilität des Menschseins motiviert, die gar nicht „wissenschaftlich“ sind, sondern religiösen und weltanschaulichen Perfektionierungsidealen entsprechen?¹³ Die Idealisierung der „Werturteilsfreiheit“, einst im berechtigten Protest gegen die „Katheders-Propheten“ ins Feld geführt, hat diese religiöse und weltanschauliche Konditionierung „wertfreier“ Wissenschaft häufig verdeckt. Hier ist eine besondere Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie an der Universität zu sehen, weil sie als Arbeit am Orientierungswissen die religiösen und weltanschaulichen Grundorientierungen, die in anderen Wissenschaften implizit vorausgesetzt werden, explizit diskutiert. Wissenschaftliche Theologie an der Universität hat darum die Aufgabe, Forum eines institutionalisierten Dauerdialogs über die weltanschaulichen und religiösen Basisorientierungen der Wissenschaften zu sein. Sie kann diese Aufgabe am besten wahrnehmen, wenn sie diese Aufklärungsaufgabe an sich selbst vollzieht und so ihre religiösen Basisorientierungen, ihre Beziehung zum christlichen Glauben, in ihrer Bedeutung für ihre wissenschaftliche Praxis transparent macht. Diese doppelte Transparenz, methodische Transparenz und die Transparenz der Wertorientierungen von Wissenschaft, ist eine Grundbedingung der Arbeit der Wissenschaften, zu der die Theologie einen wichtigen Beitrag leisten kann und soll.

12 Lorraine Daston, *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*, Frankfurt 2. Aufl. 2003. Vgl. darin vor allem die Einleitung: *Die Biographie der Athene oder Eine Geschichte der Rationalität*, a.a.O., 7–28.

13 Auf diese Dimension der aktuellen Debatten hat schon früh das Buch des amerikanischen Molekularbiologen Lee M. Silver, *Remaking Eden*, New York 1997, aufmerksam gemacht.

IV. Verantwortung der wissenschaftlichen Theologie für die Kirche – Verantwortung der Kirche für die wissenschaftliche Theologie

9. Wissenschaftliche Theologie nimmt ihre Verantwortung für die Kirche als Professionswissenschaft wahr, indem sie ihre wissenschaftliche Tätigkeit als Theorie für die Praxis auf die Praxis der Kirche bezieht und sie dem Test der Tauglichkeit für die kirchliche Praxis bewusst aussetzt.

Die wissenschaftliche Theologie hat in der für sie konstitutiven Rückbeziehung auf den christlichen Glauben und damit auch auf die christliche Kirche als Glaubensgemeinschaft die Chance, eine Theorie aus der Praxis für die Praxis zu sein. Ihr Praxisbezug wäre dann kein nachträglicher Applikationstest ihrer wissenschaftlichen Ergebnisse, sondern schon für den Gegenstand der wissenschaftlichen Arbeit der Theologie konstitutiv. Es ist die Praxis des christlichen Glaubens in der Kirche, die die Fragen der theologischen Theorie überhaupt erst aufwirft. Wenn sie diese konstitutive Praxisbeziehung übersieht, ist die wissenschaftliche Theologie in der Gefahr sich nur auf die Interpretationsgeschichte der Praxis des christlichen Glaubens zu beziehen und damit auf Fragen zu antworten, die in der Praxis niemals gestellt worden sind. Theologie ist wie die Medizin und die Rechtswissenschaft eine Professionswissenschaft und muss darum ihre wissenschaftliche Tätigkeit als berufsfeldbezogene Tätigkeit gestalten.¹⁴

Die im sog. Bologna-Prozess angestrebte Umstellung der universitären Studiengänge und -abschlüsse gibt hier Anlass zu ernststen Rückfragen, vor allem angesichts der Tatsache, dass die angestrebte Reform nach allen bisherigen Erfahrungen nichts zu den durchaus richtigen Zielsetzungen der Schaffung eines europäischen Forschungs- und Studienraums mit hoher Mobilität der Studierenden und umfassender wechselseitiger Anerkennung der Studienleistungen beitragen wird. Wird der Bachelor-Abschluss zum akademischen Standardabschluss, wird die Berufsfeldbezogenheit des universitären Studiums aufgehoben. Es ist darum höchst signifikant, dass sich gerade die Professionswissenschaften (Rechtswissenschaft, Medizin und Theologie, sowie die lehrerbildenden Studiengänge) der alten „höheren Fakultäten“ gegen die Reform energisch zur Wehr setzen. Provokativ gefragt: Bedeutet die Universitätsreform im Bologna-Prozess, dass die gesamte Universität in eine Artistenfakultät verwandelt werden soll? Zudem ist nicht zu übersehen, dass die Reformmaßnahmen des Bologna-Prozesses vor allem arbeitsmarktpolitische Folgen haben. Im angloamerikanischen Universitätssystem, werden die Absolventen von BA und BSc Studiengängen auf den großen Markt des „graduate recruitment“ entlassen und finden dort Berufstätigkeiten, die sehr häufig mit ihren Studiengängen gar

¹⁴ Die Diskussion über die Theologie als Professionswissenschaft ist durch Isolde Karles professionssoziologische Bestimmung des Pfarrberufs erneut belebt worden, vgl. Isolde Karle, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, 2. Aufl. Gütersloh 2001.

nichts zu tun haben. Die professionelle Ausbildung erfolgt in der Berufstätigkeit als „in service training“. Konsequenterweise ist es dann weniger interessant, *was* studiert wurde, sondern *wo* studiert wurde. Die Elite-Institutionen, meist ganz oder zu einem großen Teil privat finanziert, werden so durch die Dynamik des Arbeitsmarkts zu den privilegierten Bildungsinstitutionen. Demgegenüber ist die Ausrichtung auf berufsqualifizierende Abschlüsse der Grundgedanke des deutschen Bildungssystems. Erfolgt die Umstellung auf ein konsekutive BA/MA Abschluss-Struktur, wird es keine arbeitslosen Juristen, Medizinerinnen oder Theologen, keine arbeitslosen Diplom-Physiker oder Diplom-Chemikerinnen mehr geben, sondern nur graduates auf dem Markt des „graduate recruitment“. Gehört das zu den politischen Zielen des Bologna-Prozesses?

Für die Theologie kann diese Entwicklung sich noch als zusätzlich problematisch erweisen, denn der für sie konstitutive Bezug auf den christlichen Glauben gewinnt für sie Gestalt in dem Bezug ihrer universitären Bildung auf die Glaubensgemeinschaft der Kirche. Die konstitutive Beziehung der wissenschaftlichen Theologie auf den christlichen Glauben manifestiert sich in der ihre unterschiedlichen Kompetenzen integrierenden Beziehung auf die Amtstätigkeit in der Praxis der Kirche oder der Schule. Schleiermacher hat diese Konsequenz klar gesehen: „Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besitzen werden, hören auf, theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören.“¹⁵ In der Pflege ihrer Beziehung als Professionswissenschaft auf die kirchliche Praxis, die in der konstitutiven Beziehung beider, der wissenschaftlichen Theologie wie der christlichen Kirche, auf den christlichen Glauben begründet ist, erhält die wissenschaftliche Theologie zugleich ihre Integrität als wissenschaftliche Disziplin.

Wissenschaftliche Theologie nimmt ihre Verantwortung für die Kirche wahr:

a) in der Ausrichtung ihrer Tätigkeit an den staatlichen Bildungsinstitutionen auf die wissenschaftliche Bildung von Pfarrerinnen und Pfarrern, Lehrern und Lehrerinnen

Die Tatsache, dass sich die wissenschaftliche Bildung für die Amtstätigkeit von Pfarrern und Pfarrerinnen in der Kirche an staatlichen Universitäten vollzieht, die in den deutschsprachigen Ländern ein zentrales Element der staatskirchenrechtlichen Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche ist, ist in ihrer Bedeutung für Theologie und Kirche kaum zu unterschätzen. Durch diese Regelung besteht die Kirche darauf, dass sich die wissenschaftliche Bildung ihrer Geistlichkeit an öffentlichen staatlichen Bildungseinrichtungen vollzieht und damit nach den Kriterien und Standards von wissenschaftlicher Forschung und Lehre in der Universität. Der

¹⁵ F. Schleiermacher, Kurze Darstellung (Anm. 2), §6, 3.

interdisziplinäre wissenschaftliche Diskurs wird damit als notwendiges Bildungselement von Theologinnen und Theologen im Dienst der Kirche gesehen. Es gibt somit für die wissenschaftliche Bildung von Pfarrern und Pfarrerinnen keine Ermäßigung der wissenschaftlichen Standards durch die Ausrichtung auf die Praxis der Kirche. Der „Verzicht“ der Kirche auf eigene „wissenschaftliche“ Bildung ihrer Amtsträgerinnen und Amtsträger in kirchlicher Regie erweist sich so als „Gewinn“ ihrer Initiation in die wissenschaftliche Arbeit und den öffentlichen Diskurs der Wissenschaften. Die Bildung der Pfarrer und Pfarrerinnen an öffentlichen staatlichen Institutionen entspricht dem Öffentlichkeitsauftrag der kirchlichen Zeugnispraxis in allen ihren Dimensionen. Darin dokumentiert sich zugleich das Zutrauen, dass die Grundgehalte des christlichen Glaubens, die in der wissenschaftlichen Theologie bearbeitet werden, die kritische Untersuchung nach den Kriterien der Wissenschaft an öffentlichen Universitäten nicht nur „verkräften“, sondern sogar fordern: sie dokumentiert den Charakter des christlichen Glaubens als eines denkenden Glaubens und profiliert die christliche Kirche als Gemeinschaft eines kommunikationsfähigen, argumentationsfähigen öffentlichen Glaubens. Praktischer Ausdruck dieses Zutrauens ist das Zusammenwirken von wissenschaftlicher Theologie und Kirche bei den kirchlichen Dienstprüfungen.

An dieser Stelle wird die Wechselbeziehung der wissenschaftlichen Theologie zu ihren drei „Öffentlichkeiten“ deutlich, die zuerst David Tracy in seinem Buch „The Analogical Imagination“ beschrieben hat.¹⁶ Nach Tracy bezieht sich die Theologie auf ihre Öffentlichkeiten in der Kirche, der Universität und der Gesellschaft. Aber das sind – das ist in Weiterführung Tracys Beschreibung zu sagen – nicht drei separate Bereiche. Durch ihre Beziehung zur Kirche bezieht sich Theologie auch auf die Gesellschaft, weil die sozialen Folgen ihres Theologietreibens in der Kirche die Gesellschaft unmittelbar beeinflussen, in anderer Weise als durch ihre Integration in den Zusammenhang der Universität, die selbst wiederum im gesellschaftlichen Institutionengefüge einen anderen Platz als die Kirche einnimmt. Es sind jeweils alle möglichen Permutationen dieser vier Größen zu betrachten. Insofern bezieht sich die Kirche durch ihre Beziehung zur wissenschaftlichen Theologie auch auf die Universität als ganze, den Diskursraum der Wissenschaft, und so noch einmal in anderer Weise auf die gesellschaftliche Wirklichkeit als durch ihre eigene Praxis als Kirche in der Gesellschaft.

Diese unterschiedlichen Dimensionen kommen zusammen in der Person der Pfarrerin oder des Lehrers, weil der Bildungsprozess der wissenschaftlichen Theologie nicht nur die Aneignung und Einübung unterschiedlicher in den einzelnen theologischen Disziplinen angesiedelter Kompetenzen vermittelt, sondern diese Kompetenzvermittlung und -aneignung sich jeweils im Modus der Bildung der Person voll-

¹⁶ David F. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

zieht. Durch die Grundbeziehung der wissenschaftlichen Theologie auf den christlichen Glauben sind die in der Theologie vermittelten und angeeigneten Kenntnisse und Kompetenzen stets nur im Modus der selbst-involvierenden reflektierenden Bildung – bei Lehrenden wie bei Studierenden – gegeben.

b) in der Teilnahme an der Kirchenleitung

Die Teilnahme von Vertretern und Vertreterinnen der wissenschaftlichen Theologie an den Beratungs- und Beschlussfassungsgremien der Kirche, ob als Mitglieder von Synoden, von theologischen Ausschüssen oder in den unterschiedlichen Kammern der EKD, dokumentieren die Beteiligung der wissenschaftlichen Theologie an den Aufgaben der Kirchenleitung. Dadurch wird einerseits dokumentiert, dass sich in der evangelischen Kirche die Kirchenleitung durch Lehre vollzieht – *sine vi humana, sed verbo* (CAXXVIII) – und sich die Entscheidungsfindung deswegen auch dem Test der wissenschaftlich informierten Diskussion und argumentativen theologischen Begründung aussetzt; andererseits dokumentiert sich darin zugleich, dass auch die wissenschaftliche Theologie sich dem Test der Tauglichkeit ihrer wissenschaftlichen Arbeit für die Entscheidungsprozesse der Kirchenleitung aussetzt – und dadurch entscheidende Auskünfte für die Effizienz ihres akademischen Betriebs erhält.

c) in der reflektierenden Begleitung der kirchlichen Praxis

Diese reflektierende – also wissenschaftlich theologisch geschulte – Begleitung der kirchlichen Praxis ist zunächst von denen, die in der kirchlichen Praxis stehen, selbst gefordert. Die wissenschaftliche Bildung sollte dabei als Fähigkeit fungieren können, zur eigenen Praxis in kritisch-reflektierende Distanz treten zu können, um sich dann wieder reflektiert-engagiert der Praxis zuzuwenden. Um diese reflektierende Distanz zu ermöglichen, ist es notwendig, dass die wissenschaftliche Theologie gerade nicht verwertbare Praxisschablonen für alle wirklichen Praxissituationen bereitstellt: die griffige Exegese zur Predigtvorbereitung; zwölf Schritte zum erfolgreichen Konfirmationsunterricht; Kernaussagen reformatorischer Theologie für den Reformationsgottesdienst (nebst einer von der Kirchengeschichte zu erarbeitenden Theatereinlage als Junker Jörg samt Tintenfasswurf), die Liste ließe sich fortsetzen... Vielmehr geht es darum, dass wissenschaftlich-theologische Bildung in die Lage versetzt, die eigene Praxis kritisch zu unterbrechen und Kriterien einer guten Praxis zu reflektieren, um eine an den Praxismöglichkeiten, die die theologische Theorie erschließt, reflektierte Praxis engagiert zu vertreten. Es ist wahrscheinlich so, dass nichts die Situation von Pfarrerinnen und Pfarrern gegenwärtig so prägt wie die Inflation der Ansprüche. Nachdem die relativ stabile Rollenerwartung, die das Pfarramt zumindest in einigen Bereichen noch vor vierzig Jahren charakterisierte,

die, wenn ich recht sehe, eine positive Einschätzung der akademischen Bildung einschloss („... das muss man schließlich studiert haben“), nicht mehr besteht, ist an ihre Stelle nicht eine neu konturierte Bestimmung der Pfarrerrolle getreten, sondern die Inflation von Ansprüchen, von denen erwartet wird, dass sich der Pfarrer oder die Pfarrerin daran anpasst. Hier sollte die wissenschaftlich-theologische Bildung die Möglichkeit geben, Anspruchsszenarien kritisch zu reflektieren, sie zum kirchlichen Auftrag konstruktiv in Beziehung zu setzen, dadurch zur Konzentration im Pfarrberuf beizutragen und so dann auf der Basis theologischer Kompetenz den Umgang mit ihnen zu gestalten. So wie die wissenschaftliche Theologie und keine andere Wissenschaft die Steuertheorie kirchlicher Praxis ist, so sollte sie Pfarrerinnen und Pfarrern Instrumente zur Selbststeuerung ihrer Praxis an die Hand geben.

Dazu wäre es erforderlich, dass die „Leistung“ der wissenschaftlichen Theologie für die Kirche im theologischen Bildungsgang nicht mit der ersten theologischen Dienstprüfung abgeschlossen ist. Vielmehr wäre es dringend wünschenswert, wenn alle drei Phasen der Bildung im Pfarrdienst oder im Schuldienst – akademische Bildung, Vikariats- bzw. Referendariatsausbildung, theologische Fortbildung – in integrierter Kooperation von wissenschaftlicher Theologie und Kirche gestaltet würde. Auf diese Weise kann die theologische Reflexion der eigenen Praxis durch die, die in der Praxis stehen, ergänzt werden durch den Austausch mit anderen, die in analogen Situationen sind und durch das Gespräch mit der wissenschaftlichen Theologie. Weder die kirchliche Praxis noch die wissenschaftliche Theologie sind vor „Betriebsblindheit“ geschützt. Aufbrechen lässt sie sich für beide Seiten am besten, wenn sich im Gespräch Gelegenheiten eröffnen, die Blindheit verursachende Fixierung des eigenen Blicks zu lockern und wieder Übersicht und Weite des Ausblicks zu gewinnen.

d) in der Mitwirkung an der theologischen Bildung der christlichen Gemeinden

In diesem Bereich eröffnen sich vielfältige Möglichkeiten, wie die wissenschaftliche Theologie ihre Verantwortung für die Kirche wahrnehmen kann. Eine sei hier besonders hervorgehoben. In der religiös-pluralistischen Situation der Gegenwart steigt das Bedürfnis nach qualifizierter Interpretation der religiösen Situation – in der wissenschaftlichen Theologie wie auf allen Ebenen kirchlichen Lebens. Es ist für die wissenschaftliche Theologie entscheidend, dass sie die Interpretationskompetenz in Sachen Religion nicht einfach an die Religionswissenschaft delegiert, sondern – in Kooperation mit der Religionswissenschaft – auch selbstständig wahrnimmt. Der Vorteil der christlich-theologischen Interpretation besteht in der Deutung der religiösen Situation der Zeit aus einer explizit religiösen Perspektive, der bestimmten Perspektive des christlichen Glaubens, die somit auch in den Dialog mit anderen religiösen Perspektiven eintreten kann, weil sie von ihnen als religiöse

Perspektive respektiert wird.¹⁷ Zu dieser Fragestellung haben alle theologischen Disziplinen entscheidendes beizutragen. Aus der Perspektive des Alten Testaments gewinnt im Zusammenhang der Religionsgeschichte der altorientalischen Welt die Frage, ob der Monotheismus durch die „mosaische Unterscheidung“¹⁸ tendenziell zur Gewaltbereitschaft neigt, schnell Konkretion – auch im Aufweis der theologischen Lernprozesse im Umgang mit dem Thema Gewalt, der Gewalt Gottes und der Menschen. Das Neue Testament bietet im Kontext der hellenistischen Religionsgeschichte vielfältige Beispiele von „Verstehen über Grenzen hinweg“¹⁹ und zugleich die Möglichkeit der reflektierenden Zurückgewinnung von paradigmatischen Mustern christlicher Identitätsdefinition in einem pluralistischen Milieu. Ebenso bietet die Kirchengeschichte Chancen zur Wahrnehmung christlicher Identität in einem religiös pluralistischen Kontext – immerhin erfolgte die dogmatische Profilierung des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens im Kontext hypertropher pluralistischer Religiositäten des antiken Mittelmeerraums – und zugleich auch die Wiedergewinnung der komplexen Geschichte der interreligiösen Beziehungen, die die Geschichte des Christentums als historische Bildungsgeschichte bereit hält. Für die systematische Theologie stellt sich die Herausforderung, die Vertretung des Wahrheitsbewusstseins und der Handlungsorientierung des christlichen Glaubens in einer Situation zu reflektieren, in der die Strittigkeit des Wahrheitsanspruches des christlichen Glaubens sich nicht primär im Kontext der Geschichte des neuzeitlichen Atheismus stellt, sondern in seiner Bestreitung durch andere, Wahrheit beanspruchende religiöse Interpretationsperspektiven und im Hinblick auf die christlichen Grundlagen religiöser Toleranz und der Möglichkeit von interreligiösem Dialog und interreligiöser Kooperation. In ihrer konkreten Reflexion auf die Handlungsperspektiven der Kirche in der Situation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus in ihren unterschiedlichen Handlungsfeldern, sei es in der Poimenik, der Homiletik, der Liturgik, der Religionspädagogik oder der Kybernetik, führt die Reflexion der Praktischen Theologie hinüber zur Gestaltung kirchlicher Praxis. Dabei erweist sich diese Beteiligung der wissenschaftlichen Theologie an der Bildungsarbeit der Kirche nicht als einseitiger Vermittlungsprozess akademisch gewonnener Einsichten. Vielmehr ist die Begegnung mit der Lebenswelt der christlichen Gemeinden in ihren unterschiedlichen Kontexten für die wissenschaftliche Theologie selbst eine Bildungsgelegenheit, die konkreten Lebenssituationen von Christen und Christinnen in der Situation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus wahrzunehmen und als Anlässe wissenschaftlicher Reflexion aufzunehmen.

17 Vgl. dazu Christoph Schwöbel, *Christlicher Glaube im Pluralismus, Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003, und den Aufsatz: *Wiederverzauberung der Welt? Die Transendenzen der Kultur und die Transzendenz Gottes*, in: *Gott in der Kultur. Moderne Transzendenzerfahrungen und die Theologie*, hg. von Christof Gestrich und Thomas Wabel, Berlin 2006, 58–86.

18 Vgl. Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003.

19 Vgl. Michael Wolter, *Verstehen über Grenzen hinweg nach dem Neuen Testament*, in: *Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Verstehen über Grenzen hinweg*, MJTh XVIII, MThS 94, Marburg 2006, 53–82.

10. Die Kirche nimmt ihre Verantwortung für die Theologie so wahr, dass sie als Glaubensgemeinschaft eine Kultur des Glaubens pflegt, in der auch der Glaube von Theologinnen und Theologen entstehen und gestaltet werden kann. Die Kirche als Glaubensgemeinschaft ist damit eine notwendige Bedingung für die Existenz der Theologie als der Praxis des denkenden Glaubens. Um diese Wechselbeziehung zu erhalten, nimmt sie ihre Verantwortung für die Theologie wahr, indem sie dazu beiträgt, die wissenschaftliche Theologie in ihrer institutionellen Verankerung in den staatlichen Bildungsinstitutionen zu bewahren, damit sie sie als ihr kritisches Gegenüber in Anspruch nehmen kann:

- a) in der Bewahrung und Weiterentwicklung einer wissenschaftlichen Bildung ihrer Amtsträger,
- b) im Vollzug der Kirchenleitung durch theologische Reflexion im Gespräch mit der wissenschaftlichen Theologie an der Universität,
- c) in der reflektierenden Begleitung der wissenschaftlichen Praxis der Theologie an der Universität,
- d) in der Mitwirkung an der kirchlichen Bildung der wissenschaftliche Theologie Betreibenden durch ihre Einbeziehung in die Bildungsarbeit der Kirche.

Wird, wie in der Überschrift zu diesem Abschnitt formuliert, Verantwortung wechselseitig wahrgenommen, als Verantwortung der Theologie für die Kirche und als Verantwortung der Kirche für die wissenschaftliche Theologie, und wird diese Verantwortung in Bezug auf dieselben Verantwortungsbereiche wahrgenommen (wie in These 9 und 10 formuliert) erübrigt es sich an dieser Stelle, die komplementäre Verantwortung der Kirche für die wissenschaftliche Theologie noch einmal auszuführen – abgesehen von dem wichtigen Hinweis, dass diese Verantwortung im Rahmen der *staatskirchenrechtlichen* Regelungen der Beziehung zwischen der Kirche und den theologischen Fakultäten wahrgenommen werden kann und muss. Die der Kirche dabei eingeräumten qualifizierten Mitwirkungsrechte am Betrieb der theologischen Wissenschaft sind Gelegenheiten zur Wahrnehmung kirchlicher Verantwortung für die wissenschaftliche Theologie. Sie erweisen sich zudem zunehmend für die theologischen Fakultäten in einer Zeit drastischer Kürzungen im Wissenschaftsbetrieb als wirksame Hilfe – im schlimmsten Fall als Streichungshindernisse, im besten Fall als Bestandsgarantien. Das ist besonders dann gegeben, wenn die theologischen Fakultäten im Verfassungsleben der Landeskirchen als eigenständige Größen Berücksichtigung finden – wie z.B. in §133a der Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden. Dabei ist stets zu beachten, dass diese Rechtsbestimmungen als Rahmen für die konkrete Wahrnehmung wechselseitiger Verantwortung fungieren sollen. Dadurch wird deutlich, dass die gegenseitige Verant-

wortung von wissenschaftlicher Theologie und Kirche kein kompensatorisches Verhältnis ist. Vielmehr sollte gelten:

11. Die konkrete Gestalt dieser gegenseitigen Verantwortung ist die wechselseitige Inanspruchnahme von wissenschaftlicher Theologie und Kirche.

Mit den so spezifizierten „Leistungen“ der wissenschaftlichen Theologie für die Kirche, die in ihrer gemeinsamen Begründung im christlichen Glauben verankert sind, erschöpft sich allerdings das Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und Kirche nicht. Vielmehr transzendiert der Gewinn dieses Verhältnisses gegenseitiger Verantwortung alles, was als Leistung zu verstehen wäre:

*12. Am meisten leistet die wissenschaftliche Theologie für die Kirche, wenn sie der Kirche nicht nur nützt (im Sinne eines *uti theologia*), sondern in der Kirche Lust an der Theologie, also Genuss der Theologie (im Sinne eines *frui theologia*) weckt.*

Ertrag der Konsultation aus Sicht der wissenschaftlichen Theologie

Christian Grethlein

Die XIV. Konsultation „Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie“ führte zwei Personengruppen zusammen, deren Organisationen sich einigen ersten Herausforderungen gegenübersehen. Interessanterweise tauchten jedoch hier wichtige Stichworte wie Ökonomisierung und Pluralisierung lange Zeit nicht, und dann eher am Rande durch Fragen aus dem Plenum eingespielt auf.

Die Arbeit am Thema „Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie“ vollzog sich nach dem Programm in vier Schritten:

Zwei Referenten, die weder in Kirchenleitung noch in wissenschaftlicher Theologie (hauptberuflich) tätig sind, boten zu zwei wichtigen Aspekten des Themas eine Außensicht:

Volker Gerhardt entfaltete – angeregt durch Papst Benedikts Vorlesung in Regensburg – eine philosophische Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, die zugleich die Bedeutung von „christlicher Theologie“ für Wissenschaft begründet. Dabei bestimmt er christliche Theologie präzise in fünffacher Hinsicht: Sie hat als Inhalt den Glauben in seiner historischen Entstehung, dessen systematischer Reichweite und praktischen Folgen; sie hat ihre Gegenstände, Verfahren und Aussagen kritisch zu prüfen; sie hat die historischen Quellen des Glaubens zu sichern; sie dient so der Erschließung, Sicherung und Überlieferung des kulturellen Erbes; schließlich hat sie verständlich zu machen, was Gott bedeutet.

Thomas Rachel nähert sich demgegenüber als Politiker dem Thema: Nachdrücklich verankert er die Theologie in der Kulturverantwortung des Staates (Art. 5 GG). Inhaltlich weist er ihr die Aufgabe zu, zur (Wieder-)Gewinnung von Sprache in rebus religionis beizutragen. Bei konkreten Problembereichen (vor allem den sich aus der Föderalismusreform und den hieraus zu erwartenden tief greifenden Veränderungen ergebenden Herausforderungen) wies er zwar allgemein auf die Bedeutung der „christlichen Theologie“ hin, – zugleich aber auf die „nicht einfache Situation“ durch die neue und politisch gewollte Konkurrenz-Situation. Die Frage nach der künftigen Bedeutung staatskirchenrechtlicher Regelungen bei zunehmender Autonomisierung der Hochschulen (bis hin zu eventuellen privaten Stiftungsuniversitäten) musste offen bleiben – sie gehört nach Rachels Auskunft ins Ressort des Innenministers.

Beide Referate konnten als Zuspruch für Theolog/innen in Wissenschaft und Kirchenleitung empfunden werden. Zwar fiel bei genauerem Zuhören auf, dass beide Referenten von „christlicher Theologie“ sprachen – eine Sprachregelung, die bei der Diskussion hinsichtlich der Zukunft der Evangelisch-Theologischen Fakultäten nicht gern gehört wird. Aber ansonsten wurde Theologie erfreulich wichtig präsentiert. So wurden wichtige Argumente für die Bedeutung der Theologie für Wissenschaft und Gesellschaft präsentiert. Allein – lag dieser günstige Eindruck nicht wesentlich an den konkreten Personen der Eingeladenen?

Wie hätte der Beginn der Konsultation ausgesehen, wenn es gelungen wäre, einen Naturwissenschaftler, etwa einen Gehirnphysiologen, zum Eingangsvortrag zu gewinnen, der angesichts seiner Forschungen meint, „Glauben“ erklären zu können? Oder den Direktor eines Max-Planck-Instituts für Nano-Forschung?

Und wie wäre es weiter gegangen, wenn der zweite Vortrag von einem realen Entscheidungsträger in der heutigen Hochschullandschaft gehalten worden wäre, etwa einem Rektor bzw. Präsidenten einer Universität, der seine Universität neu ausrichten will und dazu eigentlich keine Theologie braucht? Oder einem Rektor, der möglichst schnell und umfassend den Bologna-Prozess exekutieren will und dabei auf Widerstand in Form des theologischen Diploms stößt?

Die Härte der Diskussion, die dann entstanden wäre, klang manchmal am Rande an, etwa wenn von praktischen Erfahrungen berichtet wurde, sog. Laborwissenschaftler in einen wissenschaftstheoretischen Diskurs zu ziehen. Oder wenn Professoren deutlich machten, wie Umstellungsprozesse an den Hochschulen (Stichworte: Exzellenz-Initiative; Drittmittel-Forschung; Einführung gestufter Studiengänge) die Arbeit in Forschung und Lehre behindern.

Doch diese Diskussionen blieben uns erspart. Statt dessen entwickelte der Vorsitzende des Rates der EKD sein Modell der kritisch-konstruktiven Kooperation von Kirche und Theologie. An konkreten Beispielen belegte er deren Funktionieren (Stichworte: Bologna-Prozess; Situation der Theologischen Fakultäten; Präsenz der Evangelischen Kirche an den Hochschulen).

Im Rekurs auf Schleiermacher akzentuierte er die Funktion der Theologie in vierfacher Weise: Ausbildung der Geistlichen, der Religionslehrer/innen, des wissenschaftlichen Nachwuchses und Beteiligung an weiteren Studien in der Universität. Gerade letzterer Punkt enthielt durchaus Sprengstoff. Wiederholte kirchenrechtliche Anfragen bei Diskussionen durch Vizepräsident Christoph machten hierauf aufmerksam: besonders die Frage der Beteiligung der Kirchen bei der Einrichtung und Akkreditierung solcher Studiengänge erfordert neue Auslegungen der bisherigen Rechtsbestimmungen und das Gewinnen einer neuen Rechtspraxis.

Bedauerlich war, dass die Kooperation von wissenschaftlicher Theologie und Kirchenleitung nicht auch am sonst eifrig diskutierten Impulspapier des Rates der EKD „Kirche der Freiheit“ verifiziert werden konnte. Gewiss sind hier – wie etwa die Reflexion des Gemeindebegriffs zeigt – neuere theologische Ansätze aufgenommen (wie auch ein Blick in die Literaturliste bestätigt). Und nach der beigegebenen Mitgliederliste der Perspektivkommission ist die akademische Theologie immerhin in genau demselben Maße wie die Consulting-Profession vertreten, mit je einem Vertreter. Allerdings hat man bei der Lektüre manchmal den Eindruck, dass die Consulting-Perspektive sich zumindest sprachlich stärker durchsetzen konnte als die theologische Sicht. Begriffe wie „Gottesdienstbesuch“ und nicht – wie liturgiewissenschaftlich üblich und theologisch sinnvoll – „Gottesdienstteilnahme“ zeigen eine bedauerliche Rückständigkeit wohl nicht nur in der Terminologie. Auch die Anfrage von Beate Hofmann aus der Perspektive einer Fachhochschulprofessorin hinsichtlich des einseitigen Bezugs auf den pastoralen Beruf konnte nicht befriedigend beantwortet werden. Ich vermute, dass dazu vielleicht nicht nur das 7., der Bildung gewidmete Leuchtfeuer umgeschrieben, sondern auch die Stellung des 6. zum 7. Leuchtfeuer neu bedacht werden muss – jedenfalls dann, wenn die Leuchtfeuer orientieren und nicht nur kurzfristig illuminierten sollen.

Es folgten zwei Referate aus der Perspektive wissenschaftlicher Theologie, und zwar historisch systematisierend bzw. dogmatisch ausgerichtet:

Christoph Marksches holte weit aus und präsentierte in schnellem Wechsel zwischen Alter Kirche, Mittelalter und 19. Jahrhundert eine faszinierende ideengeschichtliche Typologie, in die nicht zuletzt auch die die ganze Tagung als roter Faden durchziehende Papst-Vorlesung gut platziert werden konnte. Dass dies mit den reformatorischen Impulsen – genannt wurden Luther und Melanchthon – nicht so einfach ging, schien die Brauchbarkeit des Schemas nicht sonderlich zu erschüttern. Dagegen wurde die Metapher der *via media* aufgegeben. Soziokulturelle Veränderungen blieben unberücksichtigt. Dem Hörer stellt sich allerdings die Frage: Sollte die tief greifende Veränderung der Theologie hinsichtlich ihres Anteils an der Gesamtzahl der Studierenden in den letzten 150 Jahren – ohne Nachschlagemöglichkeit bei Nipperdey und in neuen Statistiken aus der Erinnerung von etwa 30 – 40 % auf weit unter 1 % – keine Veränderung in der Theologie und ihrer Stellung in der Universität nach sich gezogen haben?

Als letzter Referent reflektierte Christoph Schwöbel das Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und Kirche. In dogmatisch präziser Form und durchaus selbstbewusst wurde hier das gegenseitige aufeinander Verwiesensein von Theologie und Kirche bestimmt. Dabei scheint der Begriff der „Kommunikationsgemeinschaft des Evangeliums“ einen guten Anschluss auch an ganz praktische Vollzüge zu ermöglichen. Doch auch hier gilt es – etwa mit Klaus Tanner – die nähere sozio-

kulturelle Bestimmung vor allem des Begriffs „Kirche“ zu erfragen. Der wohl eher zirkuläre als sequenzielle Zusammenhang von konzeptioneller Klärung und Empirie ruft nach der Einspielung empirischer Einsichten etwa aus den EKD-Mitgliedschaftsuntersuchungen, die konzeptionell wiederum in der praktisch-theologisch von Dietrich Rössler ausgearbeiteten Christentums-Theorie begründet sind. Aus ihnen geht z.B. hervor, dass die herkömmlichen Bestimmungen von Kirche in zunehmender Spannung zur Einstellung von Menschen stehen. Was folgt daraus für die Bestimmung von Theologie in ihrem Verhältnis zur Kirche? Diese Frage ist kirchenrechtlich hinsichtlich der Konfessionsklausel und im Zuge des Bologna-Prozesses hinsichtlich neuer Studiengänge von durchaus aktueller und praktischer Bedeutung.

So hinterlässt die Konsultation für mich als wissenschaftlichen Theologen einen zwiespältigen Eindruck – abgesehen von den vielfältigen bereichernden persönlichen Begegnungen und der so freundlichen Gastfreundschaft der UEK:

Durch die ersten zwei Vorträge trat deutlich hervor, dass „christliche Theologie“ in anderen Wissenschaften und in der Politik durchaus Bundesgenossen hat, wenn es um ihren Platz an der Universität geht. Allerdings beschlich mich der Eindruck, dass dies nur einen Teil der gegenwärtigen Situation widerspiegelt – und ich fürchte, vielleicht sogar den für die vor uns liegenden Konflikte und Entscheidungen weniger einflussreichen.

Dazu zeigten die in ihrem Überblick beeindruckenden Referate von Marksches und Schwöbel, wie differenziert ein an Kirche und vielleicht auch Wissenschaft anschlussfähiges Theologieverständnis entworfen werden kann. Allerdings scheint mir auch hier jeweils die Ausblendung allgemein kultureller, sozialer, ökonomischer und politischer Gesichtspunkte ein zu günstiges Bild zu zeigen.

Schließlich könnten meine Beobachtungen am Impulspapier der EKD nahe legen, dass die Kooperation zwischen Kirchenleitung und wissenschaftlicher Theologie – gelinde gesagt – verbesserungsfähig ist. Ich vermute, dass sich hier auch Probleme im Umstrukturierungsprozess der Kirchenbünde dergestalt zeigen, dass – jedenfalls in meinem Beispiel – Einsichten der liturgischen Ausschüsse von EKU und VELKD erst ihren Eingang in die Programmatik der EKD finden müssen.

Schließlich bestätigte mich die Podiumsdiskussion, mit der die Arbeit am Tagungsthema beschlossen wurde, darin, dass mein zwiespältiger Eindruck vielleicht nicht singulär ist. Hier kamen noch einmal z.T. recht dicht Problembereiche zur Sprache, die die wissenschaftlich theologische Arbeit heute beschweren.

Alles in Allem: Für mich persönlich eine anregende Tagung. Allerdings würde ich mir für das nächste Mal wünschen, noch mutiger die Herausforderungen zu benennen und zu diskutieren, die gegenwärtig Kirche und wissenschaftliche Theologie bedrängen.

Ertrag der Konsultation aus Sicht der Kirchenleitung

Martin Schindehütte

Als wir diese Konsultation vorbereiteten und ich diese Aufgabe eines Resümees aus kirchenleitender Sicht übernahm, war ich noch Geistlicher Vizepräsident des Landeskirchenamtes Hannover und unmittelbar in dieser Landeskirche verantwortlich für die theologische Wissenschaft und die Theologischen Fakultäten. Nun bin ich seit 22 Tagen Bischof für die Auslandsarbeit der EKD und Leiter der Hauptabteilung Ökumene. Das landeskirchliche Mandat besteht nicht mehr. Für die EKD zu reden ist noch ein bisschen Hochstapelei und ermangelt jedenfalls teilweise der Zuständigkeit. Das bringt mich in die vorteilhafte Lage, mein Resümee ganz persönlich zu verantworten, ohne gleich institutionell verhaftet zu werden. Ich hoffe, Sie gestehen mir diese Freiheit zu.

Ich will mit zwei Grundbeobachtungen beginnen:

Ich bedaure sehr, dass in dieser Konsultation die Gruppe der kirchenleitenden Personen deutlich unterrepräsentiert ist. Ich halte das angesichts des so wichtigen Themas für eine nicht genutzte Chance. Wir sollten nach den Ursachen dieser Unterrepräsentanz fragen.

Dieses Ungleichgewicht hatte nach meiner Beobachtung zur Folge, dass die sehr grundsätzlichen Überlegungen zum Thema Glaube und Vernunft und den daraus folgenden Konzepten für Theologie und Universität sehr stark aus der Perspektive der Universitäten und wissenschaftlichen Theologie geführt worden sind.

Der Ratsvorsitzende hat aus kirchenleitender Perspektive wesentliche Fragen in ihrer aktuellen Gestalt vorgetragen, über die wir intensiver reden müssen, als dies geschehen ist. In der gestrigen Podiumsdiskussion sind diesen Konkretionen weitere hinzugefügt worden, ohne systematisch bearbeitet worden zu sein.

Ich will meinen Beitrag an den drei Punkten im Vortrag des Ratsvorsitzenden orientieren.

Es gab ein klares Bekenntnis zur *Theologie als Teil von Kirchenleitung* und ein ebenso klares Bekenntnis zur der Reziprozität dieses Verhältnisses. Im Grundsatz besteht unter uns also Konsens. Offen scheint mir jedoch, wie wir dieses reziproke Verhältnis ausgestalten. Der Ratsvorsitzende hat sehr dezent davon gesprochen, dass die Zeitstruktur aktueller Fragen mit fundamentalem Charakter und die Rhythmen der Universität und der in ihr tätigen Professorinnen und Professoren mit ihrer langfristigen Grundlagenforschung nicht so recht zueinander passen. Ich will

das einmal deutlicher formulieren: Ein klarer Bezug zu aktuellen Fragen, an denen die Grundlagen theologischer Arbeit verdeutlicht werden, ist sehr wünschenswert und notwendig, aber selten der Fall. Warum ich das für sehr bedeutungsvoll halte, werde ich später näher ausführen. Die Kernfrage ist, ob wir uns als Kirchenleitungen und als Theologen an der Universität um unserer gemeinsamen Grundanliegen willen von der aktuellen Sache beauftragen und in die Pflicht nehmen und in diesem Sinne unsere Arbeiten von diesen gestellten Aufträgen her gestalten. Sind wir tatsächlich bereit, uns gegenseitig zu befragen und zu fordern? In welchen Verfahren versuchen wir in einem engen Beratungsverhältnis zueinander die fundamentalen Fragen zu beantworten, die uns aus Wissenschaft, Kultur und Politik gestellt werden?

Ich bin aus konkreter Erfahrung im kirchenleitenden Amt in einer Landeskirche im Zweifel, ob wir für diese Aufgaben tatsächlich hinreichend kommunikative Strukturen haben, um das reziproke Verhältnis kirchenleitender Verantwortung substantiell auszugestalten. Blicken wir nicht eher auf ein Verhältnis des gegenseitigen „Rühr mich nicht an“ zurück, das noch nachwirkt? Und: Wie halten wir es gegenseitig aus, wenn unsere theologische Debatte Dissens und Konflikt mit sich bringt? In dieser Konsultation sind wir in diesen Fragen nicht sehr viel weiter gekommen.

Ich weiß natürlich, dass es viele Kontaktflächen schon gibt. Die Kammern der EKD und die gemeinsamen Kommissionen zur Ausbildung sind von großer Bedeutung. Herr Barth nannte sie gestern eine Laborsituation interdisziplinärer Arbeit. Sie reichen jedoch offenkundig nicht hin, um der Aktualität und Dichte der notwendigen Kommunikation und Kooperation zu entsprechen. Wir müssen wohl über vertiefte und differenzierte Kommunikationsstrukturen vor allem zwischen den Landeskirchen und Fakultäten nachdenken.

Um zwei inhaltliche Kernfragen ist es nach meiner Wahrnehmung in unserer Konsultation gegangen:

- Erstens: Wie sieht der Beitrag von Kirche und Theologie zur neu aufgebrochenen Frage nach Grundorientierungen in unserer Gesellschaft aus? Wie kann sich die Deutungskraft von Theologie und Kirche für das Verständnis der Gegenwart erweisen? Exemplarisch haben wir das mehrfach an der Vorlesung des Papstes in Regensburg bedacht.
- Zweitens: Wie können wir unsere Widerständigkeit und Dialogfähigkeit theologisch Grund legen für die Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen, insbesondere im Blick auf den fundamentalen Widerspruch zu mächtigen und politisch hoch wirksamen und strategisch gesteuerten Formen des Islam?

Unterhalb dieser Leitfragen habe ich mehrere Diskurse wahrgenommen, die für die Fähigkeit, die vorgenannten Fragen zu beantworten, von Bedeutung sind:

Sprachfähig werden im Glauben: Nach wie vor bin ich nicht frei vom den Eindruck, dass wir Theologie wie eine Arkandisziplin betreiben. Sie hat sosehr eine eigene und hermetische Sprache, dass wir uns nur schwer verständlich machen können. Wie können wir eine Sprache gewinnen, die verstanden wird, von anderen wissenschaftlichen Disziplinen, in Politik und Gesellschaft, in Kunst und Kultur, im Dialog mit den Religionen – und natürlich auch mit der Lebenswirklichkeit von Kirche. Theologie wird für mich erst Wissenschaft mit Deutungskompetenz, – und darin mit einer Verkündigungsdimension – wenn sie zu dieser verständlichen Sprache jenseits ihres eigenen Spiels in der Lage ist. Sie kann diese Sprache nicht durch das Sprechen mit sich selbst gewinnen, sondern nur in Auseinandersetzung und im Dialog mit eben jenen Bereichen von Wissenschaft, Gesellschaft und Kultur, die ihr zunächst fremd sind und gegenüber stehen. Ich habe den Eindruck, dass dieser Dialog nicht hinreichend geführt wird.

Diese Sprachfähigkeit im Glauben hat zentral mit der *Qualifizierung von kirchlichen Mitarbeitenden* zu tun. Mit Recht ist nach der Bedeutung der verschiedenen Gruppen kirchlicher Mitarbeitender gefragt worden. Ich will mich trotzdem jetzt auf den Schlüsselberuf der Pastorinnen und Pastoren konzentrieren. Ein immer wieder vorgebrachtes Argument gegen eine Studienreform, die sich auf den Bologna-Prozess bezieht, ist die Sorge um den Verlust des Qualitätsniveaus des theologischen Studium. Das ist ernst zu nehmen. Das enthebt aber nicht von der Frage, wie es denn gegenwärtig mit dem Qualitätsniveau der theologischen Bildung von Pastorinnen und Pastoren bestellt ist. Ich habe nun vier Jahre im 1. Theologischen Examen geprüft. Ich kann Ihnen nicht ersparen, dass meine Bilanz außerordentlich ernüchternd ist. Allenfalls ein Drittel bis eine Hälfte ist für den pfarramtlichen Dienst uneingeschränkt geeignet – jedenfalls im Blick auf Ansprüche, die wir nach meinem Dafürhalten an die Qualität stellen müssen. Nur dieses Drittel ist in der Lage, die innertheologischen Disziplinen integrativ miteinander zu verknüpfen. Es sind absolute Glanzpunkte, wenn dieses integrierte theologische Denken sich dann auch noch auf außertheologische Fragen beziehen kann. Es bleibt bei einem viel zu großen Teil bei einem unverbundenen Teilwissen. Frau Kasparick hat gestern aus ihrer Wahrnehmung als Leiterin eines Predigerseminars ebenfalls darauf hingewiesen. Der größere Teil der Studierenden hat es nicht vermocht, auf dem weiten und uferlosen Meer der Theologie zu einem Navigationssystem für ihre Orientierung zu kommen. Die immer weiter gehende Ausdifferenzierung scheint den Zusammenhang der Disziplinen eher aus dem Blick zu drängen. Ja, ich kann nur bestätigen, das Interdisziplinarität auf der Beherrschung der eigenen Disziplin ruht. Aber auch in der je eigenen Disziplin muss ja die Frage gestellt werden, was die Erkenntnisse

etwa über den theologischen Entwurf des Origines für unser heutiges theologisches Fragen bedeuten. Felix Grigat hat gestern die Frage nach dem Zusammenhang der Disziplinen auf die Begriffe Individuum und Bildung gebracht.

Einer der Gründe des Einspruchs der Kirchenkonferenz in der Debatte um den Bologna-Prozess war, durch eine klarere Strukturierung des Studiums Grundorientierungen sicher zu stellen und die Disziplinen geplanter auf einander zu beziehen. Darum konnte sie der wenigsten teilweisen Modularisierung eine ganze Menge abgewinnen.

Der Ratsvorsitzende hat vorgestern die besondere Rolle von Pastoren für das Verkündigungsgeschehen und die theologische Qualifizierung und geistliche Begleitung von Prädikanten und Lektoren und natürlich auch den vielen anderen kirchlichen Mitarbeitenden in der Sozialarbeit, der Diakonie und den Kindertagesstätten und Schulen beschrieben. Ich füge dieser zentralen Kompetenz geistlicher Leitung eine ebenso zentrale Kompetenz hinzu, ohne die auch die erste leer läuft. Der Ratsvorsitzende würde das ganz sicher in ähnlicher Weise beschreiben.

Pastorinnen und Pastoren müssen dialogfähig in verschiedenen gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und kulturellen Diskursen sein. Nicht jeder in allen, aber doch jeder und jeder vielleicht wenigsten in einem Feld des Diskurses. Diese Dialoge müssen notwendig öffentlichen Charakter haben. Es geht ja um das publice docere. Hier muss sich die Deutkraft der Theologie, die verändernde und befreiende Kraft des Evangeliums, für die Gegenwart erweisen. Das ist für mich der tiefste und innere Grund, warum Theologie unbedingt an die Universität gehört. Dort ist der zentrale Raum und Ausgangspunkt, in dem das Gespräch innerhalb der Theologie, vor allem aber mit den anderen Wissenschaften, auch den Naturwissenschaften, stattfinden kann und muss. Natürlich gibt es von dort ausgehend viele weitere Bereiche, in denen diese Dialoge geführt werden müssen – zum Beispiel mit den Künsten, die ihrerseits – wie die Theologie – das zum Ausdruck zu bringen versuchen, was sich immanenten Rationalität entzieht. Die Universität hat dafür die Grundkompetenz zu vermitteln. Studierende brauchen dann aber an der Universität auch die Erfahrungen damit, dass die Theologie Relevanz und Deutungskraft für die Gegenwart hat. Nicht selten jedoch machen sie diese Erfahrung nicht. Sie erkennen nicht die existenzielle Notwendigkeit der Theologie für ihre Aufgabe und stellen die theologische Grundlagenliteratur ganz oben ins Bücherregal und kaufen sich für den unmittelbaren Zugriff Gebrauchsliteratur für das Gemeindefmanagement und Verwertungsliteratur für das Predigen.

Wir haben als Kirchen die Aufgabe, das Profil von Pastorinnen und Pastoren in diesen beiden Perspektiven der geistlichen Leitung und Deutung der Gegenwart zu schärfen. Darum hat die Hannoversche Landeskirche auf der Grundlage einer

umfassenden Befragung einen breiten Reflexionsprozess mit den Pastorinnen und Pastoren selbst über das Profil ihres Amtes begonnen. Auf dieses Berufsprofil werden sich auch die theologischen Fakultäten beziehen müssen. Sie können es auch, weil dieses Profil des Pastors oder der Pastorin mit dem Ort und der Aufgabe der Theologie an der Universität kompatibel ist.

Es ist darum meine Anregung, bei der nächsten Konsultation an dieser Schärfung und Entwicklung des Profils des Pastors und der Pastorin gemeinsam zu arbeiten. Das könnte der Fokus sein, den Zusammenhang von Kirche, Universität und Gesellschaft und die Aufgabe der Theologie an einer konkreten und für die Zukunft von Fakultäten und Kirche entscheidenden Aufgabe exemplarisch durch zu buchstabieren.

Damit das auch in Zukunft möglich sein kann, bedarf es einer gemeinsamen Anstrengung von Kirche und Fakultäten. Sie müssen in einem theologischen Gespräch erarbeiten, was dies für das Studium bedeutet. Zugleich ist in diesen Tagen überdeutlich geworden, dass es einen politischen Schulterschluss geben muss, um Theologie konzeptionell an der Universität zu halten und die dafür vorhandenen staatskirchenrechtlichen Instrumente zu nutzen. Da haben wir in den letzten Jahren viel gelernt. Die Irritationen, die wir hier im Zusammenhang des Papiers der Kirchenkonferenz zu den Fakultäten und am Papier „Kirche der Freiheit“ diskutiert haben, zeigen aber auch, dass wir hier noch viel zu optimieren haben.

Der Ratsvorsitzende hat nicht nur vorgestern, sondern zu vielen Anlässen in der letzten Zeit, die Bedeutung der Präsenz der Kirche an den Hochschulen mit engagierten Worten unterstrichen. Diese Präsenz ist für die evangelische Orientierung von akademischen Eliten in Wirtschaft, Wissenschaft und Politik von zentraler Bedeutung. Ich kann das meinerseits nur noch einmal unterstreichen.

Nun gibt es aber scheinbar gegenläufige Entwicklungen. In den Landeskirchen, auch in der Hannoverschen Landeskirche, für die ich bis vor kurzem besondere Verantwortung getragen habe, werden die Evangelischen Studentengemeinde finanziell eher ausgedünnt. Wohnheime werden geschlossen oder in ihren Angeboten zurückgefahren. Das läuft nur vordergründig der Bedeutung der Präsenz der Kirchen an der Hochschule zuwider. Man kann ja auch denken, dass die bisherigen Konzepte für das erklärte Ziel nicht zureichend waren. Die Arbeit der ESG war in der Vergangenheit zu oft sehr eng geführt und fand in Nischen statt. Für mich ist daraus die Konsequenz zu ziehen, dass diese Aufgabe nicht allein an Spezialstrukturen wie die ESGen zu delegieren, sondern sie wieder zu Sache aller dafür notwendigen Akteure zu machen. Das heißt, dass das kirchliche Umfeld die Universität als Teil ihrer eigenen Gestaltungsaufgabe begreifen muss. Kirchenkreise und Stadtkirchenverbände, Stadtakademien, interessierte und geeignete Gemeinden können ihren

Beitrag leisten. Das ist ein langer und mühsamer Prozess. Die Einsicht in die Notwendigkeit reift nur sehr langsam. Und natürlich sind die Fakultäten selbst aktive Akteure für diesen Dialog mit den Eliten. Gemeinsame Konzepte sind nötig. Sie sind für die theologischen Fakultäten selbst nicht eine zusätzliche Bürde, sondern erschließen vielmehr einen notwendigen Raum, ein geeignetes Medium, das der wissenschaftlichen Theologie ihre eigene Deutungskompetenz gewinnen, entwickeln, schärfen und bewähren kann.

Ich sehe für Kirche und wissenschaftliche Theologie eine große gemeinsame Gestaltungsaufgabe, für die wir unbedingt weitere und differenzierte Instrumente der Kommunikation und Planung brauchen. Die Debatte zwischen Kirchenleitung und Theologischer Wissenschaft muss unbedingt weiter entwickelt werden. An diesem Verhältnis entscheidet sich Erhebliches für die Zukunft unserer Kirchen und für die wissenschaftliche Theologie.

Programm der Konsultation

20. September 2006

Andacht und Begrüßung

Vortrag Prof. Dr. Volker Gerhardt, Berlin:

„Glauben unter den Bedingungen des Wissens“

Vortrag Parlamentarischer Staatssekretär Thomas Rachel, Berlin:

„Die Stellung und Zukunft der Theologischen Fakultäten aus politischer Perspektive“

Vortrag Bischof Dr. Wolfgang Huber, Berlin:

„Kirchenleitung theologisch verantworten –
Überlegungen zum Verhältnis von Kirchenleitung und Theologie“

21. September 2006

Andacht

Vortrag Prof. Dr. Christoph Marksches, Berlin:

„Was leistet die wissenschaftliche Theologie für Hochschule und Gesellschaft?“

Vortrag Prof. Dr. Christoph Schwöbel, Tübingen:

„Was leistet die wissenschaftliche Theologie für die Kirche?“

Podium zum Tagungsthema:

Teilnehmende:

Landesbischof Dr. Ulrich Fischer, Karlsruhe
Felix Grigat, Wissenschaftsjournalist, Bonn
Prof. Dr. Werner Heun, Göttingen
Dr. Hanna Kasparick, Direktorin des Predigerseminars Wittenberg
Präsident Dr. Hermann Barth, Hannover
Prof. Dr. Christoph Schwöbel, Tübingen

Moderation:

Akademiedirektor Dr. Fritz Erich Anhelm, Loccum

Berichte zur Lage:

Vorsitzender des Präsidiums der Union Evangelischer Kirchen in der EKD,
Landesbischof Dr. Ulrich Fischer, Karlsruhe

Vorsitzender des Evangelisch-theologischen Fakultätentags,
Prof. Dr. mult. Günther Wartenberg, Leipzig

22. September 2006

Andacht

Prof. Dr. Christian Grethlein, Münster:

Ertrag der Konsultation aus Sicht der wissenschaftlichen Theologie

Bischof Martin Schindehütte, Hannover:

Ertrag der Konsultation aus Sicht der Kirchenleitung

Schlusswort und Reisesegen

Autoren

Präsident Dr. Hermann Barth

(* 1945), Präsident des Kirchenamtes der EKD

Prof. Dr. Volker Gerhardt

(*1944), Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie
(Schwerpunkt: Rechts- und Sozialphilosophie)
an der Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr. Christian Grethlein

(* 1954), Professor für Praktische Theologie
an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Bischof Dr. Wolfgang Huber

(* 1942), Ratsvorsitzender der EKD,
Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz

Prof. Dr. Christoph Marksches

(* 1962), Professor für Ältere Kirchengeschichte (Patristik)
an der Humboldt-Universität zu Berlin,
Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin

Parlamentarischer Staatssekretär Thomas Rachel

(* 1962), Parlamentarischer Staatssekretär
im Bundesministerium für Bildung und Forschung,
Bundesvorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises (EAK) von CDU/CSU

Bischof Martin Schindehütte

(* 1949), Vizepräsident des Kirchenamtes und Auslandsbischof der EKD

Prof. Dr. Christoph Schwöbel

(* 1955), Professor für Systematische Theologie und Direktor
des Instituts für Hermeneutik und Dialog der Kulturen
an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

In der Reihe »EKD-TEXTE« sind bisher erschienen:

- Nr. 12 **Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften**
Positionen und Überlegungen aus der EKD
- Nr. 13 **Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts**
- Nr. 18 **Die Zukunftsmöglichkeiten der jungen Generation**
Überlegungen zur Jugendarbeitslosigkeit
- Nr. 19 **Gezielte Hilfen für Langzeitarbeitslose**
Probleme der Langzeitarbeitslosen, arbeitsmarktpolitische Überlegungen
- Nr. 20 **Zur Achtung vor dem Leben**
Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin
- Nr. 21 **Vergessene Opfer**
Kirchliche Stimmen zu den unerledigten Fragen der Wiedergutmachung an Opfern nationalsozialistischer Verfolgung
- Nr. 22 **Unsere Verantwortung für den Sonntag**
Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz
- Nr. 23 **Bewältigung der Schuldenkrise – Prüfstein der Nord-Süd-Beziehungen**
Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst
- Nr. 24 **AIDS – Orientierungen und Wege in der Gefahr**
Eine kirchliche Stellungnahme
- Nr. 26 **In besonderer Gemeinschaft**
Gemeinsame Worte des BEKDDR und der EKD
- Nr. 27 **Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung**
Texte aus Stuttgart und Basel
- Nr. 28 **Studium der Evangelischen Theologie**
Übersicht über Studienmöglichkeiten im Bereich der EKD
- Nr. 29 **Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung?**
Anmerkungen zur Situation des Christen im Atomzeitalter
- Nr. 31 **Energieeinsparung –
Umriss einer umweltgerechten Politik im Angesicht der Klimagefährdung**
Ein Diskussionsbeitrag des Wissenschaftlichen Beirats
- Nr. 32 **Sport und christliches Ethos**
- Nr. 33 **Die Kirche im konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und
Bewahrung der Schöpfung. Rückblick und Ausblick**
- Nr. 34 **Bildungs- und Schulpolitik aus christlicher Sicht**
Eine Zwischenbilanz der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung
- Nr. 35 **Beratung im Schwangerschaftskonflikt**
Stellungnahme der Kammer der EKD für Ehe und Familie
- Nr. 36 **Auf dem Weg zum neuen Evangelischen Gesangbuch**
- Nr. 38 **Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung**
Dresden, Magdeburg, Dresden
- Nr. 39 **Als Christen anderen begegnen**
Studie der Theologischen Kommission des Bundes der Evangelischen Kirchen
- Nr. 40 **Wanderungsbewegungen in Europa**
Diskussionsbeitrag der Kommission der EKD für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten
- Nr. 41 **Zur Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf**
Ein Diskussionsbeitrag des Wissenschaftlichen Beirats
- Nr. 42 **Sinti und Roma**
Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 43 **Zur evangelischen Jugendarbeit**
- Nr. 44 **Frauenordination und Bischofsamt**
Eine Stellungnahme der Kammer für Theologie
- Nr. 45 **Kirchengesetz über Mitarbeitervertretungen in der EKD**
- Nr. 46 **Menschenrechte im Nord-Süd-Verhältnis**
Erklärung der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst
- Nr. 47 **Die Meissener Erklärung**
- Nr. 48 **Schritte auf dem Weg des Friedens**
Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik
- Nr. 49 **Wie viele Menschen trägt die Erde?**
Ethische Überlegungen zum Wachstum der Weltbevölkerung
- Nr. 50 **Ehe und Familie 1994**
Ein Wort des Rates der EKD aus Anlass des Internationalen Jahres der Familie 1994
- Nr. 51 **Asylsuchende und Flüchtlinge**
Zur Praxis des Asylverfahrens und des Schutzes vor Abschiebung
- Nr. 52 **»Gefährdetes Klima – Unsere Verantwortung für Gottes Schöpfung«**
- Nr. 53 **Vom Gebrauch der Bekenntnisse**
Zur Frage der Auslegung von Bekenntnissen der Kirche
- Nr. 54 **Gemeinsame Initiative – Arbeit für alle!**
Eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung
- Nr. 55 **Asylsuchende und Flüchtlinge**
Zweiter Bericht zur Praxis des Asylverfahrens und des Schutzes vor Abschiebung

In der Reihe »EKD-TEXTE« sind bisher erschienen: (Fortsetzung)

- Nr. 56 **Zur Situation und Befindlichkeit von Frauen in den östlichen Landeskirchen**
Bericht des Frauenreferates der EKD 1995
- Nr. 57 **Mit Spannungen leben**
Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD zum Thema „Homosexualität und Kirche“
- Nr. 58 **Der evangelische Diakonatsamt als geordnetes Amt der Kirche**
Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 59 **Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit Gemeinden fremder Sprache oder Herkunft**
- Nr. 60 **Versöhnung zwischen Tschechen und Deutschen**
- Nr. 61 **Gewissensentscheidung und Rechtsordnung**
Eine Thesenreihe der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD
- Nr. 62 **Die evangelischen Kommunitäten**
Bericht des Beauftragten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland für den Kontakt zu den evangelischen Kommunitäten
- Nr. 63 **Christentum und politische Kultur**
Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum
- Nr. 64 **Gestaltung und Kritik**
Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert
- Nr. 65 **Genitalverstümmelung von Mädchen und Frauen**
Eine kirchliche Stellungnahme.
- Nr. 66 **Taufe und Kirchenaustritt**
Theologische Erwägungen der Kammer für Theologie zum Dienst der evangelischen Kirche an den aus ihr Ausgetretenen
- Nr. 67 **Ernährungssicherung und Nachhaltige Entwicklung**
Eine Studie der Kammer der EKD für Entwicklung und Umwelt
- Nr. 68 **Das Evangelium unter die Leute bringen**
Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land
- Nr. 69 **Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis**
Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen
- Nr. 70 **Thomas Mann und seine Kirche**
Zwei Vorträge von Ada Kadelbach und Christoph Schwöbel
- Nr. 71 **Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen**
Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen
- Nr. 72 **Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens**
Gewaltsame Konflikte und zivile Intervention an Beispielen aus Afrika
- Nr. 73 **Was Familien brauchen.** Eine familienpolitische Stellungnahme des Rates der EKD
- Nr. 74 **Solidarität und Wettbewerb**
Für mehr Verantwortung, Selbstbestimmung und Wirtschaftlichkeit im Gesundheitswesen
- Nr. 75 **Soziale Dienste als Chance**
Dienste am Menschen aufbauen · Menschen aktivieren · Menschen Arbeit geben
- Nr. 76 **Zusammenleben gestalten**
Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion
- Nr. 77 **Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen**
Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 78 **Bedrohung der Religionsfreiheit**
Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern
- Nr. 79 **Die Manieren und der Protestantismus**
Annäherungen an ein weithin vergessenes Thema
- Nr. 80 **Sterben hat seine Zeit**
Überlegungen zum Umgang mit Patientenverfügungen aus evangelischer Sicht
- Nr. 81 **Schritte zu einer nachhaltigen Entwicklung**
Eine Stellungnahme der Kammer für nachhaltige Entwicklung der EKD
- Nr. 82 **Fern der Heimat: Kirche**
Urlaubs-Seelsorge im Wandel
- Nr. 83 **Dietrich Bonhoeffer**
Texte und Predigten anlässlich des 100. Geburtstages von Dietrich Bonhoeffer
- Nr. 84 **Freiheit und Dienst**
Argumentationshilfe zur allgemeinen Dienstpflicht und Stärkung von Freiwilligendiensten
- Nr. 85 **Menschen ohne Aufenthaltspapiere**
Orientierungshilfe zur Hilfe, Leitsätze, Schicksale, Recht u. Gemeinde
- Nr. 86 **Klarheit und gute Nachbarschaft**
Christen und Muslime in Deutschland
- Nr. 87 **Wandeln und gestalten**
Missionarische Chancen und Aufgaben der evangelischen Kirche in ländlichen Räumen
- Nr. 88 **Verbindlich leben**
Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften in der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 89 **Es ist nicht zu spät für eine Antwort auf den Klimawandel**
Ein Appell des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber
(Nr. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 14, 15, 16, 17, 25, 30, 37 sind vergriffen; EKD-Text Nr. 11 ist jedoch in Nr. 20 als Anhang abgedruckt)

Herausgegeben vom Kirchenamt der EKD
Herrenhäuser Straße 12 · 30419 Hannover
Telefon: 05 11/27 96 0 · Fax: 05 11/27 96 707
E-Mail: versand@ekd.de · Internet: www.ekd.de