



STEP 13/2

Benedikt Paul Göcke / Lukas Valentin Ohler (Hg.)

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 2

Katholische Disziplinen
und ihre Wissenschaftstheorien

Benedikt Paul Göcke / Lukas Valentin Ohler (Hg.)
Die Wissenschaftlichkeit der Theologie
Band 2

Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie

Herausgegeben von
Thomas Marschler und Thomas Schärtl

Band 13/2

Editorial Board

Klaus Arntz, Peter Hofmann, Thomas Marschler, Uwe Meixner,
Thomas Schärtl, Christian Schröer, Uwe Voigt

DIE WISSENSCHAFTLICHKEIT DER THEOLOGIE

herausgegeben von
Benedikt Paul Göcke und Lukas Valentin Ohler

Band 2

Katholische Disziplinen
und ihre Wissenschaftstheorien

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2019

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der DFG als Teil der Emmy Noether Nachwuchsgruppe
»Theologie als Wissenschaft?!«

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11918-1

ISBN 978-3-402-11919-8 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12390-4>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2019/2020 the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Der gute Theologe und Philosoph hat ein offenes Denken, das heißt es ist nicht abgeschlossen, immer offen für das ‚maius‘ Gottes und die Wahrheit, immer in Entwicklung begriffen.

(Veritatis gaudium, 3)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Universitäre Theologie im Spannungsfeld von kirchlicher Erwartung und wissenschaftlicher Ergebnisoffenheit <i>Benedikt Paul Göcke / Lukas Ohler</i>	IX
Exegese als Wissenschaft <i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i>	1
Neutestamentliche Exegese und Wissenschaftstheorie. Zwei-Quellen-Theorie und Gleichnisforschung – Popper und Kuhn <i>Johannes Seidel / Maria Neubrand</i>	15
Verortet in Zwischenräumen? Alte Kirchengeschichte und Patrologie als wissenschaftliche Disziplinen <i>Notker Baumann</i>	53
Kirchengeschichte <i>Stefan Samerski</i>	85
Dogmatik als Wissenschaft <i>Thomas Marschler</i>	101
Wissenschaftstheoretische Profile zeitgenössischer Fundamentaltheologie <i>Klaus Müller</i>	139
Philosophie, Theologie und Wissenschaft <i>Ludger Jansen</i>	171
Bedingungen einer katholischen Moraltheologie als Wissenschaft <i>Bernhard Bleyer</i>	189
Wissenschaftlichkeit der theologischen Sozialethik <i>Matthias Möhring-Hesse</i>	217
Religionspädagogik als wissenschaftliche Disziplin <i>Ulrich Riegel</i>	245

Pastoraltheologie. Zur Wissenschaftstheorie eines praktisch-theologischen Grundlagenfaches <i>Andreas Wollbold</i>	279
---	-----

Gottesdienst als Lebensform. Zu Profil und Methodik der Liturgiewissenschaft innerhalb des theologischen Fächerkanons <i>Stephan Winter</i>	307
--	-----

Die Kanonistik <i>Judith Hahn</i>	349
--	-----

Anhang

<i>Über die Autoren</i>	371
<i>Personenregister</i>	379
<i>Sachregister</i>	389

Universitäre Theologie im Spannungsfeld von kirchlicher Erwartung und wissenschaftlicher Ergebnisoffenheit

Die kirchliche Erwartung an die universitäre Theologie besteht darin, dass die Theologie im Diskurs mit den Geistes- und Naturwissenschaften unter Verwendung wissenschaftstheoretisch abgesicherter Methoden zeigen soll, dass die auf Glaube und Vernunft aufbauende Lehre der Kirche eine konsistente, kohärente und zu Recht mit dem Anspruch auf Wahrheit auftretende Weltanschauung ist. Wenn die Lehre der Kirche wahr ist, dann wird die universitäre Theologie diese Erwartung auch erfüllen können. Wenn die Lehre der Kirche allerdings deskriptive und normative Sätze enthält, die sich unter Verwendung wissenschaftlicher Methoden in der Gemeinschaft der Theologinnen und Theologen und im Diskurs mit den Geistes- und Naturwissenschaften nicht länger vor dem Forum der Vernunft verteidigen lassen, dann muss das hoheitliche Lehramt der Kirche aus wissenschaftstheoretischen Gründen der wissenschaftlichen Theologie als Bezeugungsinstanz des Glaubens Gehör schenken und die durch die Standards wissenschaftlichen Arbeitens abgesicherten kritischen theologischen Erkenntnisse als notwendigen Beitrag für den Fortschritt in der Vertiefung einer an der Wahrheit ihres Glaubens orientierten Lehre dankbar annehmen. Da zudem das Heil der Seelen immer das oberste Gesetz der Kirche sein muss, sollte es daher das unbedingte Interesse des Lehramtes sein, die Möglichkeit der ergebnisoffenen Forschung universitärer Theologie gerade dann zu garantieren, wenn die wissenschaftliche Theologie als Bezeugungsinstanz des Glaubens zur Erkenntnis gelangt, dass einige deskriptive oder normative Sätze der Lehre der Kirche im wissenschaftlichen Kontext nicht länger begründeten Anspruch auf Wahrheit erheben können.

1. Die kirchliche Erwartung an die universitäre Theologie

Die deskriptiven und normativen Sätze, die die Lehre der römisch-katholischen Kirche konstituieren, speisen sich in ihrer *Genese* aus den Bezeugungsinstanzen der Schrift, der kirchlichen Überlieferung, der theologischen Reflexion, des

Glaubenssinns der Gemeinschaft der Gläubigen und des Lehramtes.¹ Die in ihrer *Geltung* zentralen Sätze sind diejenigen, die das hoheitliche Lehramt der katholischen Kirche als Bestandteil katholischer Lehre implizit oder explizit anerkennt, da das *magisterium ecclesiae* „über die grundsätzliche Kompetenz der *authentischen*, d. h. verbindlichen Bezeugung und Verkündigung der Wahrheit des Glaubens im Dienst am Wort Gottes [verfügt]“². Das Lehramt der Kirche erwartet daher von der wissenschaftlichen Theologie, dass sie sowohl die Wahrheit der philosophischen Grundlagen des gelehrten christlichen Glaubens als auch die Konsistenz christlicher Glaubensaussagen mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften unter Verwendung erkenntnistheoretisch reflektierter Methoden argumentativ stringent begründet, damit „erfaßt wird, wie Glaube und Vernunft sich in der einen Wahrheit treffen“ (*Gaudium et spes*, Art. 10).³

¹ Vgl. THOMAS SCHÄRTL: „Theologie als Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielheit katholischer Systematik in der Gegenwart*. Regensburg 2017: Pustet, 13–42, hier: 24–25: „So werden wir neben den Sätzen, die wir aus der biblischen Überlieferung ‚destillieren‘ können, Sätze des *Magisteriums*, der theologischen Tradition, der allgemeinen Glaubensreflexion (im Sinne des *consensus fidelium*), aber auch Sätze, die sich als Abkömmlinge von zeitgenössischer Wissenschaft und Weltdeutung zu erkennen geben, in Rechnung zu stellen haben.“ Vgl. auch ders.: „Trinitätslehre“, in: T. Schärfl/T. Marschler (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*. Regensburg 2014: Pustet, 59–130, hier: 84.

² WOLFGANG BEINERT: „Theologische Erkenntnislehre“, in: Ders. (Hg.): *Glaubenszugänge, Bd. I, Einleitung in die Dogmatik*, Paderborn, 1995: Schöningh, 47–197, hier 132. Vgl. WINFRIED AYMANS: „Autorität in der Kirche. Hoheitliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie im Lichte des kanonischen Rechts“, in: B. Leven (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?* Freiburg i. Brsg 2016: Herder, 33–44, hier: 38–39: „Im Hinblick auf die *Gesamtkirche* wird die Aufgabe der authentischen Bezeugung des Glaubens wahrgenommen vom Papst, dem Haupt des Bischofskollegiums, oder auch vom Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt (vgl. c. 756 § 1 CIC; siehe auch LG 25,2 und 3). Diese handeln dabei als Träger höchster Vollmacht, und allein auf dieser Ebene können definitive Glaubensurteile erfolgen (c. 749 CIC).“

³ Vgl. FRIEDRICH BECHINA: „Universitäre Theologie im Spannungsfeld kirchlicher und gesellschaftlicher Erwartungen heute“, in: G. Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*. Freiburg i. Brsg 2017: Herder, 41–106, hier: 66: „Bei allem Bemühen der Kirche um gesellschaftliche Relevanz, um fruchtbare Zusammenarbeit mit Staatswesen und Zivilgesellschaft und – wie gezeigt wurde – auch um gemeinsame hochschulrechtliche Standpunkte mit dem Konkordatspartner darf nicht vergessen und verschwiegen werden, dass das eigentliche Ziel der Kirche ein übernatürliches ist und bleiben muss.“ Vgl. PAUL WEHRLE: „Theologie – eine Investition in die gesellschaftliche Zukunft“, in: G. Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*. Freiburg i. Brsg 2017: Herder, 25–40, hier: 27: „Christliche Theologie hat demnach den Auftrag, das im göttlichen Offenbarungshandeln Erfahrene und Erkannte weiter zu sagen, zu bewahren und immer tiefer zu erfassen. Ihre Traditionsbezogenheit ist in erster Linie eine Verpflichtung, den Prozess der Weitergabe des christlichen Glaubens im Leben der Kirche zu unterstützen, zu begleiten und zu reflektieren.“

Argumente sind Begründungen. Ein gültiges Argument ist ein Argument, das folgendem Anspruch genügt: Wenn die Prämissen wahr sind, dann ist es vernunftgemäß, von der Wahrheit der Schlussfolgerung auszugehen. Für beliebige Schlussfolgerungen können gültige Argumente entwickelt werden, da ein gültiges Argument nicht impliziert, dass die Prämissen wahr sind. Ein schlüssiges Argument demgegenüber ist ein gültiges Argument, dessen Prämissen wahr sind.⁴ Ob es einen hinreichenden Grund gibt, von der Wahrheit der Prämissen auszugehen, wird durch die Analyse der Gründe, die für die Wahrheit der Prämissen angeführt werden, entschieden: Wie Tetens sagt: „Jede Behauptung in der Wissenschaft sollte so hinreichend begründet sein, dass man von ihrer Wahrheit ausgehen darf.“⁵

Basierend auf dieser argumentationstheoretischen Grundlage kann die kirchliche Erwartung an die wissenschaftliche Theologie wie folgt spezifiziert werden: Die kirchliche Erwartung gegenüber der wissenschaftlichen Theologie setzt vonseiten des Lehramtes sowohl die Wahrheit der Lehre voraus als auch die Möglichkeit, die philosophischen Grundlagen des Glaubens durch schlüssige Argumente zu begründen und die auf der göttlichen Offenbarung basierenden Glaubensaussagen als mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften konsistente Annahmen über die Wirklichkeit auszuweisen. Während die Begründung der Plausibilität der philosophischen Grundlagen christlichen Glaubens eine starke Rationalitätserwartung an die Theologie ist, ist die Rechtfertigung der Konsistenz des Glaubenswissens erkenntnistheoretisch gesehen eine schwache Rationalitätserwartung, da der Beweis der Konsistenz einer Satzmenge erkenntnistheoretisch weniger anspruchsvoll ist als das Rechtfertigen schlüssiger Argumente

⁴ Vgl. ANSGAR BECKERMANN: *Einführung in die Logik*, Berlin 2003: De Gruyter, 22: „Ein Argument heißt schlüssig genau dann, wenn es gültig ist und alle seine Prämissen wahr sind.“

⁵ HOLM TETENS: *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*, München 2013: C.H. Beck, 19. Die Frage, wann genau die angeführten Gründe hinreichend sind, um die Wahrheit der Prämissen auf erkenntnistheoretisch verantwortete Weise annehmen zu dürfen, ist eine grundlegende Frage der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, die hier nicht diskutiert werden kann. Vgl. aber BENEDIKT P. GÖCKE: „Theologie als Wissenschaft. Allgemeine wissenschaftstheoretische Grundlagen der Diskussion der Wissenschaftlichkeit christlicher Theologie“, in: B.P. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1: Historische und systematische Perspektiven*. Münster 2018: Aschendorff, VII–XLIV; SWINBURNE, Richard (Hg.): *Bayes's Theorem*, Oxford 2002: Oxford University Press; CARL G. HEMPEL: „Wissenschaft und menschliche Werte“, in: G. Schurz/M. Carrier (Hg.): *Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit*. Frankfurt am Main 2013: Suhrkamp, 118–142; RICHARD RUDNER: „Der Wissenschaftler qua Wissenschaftler fällt Werturteile“, in: G. Schurz/M. Carrier (Hg.): *Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit*. Frankfurt am Main 2013: Suhrkamp, 108–117; GERHARD SCHURZ: „Wertneutralität und hypothetische Werturteile in den Wissenschaften“, in: G. Schurz/M. Carrier (Hg.): *Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit*. Frankfurt am Main 2013: Suhrkamp, 305–335 und ERNEST SOSA: *Epistemology*, Princeton 2017: Princeton University Press.

für die Wahrheit eines Satzes. Die der wissenschaftlichen Theologie vom Lehramt im Dienst der Kirche aufgetragene Aufgabe besteht also darin, im Diskurs mit den anderen Wissenschaften und Weltanschauungen zu zeigen, dass nicht nur die besten philosophischen Argumente für die philosophischen Grundlagen des römisch-katholischen Glaubens sprechen – starke Rationalitätserwartung –, sondern darüber hinaus die kirchliche Lehre mit den Erkenntnissen der anderen Wissenschaften konsistent ist – schwache Rationalitätserwartung.⁶

Aufgrund dessen, dass das Lehramt naturgemäß von der Wahrheit der römisch-katholischen Lehre ausgeht, ist seine Erwartung an die wissenschaftliche Theologie binnenlogisch folgerichtig: Obwohl aus der Annahme der Wahrheit der Lehre der Kirche nicht folgt, dass schlüssige Argumente für die Wahrheit jeden Satzes ihrer Lehre formuliert werden können, folgt zumindest, dass es keine schlüssigen Argumente gegen die Wahrheit der Lehre der Kirche geben kann und sie konsistent ist mit den Erkenntnissen der anderen Wissenschaften: Wenn es wahr ist, was die Kirche über die Stellung des Menschen in der Welt lehrt, dann wird eine wissenschaftliche Theologie prinzipiell in der Lage sein, zu zeigen, dass der Glaube nicht den Erkenntnissen der modernen Geistes- und Naturwissenschaften widerspricht, und darüber hinaus zeigen können, dass es schlüssige Argumente für diejenigen ihrer Aussagen gibt, die der menschlichen Vernunft ohne die Hilfe göttlicher Offenbarung einsichtig sind. Wenn es also wahr ist, was die Kirche lehrt, dann wird eine wissenschaftstheoretisch verantwortete Theologie die Erwartung des Lehramtes erfüllen können.

2. Die wissenschaftstheoretische Ergebnisoffenheit der Theologie

Da die wissenschaftliche Theologie nicht nur Reflexionsinstanz römisch-katholischen Glaubens ist – diese Aufgabe könnten die Kultur- und Religionswissenschaften mühelos übernehmen –, sondern wesentliche Bezeugungsinstantz des alle relevanten Bereiche des bewussten Lebens tangierenden römisch-katholischen Glaubens, erhebt sie als Wirklichkeitswissenschaft den Anspruch, Wissenschaft vom ersten Grund und letzten Ziel der Geschichte der Welt und der

⁶ Vgl. KLAUS MÜLLER: „Gott-Rede als Teil der Universitas. Christliche Theologie als akademische Disziplin“, in: R. Ceylan/C. P. Sajak (Hg.): *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften*. Wiesbaden 2017: Springer VS, 7–29, hier: 13: „Es geht präzise um die Frage, ob der Anspruch der Theologie genuin kognitiv geladen und im öffentlich-wissenschaftlichen Diskurs satisfaktionsfähig ist. [...] Der Ausweis dieser Legitimität entspringt [...] einer Prüfung des Erkenntnisanspruchs mit dem Instrumentar autonomer Vernunft. Das heißt: Diese wissenschaftstheoretische Grundfrage ist in der Instanz der Philosophie auszutragen.“

Stellung des Menschen im Ganzen des Seins zu sein, insofern dieser Grund der menschlichen Vernunft und dem offenbarten Glaubenswissen zugänglich ist.⁷ Die wissenschaftliche Theologie beschränkt daher ihre Aussagen nicht auf hypothetische Werturteile, sondern beinhaltet kategorische, nicht-epistemische Werturteile nicht nur über die metaphysischen und ontologischen Grundlagen der fundamentalen kategorialen Struktur des Seins, sondern auch darüber, was ein gutes und gelingendes Leben ist.⁸ Die wissenschaftliche katholische Theologie ist Wirklichkeitswissenschaft aus der Perspektive des römisch-katholischen Glaubens und gründet auf dem reflektierten Interesse der Kirche, die Frohe Botschaft allen Menschen zu verkünden.⁹

Die Aufgabe der Theologie besteht darin, dass sie als Wirklichkeitswissenschaft aus der Perspektive des römisch-katholischen Glaubens nicht nur die Wahrheit der Lehre der Kirche unter Verwendung wissenschaftlich-reflektierter Methoden immer wieder neu auf ihre philosophisch stringente Begründbarkeit und Konsistenz mit den Erkenntnissen der anderen Wissenschaften überprüfen darf, sondern genau dieses sowohl vom Lehramt als auch von der wissenschaftlichen Gemeinschaft von ihr erwartet wird. Nur durch die kritische Überprüfung der wissenschaftlichen Haltbarkeit der Lehre kann die Theologie „in enger Gemeinschaft mit dem Leitungsamt der Kirche den ihrer Natur entsprechenden wirksamen Beitrag in der Zusammenarbeit mit den Ortskirchen und mit

⁷ Vgl. WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973: Suhrkamp, 298: Die Theologie hat „kein von anderen Gebieten abgegrenztes, isolierbares Gegenstandsgebiet. Obwohl sie alles, was sie untersucht, unter dem besonderen Gesichtspunkt der Wirklichkeit Gottes behandelt, ist sie doch keine positive Einzelwissenschaft. Denn die Frage nach Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit geht alles Wirkliche an.“

⁸ Vgl. PETER KNAUER: „Ist Theologie eine Wissenschaft?“, in: *Theologie und Philosophie* (93) (2018), 81–96, hier: 81: „Gegenstand christlicher Theologie ist die christliche Botschaft. Diese beansprucht, „Wort Gottes“ zu sein, und lädt zum Glauben an dieses Wort als die wahre Weise, an Gott zu glauben, ein. Die christliche Botschaft ist kein Sammelsurium, sondern alle ihre Aussagen entfalten nichts anderes als das eine Grundgeheimnis der Gemeinschaft mit Gott.“

⁹ Vgl.: „Der besondere Verkündigungsauftrag der Kirche fordert nicht nur, dass das Evangelium in immer größeren geographischen Räumen und für wachsende Zahlen von Menschen gepredigt wird, sondern auch, dass die Kraft dieser Frohbotschaft die Denkweisen, die Maßstäbe des Urteilens und die Handlungsnormen prägt; kurz gesagt, die gesamte Kultur des Menschen soll vom Evangelium durchdrungen werden“ (Sapientia christiana 1). Vgl. auch MÜLLER: „Gott-Rede als Teil der Universitas“, 8: „Die christliche Theologie musste sich schon in der Frühzeit ihres Auftretens ihren Platz im Ensemble ernstzunehmender Welt- und Selbstbeschreibungen des Menschen und damit der Wissenschaften erkämpfen. Und sie tat das dadurch, dass sie für sich in Anspruch nahm, in ihren Diskursen nicht einfach von Ethik, Politik und Poesie zu handeln (das alles auch), sondern Erkenntnis von Welt, Leben und Wirklichkeit im Ganzen zu sein.“

der Weltkirche beim gesamten Werk der Glaubensverkündigung [...] erbringen“ (*Veritatis gaudium*, Art. 3 §3).¹⁰

Katholische Theologie ist als wissenschaftliche Reflexion des Glaubens prinzipiell und notwendigerweise ergebnisoffen. Eine kritische Überprüfung der Wahrheit der kirchlichen Lehre kann daher zu verschiedenen Resultaten führen: Im ersten Fall kann der Prozess der wissenschaftlichen Überprüfung zeigen, dass die metaphysischen Grundlagen des Glaubens philosophisch gerechtfertigt werden können und die der Kirche in und durch Jesus Christus anvertraute Offenbarung zu keinen Widersprüchen mit den wissenschaftlich gesicherten Erkenntnissen der Natur- und Geisteswissenschaften führt. Im zweiten Fall kann sich

¹⁰ Vgl. KNAUER: „Ist Theologie eine Wissenschaft?“, 88: „Zum Wesen der Theologie als Wissenschaft gehört es, im Gespräch mit allen Wissenschaften zu stehen und ihre eventuellen Einwände ernst zu nehmen; ja sie verdankt ihren eigenen Wissenschaftscharakter diesem Gespräch. Zur Ermöglichung dieses Gesprächs ist es wünschenswert, dass Theologie am Ort der anderen Wissenschaften, nämlich an Universitäten, gelehrt wird.“ Vgl. THOMAS MARSCHLER: „Selbstverständnis und Ethos katholischer Theologie“, in: B. Leven (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?* Freiburg i. Brsg 2016: Herder, 55–73, hier: 61: „Die Theologie wiederholt nicht einfach lehramtliche Aussagen, sondern kontextualisiert sie, legt sie aus, denkt sie weiter. Mit dieser Aufgabe verbindet sich auch (obgleich nicht vorrangig) die Berechtigung zu sachlicher begründeter Kritik.“ Vgl. auch MAGNUS STRIET: „Subjektsein und Demut. Ein Glückwunsch in Briefform“, in: T. Schärtl/S. Wendel (Hg.): *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*. Regensburg 2015: Pustet, 89–98, hier: 89: „Theologie kann sich nicht darauf beschränken, die eigene Tradition historisch zu rekonstruieren und Kulturwissenschaft zu betreiben. Das muss sie tun, schon um sich über sich selbst aufzuklären. Versucht sie aber nicht mehr, systematisch und normativ zu denken, was heißt: verantwortete Denkangebote zu bieten, die aus dem bewussten Leben kommen und dieses orientieren wollen, so ist sie bereits in der Selbstauflösung begriffen.“ Vgl. auch HELMUT HOPING: „Die Schicksalsfrage der Theologie. Den einen Glauben bezeugen“, in: B. Leven (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?* Freiburg i. Brsg 2016: Herder, 45–54, hier: 47: „Das Zweite Vatikanische Konzil weist den Theologen die Aufgabe zu, die geoffenbarte Wahrheit Gottes in der Zeit, in die sie gestellt sind, tiefer zu erfassen und für die Menschen zu erschließen (GS 62). Die Theologen können sich nicht mit einer reinen Darstellung der Glaubenslehre begnügen, sie müssen auch neue Wege des Glaubens sowie Formen eines zeitgemäßen Glaubensverständnisses aufzeigen.“ Vgl. ROMAN A. SIEBENROCK: „Reductio in mysterium. Theologie als transzendental-theologische Entfaltung der Verwiesenheit des Menschen ins Geheimnis. Eine Rückbesinnung auf Karl Rahner heute“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielheit katholischer Systematik in der Gegenwart*. Regensburg 2017: Pustet, 181–204, hier: 188: „Wie diese Erkundungen möglicher realer Erlösung und Heilserfahrung im Kontext der modernen Naturwissenschaften sich ausnimmt, bleibt bis heute eine offene Frage. Da aber die naturwissenschaftliche Auslegung der Wirklichkeit in den letzten Jahrzehnten auch die klassischen Domänen der Philosophie, wie Geist, Freiheit und Bewusstsein, erobert hat, ist die Herausforderung nicht partiell, sondern grundsätzlich. Der neue Atheismus, der uns in seinem Naturalismus an die bleibende Notwendigkeit metaphysischer Sensibilität der Theologie gemahnt, und der sich sowohl aus dieser naturwissenschaftlichen Interpretation speist [...], sollte uns daran erinnern, die eine Aufgabe nicht gegen die andere auszuspielen.“

herausstellen, dass dies nicht der Fall ist. Es kann sich also prinzipiell zeigen, dass in Anbetracht wissenschaftlicher Erkenntnisse (a) schlüssige Argumente für die Negation von Sätzen der Lehre der Kirche formuliert und gerechtfertigt werden können, (b) aus Glaubenssätzen der Lehre der Kirche in Konjunktion mit als wahr erkannten Sätzen anderer Wissenschaften Widersprüche deduziert werden können oder (c) sich die Prämissen von Argumenten für die Wahrheit der Lehre unter Einbezug wissenschaftlicher Erkenntnisse nicht länger rechtfertigen lassen, diese Argumente also ihrer Überzeugungskraft verlustig gegangen sind und nicht länger rational verantwortet vertreten werden können.

Während der erste Fall zu erwarten ist, wenn die Lehre der Kirche wahr ist, ist der zweite Fall für genau die Sätze zu erwarten, die fälschlicherweise Teil der Lehre der Kirche sind und gelehrt werden, obwohl sie dem Axiom entgegenstehen, dass sich Glaube und Vernunft nicht widersprechen können. Wenn und solange das Lehramt an dem Axiom festhält, dass Glaube und Vernunft sich nicht widersprechen können, es also keinen Widerspruch zwischen dem Glaubenswissen und dem durch die wissenschaftliche Vernunft erkannten Wissen geben kann, dann muss im Falle gesicherter Vernunftkenntnis, die gegen die Wahrheit von Sätzen der Lehre spricht, der problematische Satz entweder aufgegeben oder einer hermeneutischen Re-Lektüre unterzogen werden.¹¹ Sätze der Lehre der Kirche, gegen die es schlüssige Argumente gibt, können nicht zum Glaubensgut der Kirche gehören. Die Lehre der katholischen Kirche muss aus wissenschaftstheoretischer Perspektive also genau dann geändert werden, wenn sich schlüssige Argumente gegen ihre deskriptiven und normativen Sätze formulieren lassen: „Die kirchlichen Studien sind nämlich nicht nur dazu da, Orte und Programme qualifizierter Ausbildung für Priester, Personen des geweihten Lebens oder engagierte Laien anzubieten, sondern sie bilden eine Art günstiges kulturelles Laboratorium, in dem die Kirche jene performative Interpretation der Wirklichkeit ausübt, die dem Christusereignis entspringt und sich aus den Gaben der Weisheit und der Wissenschaft speist, durch die der Heilige Geist in verschiedener Weise das ganze Volk Gottes bereichert“ (*Veritatis gaudium*, 3).¹²

Ein Lehramt, das die Theologie dazu auffordert, die Plausibilität und Vernunftgemäßheit der uns in und durch Jesus Christus anvertrauten Offenbarung

¹¹ Vgl. MICHAEL SEEWALD: *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Brsg 2018: Herder, für eine ausführliche Analyse der Entwicklung von Glaubenslehren.

¹² Obwohl die Einleitung von *Veritatis gaudium* diese Rolle der Theologie unterstützt, wird sie im Teil zu den Normen theologischen Arbeitens doch wieder einkassiert und führt damit zu wissenschaftstheoretischen Problemen bezüglich der Ergebnisoffenheit der Theologie. Vgl. hierzu die Stellungnahme des Katholisch-Theologischen Fakultätentags: „Inhalt und Anwendung der Normen stehen in starker Diskrepanz zu dem in der Einleitung entwickelten Selbstverständnis und der dort konzipierten Aufgabenstellung wissenschaftlicher Theologie als Motor der Veränderung.“ (<http://kthf.de/wp-content/uploads/2015/10/2019-02-02-Erklärung-KThF-zu-Veritatis-gaudium.pdf>).

samt ihrer vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigenden metaphysischen, ontologischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Grundlagen kritisch zu überprüfen, muss sich daher auch eine kritische Theologie wünschen, die es der einzelnen Wissenschaftlerin und dem einzelnen Wissenschaftler ermöglicht, seine wissenschaftlich gesicherten und in der Gemeinschaft der Wissenschaften überprüften und akzeptierten Ergebnisse dem Lehramt nicht nur zur Bestätigung der Lehre, sondern gerade dann vorzulegen, wenn sie darauf aufmerksam machen, dass bestimmte Sätze fälschlicherweise Teil der Lehre sind. Wenn das Lehramt in solchen Fällen mit Sanktionen reagiert, dann handelt es nicht nur wie ein Autokonzern, der seine Ingenieure im Zuge der Qualitätssicherung mit der Durchführung des Elchtests beauftragt, sie aber feuert, wenn der Wagen kippt, sondern widerspricht auch seiner eigenen Erwartung an die Theologie als Bezeugungsinstanz des Glaubens und setzt sich den Gefahren von Fundamentalismus wie Fideismus aus.

3. Struktur und Inhalt der vorliegenden Beiträge

Als Wissenschaft vom Ganzen der Wirklichkeit aus der Perspektive des katholischen Glaubens untersucht die katholische Theologie nicht nur die Einheit der Wirklichkeit, sondern dadurch bedingt auch die Vielheit sowohl der unterschiedlichen Aspekte der kirchlichen Lehre als auch ihren Bezug zu den Erkenntnissen der Geistes- und Naturwissenschaften.¹³ Vor dem Hintergrund des skizzierten Ortes universitärer Theologie zwischen kirchlicher Erwartung und wissenschaftstheoretischer Ergebnisoffenheit untersuchen die vorliegenden Beiträge die Wissenschaftstheorien katholischer Disziplinen aus der Perspektive ihrer Fachvertreterinnen und Fachvertreter, um die methodischen Grundlagen der einzelnen Fächer, ihr Verständnis von Wissenschaft, ihre genuin katholischen Voraussetzungen, ihre Agenda und ihre Position im Gesamt der katholischen Theologie

¹³ Vgl.: „Die Einheit des Wissens in aller Differenzierung und unter Achtung der vielfältigen, miteinander verbundenen und sich überschneidenden Ausdrucksformen ist das Lebens- und Vernunftprinzip, welches das akademische Bildungs- und Forschungsangebot des kirchlichen Studiensystems sowohl inhaltlich als auch methodisch auszeichnet.“ (Veritatis Gaudium, 4c). Vgl. auch KLAUS DICKE: „Zur Zukunft der Theologie aus Sicht einer Universitätsleitung“, in: G. Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*. Freiburg i. Brsg 2017: Herder, 118–131, hier: 123: „Erstens ist die Theologie in sich methodenplural strukturiert. Historische und hermeneutische Methoden in ihrer ganzen Vielfalt, der Methodenkanon philosophischer Argumentation in seiner gesamten Breite, soziologische Methoden bis hin zur empirischen Sozialforschung sind für das Fach erstens unverzichtbar und zweitens fachlich – und übrigens auch sprachlich – integriert. Die Theologie ist in sich interdisziplinär, und dies in jahrhundertelanger Übung.“

hin zu untersuchen, damit auf diese Weise zu einer wissenschaftstheoretischen Fundierung und Rechtfertigung der Wissenschaftlichkeit der Theologie beigetragen werden kann.

Ludger Schwienhorst-Schönberger gibt am Beginn seines Artikels *Exegese als Wissenschaft* zu bedenken, dass die Aberkennung des Prädikats der Wissenschaftlichkeit der Exegese – konsequent betrieben – dazu führen müsste, dass überhaupt jede Geisteswissenschaft keine Wissenschaft sei; ein Urteil, welches lediglich radikal-positivistische Vertreter der Naturwissenschaften fällen würden. Exegese erkennt Schwienhorst-Schönberger als literaturwissenschaftliche Disziplin und erklärt, dass gerade die biblische Exegese eine Schnittmenge mit vielen anderen Wissenschaften aufweist, die sowohl die biblische Exegese befruchten als auch *vice versa*. Dazu gehören die Bereiche der Philologie, Textkritik, Symbollehre und Religionsgeschichte. Schwienhorst-Schönberger sieht einen Grund für die Kritik an der Wissenschaftlichkeit der Exegese darin begründet, dass diese Teil des theologischen Kanons ist und qua Kritik an der Wissenschaftlichkeit der gesamten Theologie auch Kritik an der Wissenschaftlichkeit der Exegese geübt werde. Doch eine Historisierung dieses Faches in radikaler Weise genügt nicht. Die Exegese habe den Anspruch, die Offenbarungen der Bibel glaubwürdig und in plausibler Weise darzustellen. Verantwortungsvoll betriebene Exegese im theologischen Sinne will daher nicht einfach nur eine Religion verstehen, ohne sie für wahr zu halten. Eine rein historische/hermeneutische Herangehensweise bzw. ein rein historisch/hermeneutischer Charakter genügen also nicht. Dies führt Schwienhorst-Schönberger in seiner Beleuchtung der Kritik Benedikt Paul Göckes der Exegese als Hilfswissenschaft für die Kerndisziplinen Dogmatik und Fundamentaltheologie aus. Er plädiert schließlich dafür, dass der Anspruch, der an die Wissenschaftlichkeit der Dogmatik und Fundamentaltheologie gestellt wird, sich auch auf alle Disziplinen des theologischen Kanons erstrecken müsse.

Johannes Seidel und **Maria Neubrand** argumentieren in ihrem Beitrag *Neutestamentliche Exegese und Wissenschaftstheorie. Zwei-Quellen-Theorie und Gleichnisforschung – Popper und Kuhn* dafür, dass die Entscheidung, ob Exegese eine Wissenschaft sei, nicht von der Theologie entschieden wird, sondern von der Wissenschaftstheorie. Seidel und Neubrand behandeln daher exemplarisch Poppers Falsifikationismus im Kontext der Zwei-Quellen-Theorie und gehen nach einer Erläuterung der Theoriebildung nach Popper auf die synoptische Frage ein. Dabei werden die Traditionshypothese, die Urevangeliumshypothese, die Fragmenthypothese, die Traditionshypothese, die Benutzungs-Hypothese, die Griesbach-Hypothese und abschließend die neuere Benutzungs-hypothese beleuchtet. Anschließend erklären Seidel und Neubrand, wie die Wissenschaftstheorie nach Thomas Kuhn und die neutestamentliche Gleichnisforschung zusammenhängen, und zeigen, dass Wissenschaftstheorie im realwissenschaftlichen Sinne der Exegese einen außerordentlichen Dienst darin erweist, dass mit ihrer Hilfe über

vorherrschende exegetische Hypothesen verantwortungsvoll und vernünftig geurteilt werden kann.

Notker Baumann beginnt seinen Artikel *Alte Kirchengeschichte und Patrologie als wissenschaftliche Disziplinen* mit der Frage, wo genau sich Alte Kirchengeschichte und Patrologie wissenschaftstheoretisch verorten lassen, und erkennt dabei, dass in den jüngeren Publikationsschriften oft von einem „Zwischen“ die Rede ist, da Alte Kirchengeschichte und Patrologie sich methodisch zu den Geschichtswissenschaften hingezogen sehen, aber auch in die Literatur- und Altertumswissenschaft eingebunden sind. Zugleich allerdings sind Alte Kirchengeschichte und Patrologie auch im theologischen Fächerkanon beheimatet. Dieser Zwischenstatus ist laut Baumann sehr fruchtbar für die Kirchengeschichte, da sich gerade vor dem Hintergrund der Frage nach der Wissenschaftlichkeit des entsprechenden Faches die Alte Kirchengeschichte gut gerüstet zeigt. Baumann geht anschließend vertiefend auf den Punkt der Wissenschaftlichkeit von Alter Kirchengeschichte ein und stellt sich der Frage, wie und ob Alte Kirchengeschichte geschichtswissenschaftlich und theologisch verortet ist.

Stefan Samerski führt zu Beginn seines Beitrages *Kirchengeschichte* die bereits im Begriff aufscheinende Problematik der Kirchengeschichte aus, die in einer Uneinheitlichkeit von „Historischer Theologie“ über „Kirchengeschichte“ sich bis zur „Christentumsgeschichte“ erstreckt. Samerski argumentiert, dass ein weiter gefasster Begriff der Geschichte notwendig für die Kirchengeschichte ist, um im Binnendiskurs der Theologie wie auch im Diskurs mit außertheologischen Disziplinen kommunizierbar zu sein. Im Grundansatz stimmt Samerski dem Wort Hubert Jedins zu, wenn dieser schreibt, dass der Fokus der Kirchengeschichte auf dem Wachstum der Kirche liegt, die Jesus Christus gegründet hat. Dabei erwähnt Samerski den Konflikt zwischen Lehramt und der Historie, welche die Kirchengeschichte Gefahr laufen lässt, zu einer reinen Apologetik und tatsächlich lediglich, dominiert durch die Dogmatik, zu einer Hilfswissenschaft, bestenfalls einer bloßen Legitimations-Wissenschaft oder gar Illustration einer dogmatischen Konzeption degradiert zu werden. Im Zuge dieser Gefahr erklärt Samerski, dass es profanhistorische Standards für die Kirchengeschichte benötige, die sich als empirisch-kritisch arbeitende Wissenschaft den Quellen und ihrer zeitgenössischen Einordnung verpflichtet weiß.

Thomas Marschler beginnt seinen Beitrag *Dogmatik als Wissenschaft* mit einer prägnanten Begriffsdefinition und argumentiert, dass Dogmatik als Teilgebiet der systematischen Theologie auf wissenschaftliche Weise die Glaubensinhalte und Offenbarungsinhalte in ihrer Gesamtheit innerhalb der kirchlichen Bezeugungen im normativen Sinne reflektiert. Darauf folgt eine Erläuterung hinsichtlich der Entstehung des Faches der Dogmatik als Ausdifferenzierung innerhalb der Theologie. Dabei ist zu beachten, so Marschler, dass seit der Mitte des 17. Jahrhunderts von einer Dogmatik als Fachbezeichnung zu lesen ist und ab

Beginn des 19. Jahrhunderts mit ihr die Reflexion der Glaubenslehre auf theoretische Weise bezeichnet wird. Fortsetzend beleuchtet Marschler die Verbindung von positiver und spekulativer Methode, wobei die positive Methode der Dogmatik als Reaktion auf die protestantischen Vorstöße folgte, welche die kirchlichen Lehrmeinungen stark kritisierten. In Bezug auf die Dogmatik im Kanon der Gesamtheologie erklärt Marschler, dass noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil Dogmatik als vorzügliche Wissenschaft der Theologie galt; ein Anspruch, der gerade durch die Verselbstständigung der Moralthologie und Fundamentaltheologie nicht mehr haltbar sei, zumal alle weiteren theologischen Einzeldisziplinen sich bereits stark ausdifferenziert hätten. Über aktuelle Herausforderungen für die Dogmatik als Glaubenswissenschaft schlägt Marschler die Brücke zur Bindung der Dogmatik an das kirchliche Glaubensbekenntnis als wissenschaftstheoretisches Problem dogmatischer Theologie. Die Freiheit dogmatischer Forschung und Lehre, auf die Marschler abschließend eingeht, ist geprägt von der Spannung der wissenschaftlichen Freiheit des Forschenden freien Geistes und der Kontrolle des Lehramtes, welches sich in allen christlichen Konfessionen mit Einflussnahme auf den universitären Betrieb finden lässt.

Klaus Müller beginnt seinen Beitrag *Wissenschaftstheoretische Profile zeitgenössischer Fundamentaltheologie* mit der Erwähnung zahlreicher Autoren, die sich um die Fundamentaltheologie verdient gemacht haben. Keine andere Disziplin habe sich so kreativ, vielstimmig und zugleich heterogen entwickelt, wie die Fundamentaltheologie. Müller erläutert anschließend die Gedanken Helmut Peukerts und argumentiert, dass der Naturalismus bereits zu Peukerts Zeiten eine große Herausforderung der Theologie darstellte. Müller bietet sodann eine „Tour de force“ durch den logischen Positivismus mit Carnap als einem seiner größten Verfechter. Im Anschluss folgt die Skizzierung des Werkes Hansjürgen Verweyens „Gottes letztes Wort – Grundriß der Fundamentaltheologie“ und dessen Gedanken, dass in christlicher Offenbarung dem Menschen ein Anspruch enthalten ist, der die gesamte Existenz des Menschen betrifft. Zwischen Peuckerts Ansatz, bei dem in kritischer Weise die Theorien von Max Horkheimer und Theodor Adorno sowie Walter Benjamin und Jürgen Habermas anklingen, und Verweyens Ansatz, bei dem Anselm und Fichte sich wiederfinden lassen, rangiert das Denken Jürgen Werbicks. Ausführlich erläutert Müller dieses Denken, das einerseits die moderne Religionskritik ernst nimmt und andererseits den Anspruch der Gültigkeit einer letzten Verbindlichkeit nicht aufgibt. Abschließend erklärt Müller, dass er die katholische Theologie im wissenschaftstheoretischen Sinne als ordentlich gut aufgestellt sieht, da sie um ihr Verhältnis zu anderen Disziplinen weiß und naturwissenschaftliche wie auch sozialwissenschaftliche Befunde fachgerecht einbeziehen kann.

Ludger Jansen leitet seinen Beitrag *Philosophie, Theologie und Wissenschaft* mit einer Erläuterung über die Notwendigkeit und den festen Sitz der Philo-

sophie im Grundstudium sowohl der katholischen als auch der evangelischen Theologie ein. Hierfür nimmt Jansen Bezug auf die rhetorische Frage Tertullians, die in paraphrasierter Form lauten würde: „Was hat die Philosophie mit der Kirche zu tun?“. Jansens Antwort lautet, dass gerade die Philosophie qua ihres reichen Schatzes an Argumentationsmethoden und qua ihrer Verankerung im Fach Theologie aus dem Reden über Gott nicht wegzudenken ist. Diesen Methodenreichtum, der der Theologie auch zugutekommt, setzt Jansen auch in seinen formallogischen Beispielen in seinem Beitrag um. Um die Frage Tertullians zu beantworten, was denn nun Philosophie mit Kirche, oder genauer, was Philosophie mit Theologie zu tun hat, erläutert Jansen, was Philosophie ist und über welche Methoden die Philosophie verfügt. Des Weiteren geht Jansen dem Punkt nach, welche möglichen Positionen in Bezug auf die Relation von Philosophie und Theologie vertreten werden können, um sodann auf das „Stockwerkmodell“ des Thomas und dessen Scheitern einzugehen. Nicht zuletzt befasst Jansen sich sodann mit der Frage nach dem Status der Philosophie als Wissenschaft und den sich daraus (auch für die Theologie) ergebenden Konsequenzen. Abschließend argumentiert Jansen für die notwendige Implementierung der Philosophie in den Fächerkanon der universitären Theologie, sofern sie gute und wissenschaftliche Theologie sein will.

In seinem Beitrag *Bedingungen einer katholischen Moralthologie als Wissenschaft* untersucht **Bernhard Bleyer** die jüngeren Veröffentlichungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Moralthologie und argumentiert, dass ein systematisches Zueinander der diskutierten Kriterien noch gefunden werden muss. Dazu gilt es, allgemeingültige Kriterien der Wissenschaftlichkeit zu benennen und eine Antwort auf die Frage zu geben, welchen inhaltlichen Anforderungen unter den Bedingungen des gegenwärtigen Verständnisses von Wissenschaftlichkeit eine Vernunft- und Glaubenstheorie genügen muss, um die Moralthologie im katholischen Sinne in begründeter Weise als Wissenschaft auszuweisen. Um diese Aufgabe zu bewältigen, führt Bleyer als Ausgangspunkt das Dekret über die Ausbildung der Priester an, um sodann auf den Punkt des Wissenschaftsverständnisses normativer Handlungstheorien überzuleiten. Dabei erklärt Bleyer im Rahmen der Bestimmung des Gegenstandes der Moralthologie, dass sie die Handlungen des Menschen normativ untersucht. In Bezug auf die Validität der für die Moralthologie relevanten Quellen identifiziert Bleyer die Quelle der handlungsorientierenden Rationalität sowie die Quelle der handlungsorientierenden Offenbarung, um sodann auf die Formen der Beweisführung und des Widerspruchs sowie das Zustandekommen der Theorie aus Einzelerkenntnissen einzugehen. Bleyer schließt mit dem Fazit, dass sich der Wissenschaftscharakter der katholischen Moralthologie als universitäres Fach in der dialektischen Erschließung der Bedeutung der gegenwärtig-endzeitlichen Wirklichkeit der Botschaft vom Reich Gottes in Bezug auf die heutige Nachfolge zeigt.

Matthias Möhring-Hesse geht zu Beginn seines Beitrages *Wissenschaftlichkeit der theologischen Sozialethik* auf das Problem ein, dass es für den Gegenstandsbereich der Sozialethik keine eindeutige bzw. einheitliche Nomenklatur gibt, da „Sozialethik“ als Fach eigentlich „Soziallehre“ heiÙe. Auch gebe es für das Fach der Soziallehre nicht nur eine einzige Wissenschaftstheorie. Im Zuge seiner Analyse beleuchtet Möhring-Hesse daher die verschiedenen Komponenten „sozial“, „Wissenschaft“, „Ethik“ und „christlich“ mit ihrer geschichtlichen Relevanz für die Wissenschaftlichkeit der Soziallehre. Daraufhin untersucht Möhring-Hesse, wie die Sozialethik innerhalb der Wissenschaft und besonders dezidiert innerhalb der katholischen Theologie als Wissenschaft gestellt ist. Damit die Wissenschaftlichkeit der Sozialethik im katholisch-theologischen Sinne bestimmt werden kann, analysiert Möhring-Hesse dazu ihren Gegenstandsbereich und argumentiert für die Relevanz der Sozialethik für die universitäre Theologie: Das von der Sozialethik beigesteuerte Wissen über die Wirklichkeit kann nach Möhring-Hesse nicht substituiert werden, da Aufgabe und Anspruch der Sozialethik darin besteht, zu zeigen, dass das von der Sozialethik erschlossene empirische Wissen an das Wissen der anderen Disziplinen angegliedert werden muss, um zu einer umfassenderen Erkenntnis der Wirklichkeit aus der Perspektive des Glaubens beizutragen.

In seinem Artikel *Religionspädagogik als wissenschaftliche Disziplin* argumentiert **Ulrich Riegel**, dass die Religionspädagogik eine der alteingesessenen Disziplinen im Fächerkanon der Theologie ist, die sich jedoch erst während des 20. Jahrhunderts als eigenständiges und in diesem Sinne unabhängiges Fach etablierte. Ein Kernmerkmal der Religionspädagogik ist laut Riegel die Implementierung der gesellschaftlichen Veränderung. Durch gesellschaftliche Veränderungen sieht sich die Religionspädagogik herausgefordert, da sich religiöses Leben und Erleben immer im Kontext des Lebens und der gegenwärtigen Zeit abspielen. Damit dieser Forderung an die Religionspädagogik gewissenhaft begegnet werden kann, bedarf es einer wissenschaftlichen Reflexion und eines wissenschaftlichen Selbstbewusstseins innerhalb der Disziplin der Religionspädagogik. Um dies zu leisten, verortet Riegel diese Disziplin zunächst begrifflich und historisch, um anschließend das in unserer Zeit dominierende Selbstverständnis der Religionspädagogik als praktische und handelnde Wissenschaft zu beleuchten. Im nächsten Schritt erläutert Riegel die Relation der Religionspädagogik zu den anderen, auf die Religionspädagogik bezogenen Disziplinen und Wissenschaften, wobei ein Querschnitt moderner Ansätze der Wissenschaftstheorie aufgezeigt wird, um das Eigenverständnis der Religionspädagogik im handlungswissenschaftlichen Sinne weiterzuentwickeln. Riegel bestimmt schließlich den Gegenstand der Erkenntnis der Religionspädagogik. Dabei erläutert Riegel, dass es in der Religionspädagogik nicht mehr alleine um die christliche Glaubensvermittlung geht, sondern auch um die Arbeit an den religiösen Mustern, die Menschen zur Deutung der Wirk-

lichkeit verwenden, sowie um das Lehren und Lernen im religiösen Kontext der Katechese und der Bildung in den Gemeinden und der breiteren Öffentlichkeit.

Andreas Wollbold beginnt seinen Beitrag *Pastoraltheologie. Zur Wissenschaftstheorie eines praktisch-theologischen Grundlagenfaches* mit der Analyse des wissenschaftlichen Anspruchs der Pastoraltheologie und geht von dem Problem aus, dass der Begriff „Pastoralis“ nicht eindeutig bestimmbar ist, sondern zwischen zwei Positionen rangiert, wobei man aus praktischen Gründen „einen Mittelweg beschreiten“ sollte. Auf der einen Seite steht „das gesamte Heilshandeln der Kirche“ und auf der anderen Seite dasjenige menschliche Handeln, das im Namen und im Auftrag der Kirche zur Verwirklichung ihrer Heilssendung geschieht. Kernpunkt ist der ausdrückliche Bezug zur Kirche und zur Heilssendung der Kirche, um die Menschen zum Heil in Christus zu führen. Als Vermittlungswissenschaft zwischen Theorie und Praxis, den Grundlagen des christlichen Glaubens und der Gegenwart mit dem Fokus auf das angemessene Handeln in der Kirche, ist die Pastoraltheologie notwendigerweise interdisziplinär aufgestellt. Sie verbindet Theologie und zeitanalytische Human- und Sozialwissenschaft. Wollbold spricht dabei von den beiden Polen „Treue zum Ursprung“ und „Gehorsam im Heute“ und erläutert die fruchtbare Wechselwirkung dieser Pole im Kontext des Evangeliums und der Herausforderungen der Gegenwart. Dabei weist er auf die Gefahr hin, dass sowohl durch das rückbeugende Moment der Gegenwart auf das Evangelium als auch durch die Bemühung, das Evangelium im Kontext der heutigen Zeit zu deuten, keine Sicht eines neuen Evangeliums entstehen könnte, sondern eine Verfälschung der Frohen Botschaft.

Zu Beginn seines Beitrages *Gottesdienst als Lebensform. Zu Profil und Methodik der Liturgiewissenschaft innerhalb des theologischen Fächerkanons* erklärt **Stephan Winter**, dass für die spezifische christliche Ausgestaltung der menschlichen Daseinsform rituelle und symbolische Praxen wesentlich sind und deshalb die wissenschaftliche und theologische Reflexion auf diese bezogen sein muss. Winter schaltet sodann eine Anführung allgemeinerer Voraussetzungen zur Methodologie der Liturgiewissenschaft vor, die später ausführlich beleuchtet wird. Die Motivation ist aus der Überzeugung Winters ersichtlich, dass die Methodologie einer Disziplin der Theologie nur im Gesamtkontext des entsprechenden Fächerkanons und ihrer anderen Disziplinen entwickelt werden kann. Im zweiten Schritt wird skizziert, was den Sektor der entsprechenden Glaubens-Praxen, der durch rituelle und symbolische Handlungen geprägt ist, auszeichnet. Dabei werden Formalobjekt und Materialobjekt der Liturgiewissenschaft kurz beleuchtet, ehe das Selbstverständnis der Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Raum näher betrachtet wird. Sodann geht Winter auf die Kernfrage dieses Sammelbandes ein und hinterfragt, ob und inwieweit sich Theologie als Wissenschaft notwendigerweise mit dem Sektor rituellen und symbolischen Praktizierens zu befassen hat. Winter erklärt daraufhin, dass eine Antwort auf diese Frage im Sinne einer

praktischen Vernunft lediglich benannt werden und im Sinne einer theoretischen Vernunft zumindest in ihrer Andeutung skizziert werden kann, und zwar insofern, als Ausdrücke der Sprache fast ausschließlich nur in Bedeutungszusammenhängen sinnvoll werden, wobei der Bedeutungszusammenhang einer christlichen Rede von Gott im Wesen rituell und symbolisch grundgelegt ist. Oftmals erhält die Relation Ich – Welt erst im Gebet für den Gläubigen eine genaue Bedeutung. Mit diesem Punkt vor Augen ist der Gottesdienst, die Liturgie als Lebensform zu interpretieren. Winter sieht darin begründet, weshalb sich Theologie als Wissenschaft immer auch als liturgische Theologie verstehen muss.

Judith Hahn beginnt ihren Beitrag über das *Kirchenrecht* damit, dass sie erklärt, dass moderne Kanonistik darin gefordert ist, nicht nur das Kirchenrecht in Augenschein zu nehmen, sondern auch dem sich verändernden Status der Kirche in der Gesellschaft selbst Rechnung zu tragen. Da die Gesellschaft immer säkularer wurde, musste sich auch die Kirche vom Staat emanzipieren, was für das Kirchenrecht die Folge hatte, dass es sich von der Rechtswissenschaft des Profanen abspaltete. Dabei ist es eine Hauptaufgabe des Kirchenrechtes, mangelnde rechtliche Regulierungen anzuzeigen sowie Fälle einer im theologischen Sinne mangelhaften Begründbarkeit des geltenden Rechts anzumerken. So kann sich Kirchenrecht in der Weiterentwicklung eines kirchlichen Standards beweisen. Zudem bedeutet Kirchenrecht eine Gelegenheit und ein Instrument, um der Theologie das Recht – also die Rechtsdisziplin mit ihrer Methode – als Denkform und Beschreibungsform der Relation von Gott und Mensch an die Hand zu geben sowie für eine sprachliche Umsetzung der Beziehung Gott – Mensch einsetzbar zu machen. Dabei sind die Methoden im wissenschaftlichen Sinne, die der Kanonistik zur Verfügung stehen und derer sie sich bedient, um die an das Kirchenrecht gerichteten Aufgaben zu erfüllen, sehr vielseitig. Dies erläutert Hahn, wie sodann ebenfalls die Verortung und den Stand des Faches auch im Sinne binnenkanonistischer Diskurse. Abschließend erläutert Hahn das Verhältnis der Kanonistik zu anderen theologischen Disziplinen.¹⁴

Verwendete Literatur

AYMANS, Winfried: „Autorität in der Kirche. Hoheitliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie im Lichte des kanonischen Rechts“, in: B. Leven (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?* Freiburg i. Brsg 2016: Herder, 33–44.

¹⁴ Wir danken unserer wissenschaftlichen Hilfskraft Max Brunner für die Formatierung des Bandes und die Erstellung der Register.

- BECHINA, Friedrich: „Universitäre Theologie im Spannungsfeld kirchlicher und gesellschaftlicher Erwartungen heute“, in: G. Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*. Freiburg i. Brsg 2017: Herder, 41–106.
- BECKERMANN, Ansgar: *Einführung in die Logik*, Berlin 2003: De Gruyter.
- BEINERT, Wolfgang: „Theologische Erkenntnislehre“, in: Ders. (Hg.): *Glaubenszugänge, Bd. I, Einleitung in die Dogmatik*, Paderborn, 1995: Schöningh, 47–197.
- DICKE, Klaus: „Zur Zukunft der Theologie aus Sicht einer Universitätsleitung“, in: G. Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*. Freiburg i. Brsg 2017: Herder, 118–131.
- GÖCKE, Benedikt P.: „Theologie als Wissenschaft. Allgemeine wissenschaftstheoretische Grundlagen der Diskussion der Wissenschaftlichkeit christlicher Theologie“, in: B. P. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1: Historische und systematische Perspektiven*. Münster 2018: Aschendorff, VII–XLIV.
- HEMPEL, Carl G.: „Wissenschaft und menschliche Werte“, in: G. Schurz/M. Carrier (Hg.): *Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit*. Frankfurt am Main 2013: Suhrkamp, 118–142.
- HOPING, Helmut: „Die Schicksalsfrage der Theologie. Den einen Glauben bezeugen“, in: B. Leven (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?* Freiburg i. Brsg 2016: Herder, 45–54.
- KNAUER, Peter: „Ist Theologie eine Wissenschaft?“, in: *Theologie und Philosophie* (93) (2018), 81–96.
- MARSCHLER, Thomas: „Selbstverständnis und Ethos katholischer Theologie“, in: B. Leven (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?* Freiburg i. Brsg 2016: Herder, 55–73.
- MÜLLER, Klaus: „Gott-Rede als Teil der Universitas. Christliche Theologie als akademische Disziplin“, in: R. Ceylan/C. P. Sajak (Hg.): *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften*. Wiesbaden 2017: Springer VS, 7–29.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973: Suhrkamp.
- RUDNER, Richard: „Der Wissenschaftler qua Wissenschaftler fällt Werturteile“, in: G. Schurz/M. Carrier (Hg.): *Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit*. Frankfurt am Main 2013: Suhrkamp, 108–117.
- SCHÄRTL, Thomas: „Trinitätslehre“, in: T. Schärtl/T. Marschler (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*. Regensburg 2014: Pustet, 59–130.
- SCHÄRTL, Thomas: „Theologie als Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielheit katholischer Systematik in der Gegenwart*. Regensburg 2017: Pustet, 13–42.
- SCHURZ, Gerhard: „Wertneutralität und hypothetische Werturteile in den Wissenschaften“, in: G. Schurz/M. Carrier (Hg.): *Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit*. Frankfurt am Main 2013: Suhrkamp, 305–335.

- SEEWALD, Michael: *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Brsg 2018: Herder.
- SIEBENROCK, Roman A.: „Reductio in mysterium! Theologie als transzendental-theologische Entfaltung der Verwiesenheit des Menschen ins Geheimnis. Eine Rückbesinnung auf Karl Rahner heute“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielheit katholischer Systematik in der Gegenwart*. Regensburg 2017: Pustet, 181–204.
- SOSA, Ernest: *Epistemology*, Princeton 2017: Princeton University Press.
- STRIET, Magnus: „Subjektsein und Demut. Ein Glückwunsch in Briefform“, in: T. Schärtl/S. Wendel (Hg.): *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*. Regensburg 2015: Pustet, 89–98.
- SWINBURNE, Richard (Hrsg.): *Bayes's Theorem*, Oxford 2002: Oxford University Press.
- TETENS, Holm: *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*, München 2013: C.H. Beck.
- WEHRLE, Paul: „Theologie – eine Investition in die gesellschaftliche Zukunft“, in: G. Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*. Freiburg i. Brsg 2017: Herder, 25–40.

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Exegese als Wissenschaft

Wer die Wissenschaftlichkeit der Biblexegese grundsätzlich bestreitet und ihr die Verankerung im Kanon der universitären Wissenschaften abspricht, müsste dies konsequenterweise für alle anderen Geisteswissenschaften auch tun. Nur hart gesottene, streng positivistisch eingestellte Naturwissenschaftler, die es heute kaum noch gibt, wären zu einem derart rabiaten Urteil in der Lage. Würde man einen derartigen Maßstab anlegen, dürfte es an den Universitäten auch keine Ägyptologie, keine Latinistik, keine Kunstgeschichte, keine Anglistik und keine Germanistik geben. Die Bibel gehört zu den einflussreichsten literarischen Werken der Menschheitsgeschichte. Von daher wäre es nur als Ausdruck ideologischer Verblendung zu verstehen, würde eine Gesellschaft die wissenschaftliche Erforschung der Bibel aus dem universitären Diskurs grundsätzlich verbannen.

1. Exegese als historische Wissenschaft

Biblexegese befasst sich mit antiken Texten. Im christlichen Kanon gehören dazu die Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Auf die einzelnen Schriften und die leicht variierenden Kanontraditionen soll hier nicht näher eingegangen werden. In den einschlägigen Einleitungen in das Alte und das Neue Testament werden diese Themen ausführlich behandelt.

Die Exegese des Alten und des Neuen Testaments wird heute gewöhnlich in einem grundsätzlichen Sinn als *Literaturwissenschaft* verstanden.¹ Als Literaturwissenschaft hat sie Anteil an den vielfältigen Literatur- und Kulturtheorien.² Innerhalb dieses breiten Spektrums kann sich die Exegese unterschiedlich ausrichten. Es gibt verschiedene Schulen, Traditionen und Schwerpunktsetzungen. Lange Zeit stand die Frage nach dem Alter und der Entstehung biblischer Schriften im Mittelpunkt des Interesses. Seit einigen Jahren richtet sich das Interesse der Forschung verstärkt auf buchübergreifende literarische Zusammenhänge, auf das

¹ Als ein Beispiel von vielen sei verwiesen auf: HELMUT UTZSCHNEIDER; STEFAN ARK NITSCHKE: *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh ⁴2014.

² Einen guten Überblick vermittelt: ANSGAR NÜNNING (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart ⁵2013.

Phänomen der Intertextualität. Ein starkes Wachstum verzeichnen Studien zur Wirkungs- und Auslegungsgeschichte biblischer Texte.

Die Exegese weist Schnittmengen mit zahlreichen anderen Wissenschaften auf. Es dürfte an den Universitäten kaum eine Disziplin geben, die auf so vielfältige Weise mit anderen Fachdisziplinen vernetzt ist. Die Verbindungen sind gewöhnlich keine Einbahnstraßen. Die Exegese ist auf diese Wissenschaften angewiesen und leistet häufig selbst einen wesentlichen Beitrag zu deren Forschungen. Oft waren Exegeten diejenigen, welche die Grundlagen dieser Wissenschaften gelegt haben.

An erster Stelle ist hier die *Philologie* zu nennen. Die Schriften des Alten Testaments sind zum größten Teil auf Hebräisch, zu einem kleineren Teil auf Aramäisch verfasst. Eine der ältesten Übersetzungen des Alten Testaments ist die in griechischer Sprache verfasste Septuaginta. Sie enthält über den hebräischen Kanon hinausgehend weitere Schriften, die in der katholischen und orthodoxen Kirche zum Kanon gerechnet werden, denen in den Kirchen der Reformation als so genannte Apokryphen ein geringerer kanonischer Rang zugesprochen wird. Die Schriften des Neuen Testaments sind auf Griechisch verfasst. In der Exegese werden diese Sprachen gelernt und gelehrt. Die Exegese steht in einem lebendigen Austausch mit den antiken Philologien, insbesondere der Semitistik und der Gräzistik. Da sich Exegese auch mit den antiken Übersetzungen der Bibel, insbesondere der lateinischen (*Vetus Latina* und *Vulgata*), der syrischen (*Peschitta*) und der koptischen Übersetzung befasst, stehen auch diese Philologien in enger Verbindung zur Exegese.

Die Erforschung und Sicherung der ältesten Bibelhandschriften ist Aufgabe der *Textkritik*. Sie hat sich vor allem aufgrund der Textfunde in Qumran im vergangenen Jahrhundert innerhalb der Bibelwissenschaft zu einer eigenständigen, hoch spezialisierten Wissenschaft etabliert.³

Das im Alten und Neuen Testament bezeugte religiöse Symbolsystem ist Teil eines umfassenderen altorientalischen und antiken religiösen Symbolsystems. Es steht in einer komplexen diachronen und synchronen Interaktion mit älteren und benachbarten Religionen. Hier sind für das Alte Testament die autochthonen Religionen Palästinas ebenso zu nennen wie die Religionen Ägyptens und Mesopotamiens. Für das Neue Testament kommen die griechischen, hellenistischen und römischen religiösen und kulturellen Traditionen hinzu. Die Exegese muss also auch die antike Religionsgeschichte berücksichtigen, wenn sie zu einem angemessenen Verständnis biblischer Texte gelangen will. Viele Exegeten beherrschen die ein oder andere der altorientalischen Sprachen und waren besonders in der frühen Phase dieser Wissenschaften an der Entdeckung, der Publikation und

³ Einen guten Überblick gibt HEINZ-JOSEF FABRY: „Der Text und seine Geschichte“, in: E. Zenger/u. a. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2016, 37–66.

Interpretation einschlägiger Texte beteiligt. Unter diesem Gesichtspunkt befasst sich die Biblexegese mit einem bedeutenden Ausschnitt der altorientalischen und antiken Religions- und Kulturgeschichte.

Wer eine Geschichte Israels oder des frühen Christentums schreibt, muss mit den Methoden der Geschichtswissenschaft vertraut sein. Die Geschichte Israels ist wie die Geschichte Roms und Griechenlands Teil einer Geschichte der Menschheit. Ein Historiker, der eine Geschichte der Antike schreibt, muss also in gewisser Weise auch Exeget sein. Die Arbeitsteilung erfolgt gewöhnlich so, dass dieser Teil der antiken Geschichte von Exegeten übernommen wird, von Alttestamentlern für die Geschichte Israels, von Neutestamentlern für die Entstehung und frühe Geschichte des Christentums. Wer eine Geschichte Israels schreibt, muss sich aber auch in einer weiteren Wissenschaft sehr gut auskennen, nämlich der altorientalischen *Archäologie*. Die Archäologie der Levante ist in den letzten Jahrzehnten im Hinblick auf die Rekonstruktion der Geschichte Israels zu einer ihrer wichtigsten Quellen geworden.⁴ Viele Archäologen, insbesondere die Pioniere der Archäologie des Vorderen Orients, waren und sind Bibelwissenschaftler. Die älteste wissenschaftliche Einrichtung für biblische und archäologische Studien ist die im Jahre 1890 vom Dominikaner Marie-Joseph Lagrange gegründete „École Biblique“, die seit 1920 den Namen „École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem“ trägt.

Mit der hier skizzierten Verortung der Bibelwissenschaft im Kanon der Wissenschaften dürfte der Wissenschaftscharakter der Biblexegese hinreichend gesichert sein. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Exegese eine historisch-hermeneutische Wissenschaft. Und doch ist damit die *differentia specifica* der Exegese als einer Disziplin der Theologie noch nicht erfasst. Das besondere und zugleich provokative Profil des Faches ergibt sich aus der Tatsache, dass die Exegese in den deutschsprachigen, aber auch in einigen anderen Ländern eine Teildisziplin der an der Universität angesiedelten Theologie darstellt. Mit ihr wird ein Wahrheitsanspruch erhoben, der in gewisser Weise in Spannung steht zu allen anderen universitären Fächern. Daraus ergeben sich immer wieder Konflikte und Versuche, die Theologie und damit auch die Bibelwissenschaft aus den Universitäten zu verdrängen.

Viele Theologen und vor allem auch Exegeten weichen dem aus, indem sie ihr Fach rein historisch verstehen. Die Ausklammerung fällt gewöhnlich nicht ins Gewicht, da die Exegese ja in der Tat als historische Wissenschaft verstanden werden kann und verstanden werden muss. Als Exeget kann ich mich, ohne unangenehm aufzufallen, in die Reihe der Geisteswissenschaften versetzen. Ich kann so sprechen, wie es die Literaturwissenschaftler, die Historiker, die Religionswissenschaftler, die Archäologen und viele andere Kollegen tun. Wenn ich mich da-

⁴ Vgl. dazu CHRISTIAN FREVEL: *Geschichte Israels*, Stuttgart 2016, 17–41.

bei einigermaßen freundlich und geschickt verhalte und mein Fach ansprechend und anschlussfähig präsentiere, wenn ich vielleicht noch ein drittmittelgefördertes Projekt vorweisen kann und mich mit kirchlichen Wahrheitsansprüchen zurückhalte und diese gegebenenfalls als unaufgeklärte Restbestände einer im Verschwinden befindlichen prämodernen Lebenswelt neutralisiere, dann kann ich als Exeget auch in einem säkularen universitären Umfeld auf Akzeptanz und Wertschätzung stoßen. In vielen Fachdisziplinen findet sich ein Interesse an der Theologie und insbesondere an der Exegese. Die Geschichte Europas, die Kunstgeschichte, die Geschichte der europäischen Literaturen und vieles andere können ohne Kenntnis der Bibel nicht verstanden werden. Gerne greifen diese Fächer auf die Kompetenz und die Angebote der Exegese zu. Was Benedikt Paul Göcke von der Theologie als historisch-hermeneutisch arbeitender Disziplin sagt, gilt insbesondere auch für eine Exegese, die sich als historisch-hermeneutische Disziplin versteht: Sie kann sich unproblematisch in den geistes- und geschichtswissenschaftlichen Fächerkanon der Universität einordnen.⁵

2. Exegese als theologische Wissenschaft

Mit der Haltung einer radikalen Historisierung des Faches stößt die Exegese jedoch an eine Grenze. Sie wird damit ihrem Verständnis als *theologische* Wissenschaft nicht gerecht. Als theologische Disziplin ist auch die Exegese dem in der christlichen Theologie erhobenen Wahrheitsanspruch verpflichtet. Die christliche Theologie spricht von der Wahrheit im Singular. Ihrem Verständnis nach hat sich Gott, die ewige Wahrheit, den Menschen selbst mitgeteilt. Diese Selbstmitteilung Gottes wird in der Heiligen Schrift bezeugt. Der christliche Glaube behauptet, dass dieses Zeugnis wahr ist. Die Theologie versucht, mit den natürlichen Mitteln der Vernunft die Plausibilität dieser Behauptung zu erweisen. Demnach hat auch die Exegese als theologische Wissenschaft die Aufgabe, das in der Heiligen Schrift überlieferte Zeugnis in seiner Glaubwürdigkeit als plausibel zu erweisen. Mit diesem Anspruch tanzt die Exegese als theologische Wissenschaft aus dem Reigen der mit ihr verbundenen Wissenschaften. Die Mehrzahl der Exegeten entzieht sich diesem Anspruch. Sie versteht Exegese als eine rein historisch-hermeneutische Wissenschaft. So wie ein Ägyptologe die ägyptische Religion zu verstehen sucht, ohne damit zu behaupten, dass diese Religion wahr sei, so tun es auch viele Exegeten: Sie erschließen das in der Bibel bezeugte religiöse Symbolsystem, ohne sich dem damit verbundenen Wahrheitsanspruch als Exegeten zu stellen. Wenn

⁵ BENEDIKT P. GÖCKE: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel. Wie wissenschaftlich ist die katholische Theologie?“, in: *Herder Korrespondenz* 71/1 (2017), 33–36, hier: 33.

sie es tun, so ist das ihre Privatangelegenheit und gehört nicht in das Verständnis ihres Faches. Dieser Trend wird durch die Internationalisierung des Faches verstärkt. In den international, interkonfessionell und interreligiös ausgerichteten Fachzeitschriften werden auf hohem Niveau philologische, historische, religionswissenschaftliche und archäologische Fragen diskutiert, aber keiner der Wissenschaftler käme auf die Idee, das in der Bibel bezeugte religiöse Symbolsystem als Zeugnis der Wahrheit zu erweisen. Angesichts der Tatsache, dass an den exegetischen Diskussionen Juden und Christen unterschiedlicher Konfessionen und auch Nicht-Gläubige beteiligt sind, wäre das auch gar nicht möglich. Das führt nun zu einem gewissen Dilemma. Ein Student der katholischen Theologie, der mit der berechtigten Erwartung an die Bibelwissenschaft herantritt, sie möge ihm helfen, das biblische Glaubenszeugnis in seiner Wahrheit zu verstehen, wird enttäuscht. Die Exegese weicht in die Geschichte aus: Zu jener Zeit sind diese Bücher entstanden, in der ältesten Schicht des Jesaja-Buches wird diese Theologie vertreten, der Pentateuch in seiner Endgestalt entwirft eine eschatologische Theologie der Landnahme und so weiter. Als historisch-hermeneutisch arbeitende Disziplin ist sie darum bemüht, nach allen Regeln der Kunst die Bibel als ein Dokument der Vergangenheit zu verstehen, so wie es auch die Kollegen der benachbarten historisch-kulturwissenschaftlichen Disziplinen tun. Dass die Bibel die Wahrheit bezeugt, kann zwar selbst wiederum als eine interessante Behauptung historisch erschlossen werden, wird aber gewöhnlich nicht mehr in seinem Anspruch selbst eingelöst. So ist die eigenartige Situation entstanden, dass die hochgradige Professionalisierung und Historisierung den biblischen Fächern einerseits einen enormen Gewinn an Ansehen und interdisziplinärer Vernetzung gebracht haben, andererseits jedoch mit einem nicht geringen Relevanzverlust hinsichtlich der vernunftgemäßen Erschließung des christlichen Wahrheitsanspruches erkaufte wurden. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass Theologiestudierende einer Exegese, die sich dem gegenwärtigen Wahrheitsanspruch der Bibel nicht mehr stellt und in die Geschichte ausweicht, mit Vorbehalten und teilweise sogar mit Desinteresse begegnen. In diesem Zusammenhang kann trotz oder genauer: gerade wegen der hochgradigen Professionalität von einer gewissen Krise der Exegese gesprochen werden. Ein Kollege der neutestamentlichen Exegese klagte mir gegenüber vor einiger Zeit: Uns liest keiner mehr. Das seit einigen Jahren zu beobachtende Bemühen nach so genannten „alternativen Zugängen“ zur Bibel ist nicht selten mit einer Geringschätzung der universitären Exegese verbunden. Sie werfen der primär historisch ausgerichteten Exegese vor, die Heilige Schrift nur noch als ein Wort der Vergangenheit, nicht mehr jedoch als ein Wort der Gegenwart zu verstehen. Es ist hier nicht der Ort, diese Ansätze vorzustellen und zu diskutieren. Es gibt dazu eine reichhaltige Literatur und gut dokumentierte Diskussionsprozesse.

Die Tendenz einer radikalen Historisierung betrifft nicht nur die biblischen Fächer. Sie lässt sich in allen theologischen Disziplinen beobachten und übrigens auch in der Philosophie.⁶ Benedikt Paul Göcke hat diesen Trend in seinem provokativen Aufsatz zu Recht kritisiert.⁷ Er weist darauf hin, dass sich die Theologie damit ihrem genuinen Anspruch entzieht. Symptomatisch dafür erscheint Göcke der Umstand, dass sich die deutschsprachige Theologie dem Gespräch mit der analytischen Philosophie weitgehend verweigert. Entgegen einem verbreiteten Vorurteil zeigt sich nach Göcke in den jüngeren Entwicklungen der analytischen Philosophie ein neu erwachtes Interesse an grundlegenden Fragen der Metaphysik, der Ontologie und der Epistemologie. Doch die deutschsprachige Theologie hat es sich im vermeintlich postmetaphysischen Zeitalter bequem gemacht und verharret im „kantischen Schlummer“.⁸

Es ist bezeichnend, dass Göcke der Bibelwissenschaft nicht mehr zutraut, aus diesem Schlummer zu erwachen. Er hat ihr die Rolle einer rein historisch-hermeneutisch arbeitenden Wissenschaft zugewiesen. Viele Exegeten dürften ihm dankbar dafür sein. Er beschreibt damit korrekt das verbreitete gegenwärtige Selbstverständnis des Faches: „Dass beispielsweise griechische und hebräische Texte des Alten und Neuen Testaments mit den Methoden der Philologie wissenschaftlich bearbeitet werden können, ist für den Wissenschaftstheoretiker unproblematisch und problematisch nur dann, wenn die exegetischen Hilfswissenschaften auf Annahmen basierend betrieben werden, die aus der Dogmatik oder Fundamenttheologie [sic !] kommend die Arbeit des Exegeten beeinflussen könnten.“⁹ Dem ist uneingeschränkt zuzustimmen. Ein Blick in moderne Methodenbücher der Exegese zeigt, dass die dort gemachten Voraussetzungen keine anderen sind als diejenigen, die auch in den verschiedenen Richtungen der modernen Literaturwissenschaft gemacht werden. Bezeichnenderweise führen viele Methodenbücher den Begriff „Literaturwissenschaft“ oder „literaturwissenschaftlich“ im Titel.¹⁰

Das führt allerdings dazu, dass Göcke „den Beweis des Geistes und der Kraft“ nicht mehr von den sich primär historisch verstehenden Disziplinen der Theologie erwartet, sondern nur noch von jenen, denen er zumindest einen Restbestand systematisch-philosophischen Fragens zutraut. Das sind für ihn die Dogmatik und die Fundamentalthologie. An ihnen, so Göcke, hängt letztlich der Wissenschaftscharakter der Theologie: „Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit katho-

⁶ Vgl. WINFRIED LÖFFLER: „Wer hat Angst vor analytischer Philosophie?“, in: *Stimmen der Zeit* 132/6 (2007), 375–388, hier: 387.

⁷ BENEDIKT P. GÖCKE: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, 33–36.

⁸ Ebd. 35.

⁹ Ebd. 33.

¹⁰ Siehe dazu Anm. 1.

lischer Theologie ist also die Frage nach der Wissenschaftlichkeit von Dogmatik und Fundamentaltheologie.¹¹ Doch auch diese Fächer schwächeln, so Göcke, da sie es sich – zumindest an den deutschsprachigen theologischen Fakultäten – im vermeintlich postmetaphysischen Zeitalter bequem gemacht haben und sich dem Gespräch mit der analytischen angloamerikanischen Philosophie weitgehend entziehen. Denn hier werden zur Zeit die „grundlegenden metaphysischen, ontologischen, epistemologischen, logischen und moralischen Fragestellungen“ bearbeitet.¹² Davon scheint die katholische Theologie im deutschsprachigen Raum jedoch nichts mitbekommen zu haben. Sie meint, diese Fragen seien nach Kant erledigt. „Es scheint hier beinahe so zu sein, als ob ein Großteil der katholischen Theologie davon ausgehen würde, als sei seit *Immanuel Kant* ein für alle Mal geklärt, dass der theoretischen Vernunft keine relevanten metaphysischen, epistemologischen und ontologischen Aussagen zuzutrauen seien und aus diesem Grund der letzte Zufluchtsort dogmatischer und fundamentaltheologischer Reflexionen die historisch-hermeneutische Analyse sei. Nun ist Kant aber weder Anfang noch Höhepunkt noch Ende philosophischer Reflexionen gewesen und die katholische Theologie wäre gut beraten, in dieser Hinsicht aus ihrem kantischen Schlummer zu erwachen.“¹³

Die von Göcke vorgenommene Zuordnung entspricht weitgehend der Ausdifferenzierung und dem Selbstverständnis der theologischen Disziplinen, wie sie sich in der Neuzeit an den Universitäten durchgesetzt hat. Die Exegese wird in diesem Modell als eine historisch-hermeneutische Wissenschaft verstanden. Ihre Aufgabe wird darin gesehen, dass sie in aller Bescheidenheit der Dogmatik das hermeneutisch erschlossene historische Material zu Füßen legt, deren Aufgabe dann darin besteht, aus den historischen „Quellen“ das ein oder andere Goldkörnchen herauszudestillieren, das unter dem kritischen Blick einer säkularen Wissenschaft nicht zerrinnt. Eine ähnliche Zuordnung der Fächer wie Göcke scheint auch Gerhard Ludwig Kardinal Müller vorzunehmen, wenn er schreibt, „dass die systematischen Fächer mit der Dogmatik, der Moraltheologie und Fundamentaltheologie die theologische ‚Stammwissenschaft‘ darstellen“.¹⁴ Er fügt dann aber sogleich die wichtige Aussage hinzu: „Durch die biblisch-historischen Fächer sind sie aber bleibend auf die positiven Glaubensgrundlagen im Wort Gottes verwiesen, das sich in der Schrift normativ bezeugt und in der Tradition der Kirche lebendig auslegt.“¹⁵

¹¹ BENEDIKT P. GÖCKE: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, 33–36, hier: 33.

¹² Ebd., 35.

¹³ Ebd.

¹⁴ GERHARD LUDWIG KARDINAL MÜLLER: *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Brsg. 10/2016, 20.

¹⁵ Ebd.

Wie nicht anders zu erwarten, hat der von Göcke unterbreitete Vorschlag Widerspruch hervorgerufen. Wenn Dogmatik und Fundamentaltheologie die Leitwissenschaften der Theologie sein und ihren genuin wissenschaftlichen Charakter sicherstellen sollen, dann fühlen sich die übrigen Fächer der Theologie marginalisiert. Der Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann macht sich in gewisser Weise zum Sprecher der auf die hinteren Ränge der Theologie verwiesenen Fächer, wenn er auf die Bedeutung der Fächervielfalt in der Theologie hinweist. Der von Göcke erhobenen Forderung, sich hinsichtlich des Wissenschaftscharakters der Theologie auf Dogmatik und Fundamentaltheologie zu konzentrieren, so Kranemann, „muss entschieden widersprochen werden“.¹⁶ Kranemann hat jedoch den springenden Punkt in der Argumentation von Göcke nicht erfasst oder bewusst übersehen. Er führt eine Reihe von Beispielen dafür an, dass auch die übrigen Fächer der Theologie Großartiges leisten. Als Erstes wird bezeichnenderweise ein Beispiel aus der Kirchengeschichte angeführt. Es folgt der Hinweis auf eine Diskussion zum Wissenschaftscharakter der Liturgiewissenschaft. Wer wollte bestreiten, dass Kirchengeschichte und Liturgiewissenschaft Großartiges leisten? Im zurückliegenden Reformationsgedenkjahr sind bedeutende Werke zu Luther und zur Reformationsgeschichte erschienen. In der Tat kann auch ein Professor für Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit ein bedeutendes Werk über Martin Luther schreiben. Eine Geschichte Israels kann grundsätzlich auch von einem Altorientalisten geschrieben werden. Dazu bedarf es keiner Theologie.

Das von Kranemann vorgetragene Plädoyer für die Vielfalt der theologischen Fächer ist hochschulpolitisch klug und richtig. Es verbleibt allerdings auf der oben skizzierten hermeneutisch-historischen Ebene.¹⁷ Es ist keine Frage, die Theologie muss sich in der Vielfalt ihrer Fächer auf dieser Ebene verorten und im universitären Wissenschaftskanon vernetzen, wenn sie sich weiterhin an den Universitäten behaupten will. Wenn sie sich allerdings ausschließlich als hermeneutisch-historische Wissenschaft versteht, können ihre einzelnen Fächer prinzipiell auch an nicht-theologischen Fakultäten gelehrt werden. Bekanntlich zeigen sich in einigen Fakultäten Tendenzen, die Theologie als Religionswissenschaft neu zu positionieren. Wie die Entwicklungen in den skandinavischen Ländern gezeigt haben, führt dies letztlich zu einer Aufhebung der Theologie als Wissenschaft.

¹⁶ BENEDIKT KRANEMANN: „Wer bildet das Zentrum? Die Wissenschaftlichkeit der Theologie und die notwendige Vielfalt der Disziplinen“, in: *Herder Korrespondenz* 71/4 (2017), 20–22, hier: 21.

¹⁷ Es ist zuzugeben, dass Kranemann den genuin theologischen Aspekt der theologischen Fächer im Blick behält, ihn jedoch nicht näher entfaltet, wenn er schreibt: „Jede Disziplin ist herausgefordert, im Kontext heutiger Denk- und Artikulationsmöglichkeiten die Gottesbotschaft und den Gottesglauben vernünftig und unter Offenlegung ihrer methodischen Prinzipien zu reflektieren“ (ebd., 22).

Bedenkenswert erscheint vor diesem Hintergrund die gegenläufige Entwicklung in der islamischen Theologie. Grundsätzlich wäre es möglich gewesen, angesichts der Zunahme der Zahl von Muslimen und des wachsenden Interesses am Islam die vorhandenen Lehrstühle für Islamwissenschaft auszubauen und zu vermehren. Doch die Hochschulpolitik ist einen anderen Weg gegangen. Sie hat mit der Etablierung der islamischen Theologie an einigen Universitäten einen der (christlichen) Theologie analogen Weg beschritten. Darin zeigt sich die wichtige wissenschaftstheoretische Einsicht, dass die Teilnehmerperspektive gegenüber der Beobachterperspektive einen – auch wissenschaftlich zu würdigenden – Mehrwert enthält. Dieser Aspekt ist letztlich das genuin Theologische an der Theologie. Darin unterscheidet sie sich von der Religionswissenschaft.

Mit Benedikt Paul Göcke plädiere ich entschieden dafür, den von ihm in Erinnerung gerufenen Anspruch der Theologie ernst zu nehmen. Über Göcke hinausgehend und den Einspruch von Benedikt Kranemann aufgreifend vertrete ich die Ansicht, dass dieser Anspruch nicht auf Dogmatik und Fundamentaltheologie beschränkt werden darf. Meines Erachtens sollte jedes Fach der Theologie sich aus der je eigenen fachspezifischen Perspektive dem vom christlichen Glauben erhobenen universalen Wahrheitsanspruch stellen. Dabei dürfen die historisch-hermeneutischen Aspekte des jeweiligen Faches jedoch nicht ausgeblendet werden. Nur in dieser Spannung von Wahrheit und Geschichte wird die Theologie in der Lage sein, ihren je eigenen Beitrag zur *Universitas litterarum* in der ganzen Vielfalt ihrer Fächer zu leisten.

Im Klartext heißt das, dass sich auch die Exegese nicht nur aus historischem, sondern auch aus systematischem Interesse mit jenen Fragen beschäftigen muss, die nach Göcke und Löffler heute im Zentrum der analytisch ausgerichteten Philosophie stehen. Diese Fragen sind zu wichtig, als dass sie allein der Dogmatik und der Fundamentaltheologie überlassen werden dürfen. Das bedeutet allerdings, dass die Exegese sich aus der historischen Deckung wagen und bereit sein muss, sich auf die Fragen und Redeformen der systematischen Fächer einzulassen. Immer noch begegnet man in der Bibelwissenschaft einem antidogmatischen Affekt. Dieser mag zwar aus einigen unglücklich verlaufenen Konflikten der Vergangenheit verständlich sein. Da aber inzwischen sowohl die Dogmatik als auch die Bibelwissenschaft dazugelernt haben und der oberste Glaubenshüter aus Anlass des hundertjährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission zugestanden hatte, dass das Lehramt in historischen Fragen einige Male seine Kompetenz überschritten habe,¹⁸ sollte es der Exegese gelingen, das Trauma einer dogmatischen Bevormundung in gelassenem Selbstbewusstsein hinter sich zu lassen.

¹⁸ Vgl. JOSEPH CARDINAL RATZINGER: „Kirchliches Lehramt und Exegese. Reflexionen aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission“, in: IKaZ 32 (2003), 522–529, hier: 526: „Es bleibt richtig, dass das Lehramt mit den erwähnten Entscheidungen den Bereich der Gewissheiten überdehnt hat, für die der Glaube bürgen kann; es bleibt

3. Philosophische Schriftauslegung

An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass über viele Jahrhunderte hin die Referenzwissenschaft der Schriftauslegung die Philosophie war. Mehr noch, bis in das Hohe Mittelalter und die Frühe Neuzeit hinein war die Theologie im Grunde Schriftauslegung, *sacra pagina*. Theologen wie Thomas von Aquin, die heute gewöhnlich der systematischen Theologie zugerechnet werden, haben Bibelkommentare verfasst. „Im Grunde genommen war und blieb die mittelalterliche Wissenschaft Exegese.“¹⁹ Bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts orientierte sie sich dabei an der platonisch geprägten Wissenschaftstradition. Vor dem Hintergrund platonischer Philosophie erschienen viele Aussagen und Vorstellungen in der Bibel, besonders im Alten Testament, als primitiv. Es war vor allem Origenes, der im Kontext dieser Problemkonstellation eine hoch reflektierte biblische Hermeneutik entwarf. Leitend war dabei die Einsicht, dass die Heilige Schrift auf zwei miteinander verbundenen Ebenen zu verstehen ist: einer wörtlichen, die sich in den meisten Fällen auf ein historisches Geschehen bezieht, und einer geistigen Bedeutungsebene, die den tieferen, philosophisch-mystischen Sinn der Schrift erschließt. Anstößig oder widersprüchlich erscheinende Texte konnten auf diese Weise mit dem vorherrschenden Wissenschaftsparadigma vermittelt werden.²⁰ Der auf dieser Grundlage eingeleitete Dialog zwischen christlichem Glauben und Philosophie, zwischen Jerusalem und Athen, wurde wegweisend für das Selbstverständnis des Christentums. Die Heilige Schrift wurde im Lichte der Vernunft gelesen.²¹ In seinem bibelhermeneutischen Grundlagenwerk *De doctrina christiana* konnte Augustinus darauf aufbauen. Auf der Grundlage einer philosophisch reflektierten Schrifthermeneutik verstand sich der christliche Glaube als *wahre*

daher richtig, dass damit die Glaubwürdigkeit des Lehramts beeinträchtigt und der nötige Freiraum exegetischen Forschens und Fragens ungebührlich beengt wurde. Aber es bleibt auch richtig, dass der Glaube in Sachen Schriftauslegung ein Wort zu sagen hat und dass daher auch den Hirten aufgetragen ist, Korrektive zu setzen, wo das besondere Wesen dieses Buches aus dem Blick kommt und eine nur vermeintlich reine Objektivität das Besondere und Eigene der Heiligen Schrift zum Verschwinden bringt. Insofern war ein Prozess des Ringens um die rechte Hermeneutik der Bibel und um den richtigen Ort historisch-kritischer Exegese unerlässlich.“

¹⁹ CHARLES LOHR: „Mittelalterliche Theologie“, in: P. Eicher (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1985, 128.

²⁰ Vgl. ALFONS FÜRST: *Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria*, Stuttgart 2007.

²¹ Vgl. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: „Schrifthermeneutik und Rationalität des christlichen Glaubens bei Origenes. Mit einem Ausblick auf Kant“, in: N. Fischer/J. Sirovátkka (Hg.): *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärfen Problematik*, Freiburg i. Brsg 2015, 103–116.

Philosophie (vera philosophia).²² Mit der Rezeption der aristotelischen Philosophie im 13. Jahrhundert änderte sich das Wissenschaftsverständnis. Die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn wurde für Thomas von Aquin zu einem Problem. Er sah mit ihr den Wissenschaftscharakter der Theologie in Gefahr. Während das Wort des Dichters durchaus dunkel und vieldeutig sein darf, so müssen doch die Aussagen der Wissenschaft klar und eindeutig sein. Folglich sah sich Thomas veranlasst, die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn neu zu konzipieren – ein Angebots der Tradition nicht leichtes Unterfangen. Thomas löst das Problem letztlich so, dass er die im eigentlichen Sinn argumentative Funktion der Schrift auf den eindeutigen Wortsinn beschränken will.²³

Einen für unsere Fragestellung hoch interessanten Ansatz verfolgt Meister Eckhart. Er folgt nicht der Lehre seines Ordensbruders Thomas, sondern entwirft in Anknüpfung an die ältere, monastische Tradition das Konzept einer streng philosophischen Schriftauslegung.²⁴ Er verfolgt die Absicht, „die Lehren des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophen (*per rationes naturales philosophorum*) auszulegen“.²⁵ Unter Bildern und der Oberfläche des Wortsinnes enthält die Bibel verborgene Wahrheiten. Diese gilt es herauszuarbeiten wie „Honig aus verborgenen Waben“.²⁶ Gerade als philosophische Auslegung ist Eckharts Exegese zutiefst existenziell. „Eckhart liest die Schrift radikal als gegenwärtiges Wort. Dies aber ist nur möglich, wenn sich der Buchstabe des überlieferten Textes radikal in das verwandelt, was man als die Schrift des Herzens bezeichnen könnte.“²⁷

Allein dieser kurze Einblick in die Tradition philosophischer Schriftauslegung sollte davor warnen, Exegese, Philosophie und Theologie auseinanderzudividieren. Für die Exegese bedeutet dies, dass sie – in Abwandlung eines Wortes von Benedikt Paul Göcke – aus ihrem historisch-hermeneutischen Schlummer erwachen muss. Sie darf sich nicht auf historisch-hermeneutische Zugänge zur Heiligen Schrift beschränken. Auch für sie sollte (wieder) gelten, was für die Theologie als Ganze gilt: „[...] die argumentative Verteidigung der darin formulierten Tatsachenbehauptungen im Lichte der aktuellen Rationalitätsstandards.“²⁸

²² Vgl. SÉBASTIEN MORLET: *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier–VIe siècle)*, Paris 2015; GIULIO D'ONOFRIO: *Vera Philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Rom 2013.

²³ Vgl. dazu ausführlich LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: „Der vierfache Schriftsinn. Ein Einblick und ein Ausblick“, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 31 (2016), 175–202.

²⁴ Vgl. dazu ausführlich: ders.: *Eckhart als Exeget?* (im Erscheinen).

²⁵ In Joh. n. 2, LW III 4, 5–6; EW II 489, 27–31.

²⁶ In Gen. II n. 1, LWSA I, 203.

²⁷ REINER MANSTETTEN: „Meister Eckharts Verfahren der Schriftauslegung“, in: G. Bonheim/P. Kattner (Hg.): *Mystik und Schriftkommentierung*, Berlin 2007, 101–123, hier: 122.

²⁸ GÖCKE: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, 36.

Verwendete Literatur

- D'ONOFRIO, Giulio: *Vera Philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Rom 2013.
- FABRY, Heinz-Josef: „Der Text und seine Geschichte“, in: E. Zenger/u. a. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, herausgegeben von Christian Frevel, Stuttgart 2016, 37–66.
- FREVEL, Christian: *Geschichte Israels*, Stuttgart 2016.
- FÜRST, Alfons: *Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandrien* (SBS 213), Stuttgart 2007.
- GÖCKE, Benedikt P.: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel. Wie wissenschaftlich ist die katholische Theologie?“, in: *Herder Korrespondenz* 71/1 (2017), 33–36.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig Kardinal: *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Brsg.¹⁰2016.
- KRANEMANN, Benedikt: „Wer bildet das Zentrum? Die Wissenschaftlichkeit der Theologie und die notwendige Vielfalt der Disziplinen“, in: *Herder Korrespondenz* 71/4 (2017), 20–22.
- LÖFFLER, Winfried: „Wer hat Angst vor analytischer Philosophie?“, in: *Stimmen der Zeit* 132/6 (2007), 375–388.
- LOHR, Charles: „Mittelalterliche Theologie“, in: P. Eicher (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (3), München 1985.
- MANSTETTEN, Reiner: „Meister Eckharts Verfahren der Schriftauslegung“, in: G. Bonheim/P. Kattner (Hg.): *Mystik und Schriftkommentierung* (Böhme-Studien, Beiträge zu Philosophie und Philologie 1), Berlin 2007, 101–123.
- MORLET, Sébastien: *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècle)*, Paris 2015.
- NÜNNING, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart⁵2013.
- RATZINGER, Joseph Cardinal: „Kirchliches Lehramt und Exegese. Reflexionen aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission“, in: *IKaZ* 32 (2003), 522–529.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: „Der vierfache Schriftsinn. Ein Einblick und ein Ausblick“, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 31 (2016), 175–202.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: *Eckhart als Exeget?* (im Erscheinen).
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: „Schriftthermeneutik und Rationalität des christlichen Glaubens bei Origenes. Mit einem Ausblick auf Kant“, in: N. Fischer/J. Sirovátka (Hg.): *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 16), Freiburg i. Brsg i. Brsg 2015, 103–116.

UTZSCHNEIDER, Helmut; ARK NITSCHKE, Stefan: *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2014.

Neutestamentliche Exegese und Wissenschaftstheorie. Zwei-Quellen-Theorie und Gleichnisforschung – Popper und Kuhn

1. Einleitende Vorbemerkungen

Ist neutestamentliche Exegese eine Wissenschaft? Ist neutestamentliche Exegese als eine Disziplin im Fächerkanon der katholischen Theologie eine Wissenschaft? Inwiefern sind ihre vielfältigen Methodenschritte und damit sie selbst „wissenschaftlich“? Wie kann der Wissenschaftsanspruch der neutestamentlichen Exegese von ihr selbst aufgezeigt werden?¹

1.1 Auf die Frage, ob ein menschliches Betätigungsfeld eine „Wissenschaft“ ist, gibt es – idealtypisch zugespitzt – zwei Antwortstrategien:

Entweder (1.): Betreffendes Betätigungsfeld deklariert sich selbst als „wissenschaftlich“ und schottet sich gegen eine „externe“ Beurteilung seines Wissenschaftsanspruches ab.

Konsequenzen einer solchen Strategie sind unter anderem

- die Verweigerung der Zurkenntnisnahme all solcher Kritik, die die Wissenschaftlichkeit des betreffenden Betätigungsfeldes in Teilen oder zur Gänze in Frage stellt; und damit
- ein faktisches Sichausklinken aus der scientific community, und das
- im Namen einer höheren Erkenntnisquelle („gesunder Menschenverstand“, „göttliche Offenbarung“ etc.)

Beispiele für solch eine Strategie sind Homöopathie, Astrologie etc.

Oder (2.): Betreffendes Betätigungsfeld nimmt für sich selbst keine „höhere“ Erkenntnisquelle in Anspruch als allein die „menschliche Vernunft“²

¹ Folgende Vorbemerkungen sind nicht als eigentlicher Teil unseres Beitrags gedacht, sondern verstehen sich als Hinführung zu dessen Verständnis.

² NB: Hier stellen sich tatsächlich zum Teil erhebliche Zweifel an der Wissenschaftlichkeit mancher Theologie-„Weisen“.

Was aber ist „menschliche Vernunft“? Sich dieser Frage ernsthaft und ergebnisoffen zu stellen heißt, sich dem Gespräch, der Kritik und dem Urteil der scientific community zu stellen. Wer aber ist die „scientific community“?³

Für eine pragmatische Vorgehensweise zur Urteilsfindung darüber, was denn „Wissenschaft“ resp. „Wissenschaftlichkeit“ ist und was nicht und wer zur scientific community gehört und wer nicht, empfiehlt sich ein doppeltes Vorgehen:

(a) *inhaltlich*: all diejenigen menschlichen Betätigungsfelder, die in öffentlichen Universitäten und Hochschulen als „Wissenschaften“ resp. als „wissenschaftlich“ gehandelt werden, als *Objekte* einer Untersuchung über deren Wissenschaftlichkeit zuzulassen;

(b) *formal*: das Urteil über deren Wissenschaftlichkeit derjenigen Disziplin zu übertragen, die die Wissenschaftlichkeit der sich als „Wissenschaft“ bezeichnenden menschlichen Betätigungsfelder zu ihrem Untersuchungsobjekt macht: die Wissenschaftstheorie als Wissenschaft von den Wissenschaften – wobei die Wissenschaftstheorie als Wissenschaft auch sich selbst zum Gegenstand hat und mithin „Metawissenschaft“ ist.

1.2 *Ob Exegese eine Wissenschaft ist oder nicht, entscheidet – und das mag für manche Theologen hart klingen – nicht die Theologie selbst, sondern die Wissenschaftstheorie*

Was aber ist „die“ Wissenschaftstheorie? Gleich vorweg gesagt: „Die“ Wissenschaftstheorie gibt es nicht, sondern: In Wissenschaftstheorien – NB: sie sind Geisteswissenschaften (!) – gibt es wie in anderen Geisteswissenschaften auch eine Pluralität von Ansätzen, Methoden, Anwendungsfeldern, Zielsetzungen etc.

Idealtypisch lassen sich für Wissenschaftstheorien wissenschaftshistorisch zwei Linien verfolgen: (1.) eine geisteswissenschaftliche und (2.) eine Physik-orientierte:

(ad 2.) Befragt man Akademiker zum Stichwort „Wissenschaftstheorie“, werden voraussichtlich der Name Karl Raimund Popper („Falsifikationsprinzip“), dann auch Thomas Samuel Kuhn („Paradigmenwechsel“) und eventuell noch Paul Karl Feyerabend („anything goes“) genannt werden, Imre Lakatos und andere „Klassiker“ eher selten. D.h. eine Denklinie, in der im Gefolge von Rudolf Carnap die Physik als *die* Wissenschaft schlechthin gilt.⁴

³ Zur Beantwortung dieser Frage droht hier die Falle eines vorurteilsbehafteten Zirkelschlusses, nämlich den „internen“ Wissenschaftsanspruch zum Kriterium dafür zu machen, wer denn „eigentlich“ zur scientific community gehört und wer nicht.

⁴ Bis weit ins 20. Jh. galt die Physik als „Leitwissenschaft“; seit Ende des 20. Jh. sind es die „Lebenswissenschaften“. – Physikalistisch eng geführte Wissenschaftstheorien leiden unter dem „Schönheitsfehler“, dass sie gegen ihren Anspruch aber de facto Geisteswissenschaften

(ad 1.) Weitgehend verdrängt wird allerdings, dass es eine ältere als an der Physik orientierte Denklinie, nämlich die „geisteswissenschaftliche“ gibt.⁵ Idealtypisch lassen sich für diese Denklinie drei Phasen mit ihren jeweiligen Anliegen benennen: das Verstehen der Bibel, das Verstehen von Literatur und Geschichte allgemein und schließlich das Verstehen menschlicher Hervorbringungen generell.

Repräsentativ für diese Denklinie sind u. a. Hermann Samuel Reimarus, Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Schleiermacher, Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer.

Am Anfang allen wissenschaftstheoretischen Bemühens also steht die Biblexegese, präziser: die protestantische Exegese (alt- und) neutestamentlicher Texte.⁶

1.3 Zurück zur Eingangsfrage: Ist Exegese eine Wissenschaft?

Das Vorhergehende in Rechnung gestellt, werden wir (J. S./M. N.) im Folgendem ausgehen

- von der Tatsache, dass neutestamentliche Exegese ein Lehrfach an öffentlichen Universitäten und Hochschulen ist;
- von der wissenschaftsgeschichtlichen Tatsache, dass in der frühen Neuzeit historisch-kritische Bibelauslegung den Ausgangspunkt wissenschaftstheoretischen Nachdenkens bildet;
- von der Tatsache, dass gegenwärtig „physikalistische“ Wissenschaftstheorien dominieren.

Dementsprechend werden wir *inhaltlich* zwei heute exegetisch gängige Annahmen einer wissenschaftstheoretischen Betrachtung unterwerfen. *Formal* möchten wir austesten, ob gegenwärtig dominierende wissenschaftstheoretische Ansätze auch zur Klärung exegetischer Hypothesen beitragen können.

ten sind, also keine „Wissenschaft“ in dem von ihnen „verordneten“ Sinne.

⁵ Siehe dazu WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 676), Frankfurt am Main 1987; BENEDIKT P. GÖCKE: „Theologie als Wissenschaft?! Erste Antworten auf die Herausforderungen von Wissenschaftstheorien und Naturalismus“, in: *Theologie und Glaube* 107 (2017), 113–136.

⁶ Katholischerseits „erlaubt“ ist das Bemühen um wissenschaftstheoretisch verantwortete Exegese erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Vgl. aber die bereits 1943 erschienene Enzyklika von Papst Pius XII., nach der in der Bibelauslegung die literarischen Formen und Gattungen mit ihrer jeweiligen Intention zu beachten sind.

1.4 Exegese und Wissenschaftstheorie

Exegeten auf der einen, Wissenschaftstheoretiker auf der anderen Seite: Passt das zusammen? Wissenschaftstheoretiker, aber auch Naturwissenschaftler und Philosophen stehen der (biblischen) Exegese oft reserviert gegenüber: Da würde relativ unsystematisch heute dies und morgen jenes behauptet (so wie vor ein paar Monaten ein gut katholischer Philosoph: Da sei alles ziemlich willkürlich; fast im Sinne von Paul Feyerabend: *anything goes*).

Exegeten ihrerseits reagieren oft etwas gereizt, wenn man sie auf Wissenschaftstheorie hin anspricht. Sicher: Jeder hat schon einmal den Namen Popper gehört, Stichwort „Falsifikation“. Aber wenn man insistiert, wird Unsicherheit spürbar: So eine Art Angst vor „feindlicher Übernahme“ der Geisteswissenschaften durch die Naturwissenschaften – obwohl Wissenschaftstheorie ja selbst eine Geisteswissenschaft ist, allerdings eine naturwissenschaftlich „infizierte“ Geisteswissenschaft.

Muss das sein? Könnte es nicht sein, dass für Exegeten die Beschäftigung mit Wissenschaftstheorie durchaus erhellend ist? Und umgekehrt: Bietet möglicherweise die Exegese nicht ein reizvolles Anwendungsfeld wissenschaftstheoretischer Theorien und Ansätze (über das Anwendungsfeld der „ewigen Physik“ hinaus)?

Wir möchten im Folgenden in aller gebotenen Kürze und damit Vereinfachung zwei exegetische Theorien und zwei wissenschaftstheoretische Ansätze korrelieren:

- die Zwei-Quellen-Theorie und die Gleichnisforschung auf der einen Seite und
- die „klassischen“ wissenschaftstheoretischen Konzeptionen von Popper bzw. von Kuhn auf der anderen Seite.

All diese Theorien sind nicht neu, sondern allbekannt – ungewohnt ist aber möglicherweise unser Versuch, Exegese und Wissenschaftstheorie zu korrelieren.⁷ Dies wollen wir deshalb unternehmen, weil wir selbst als Wissenschaftler und als Wissenschaftlerin in universitärer Aufgabe stehen und damit für die neutestamentliche Exegese, die wir lehren, den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erheben. Damit verbunden ist, dass wir auch für die neutestamentliche Exegese den Anspruch erheben, dass sie wie jede wissenschaftliche Disziplin dem Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis dient, also im Dienste „der Wahrheit“ steht.

Doch zuvor einige Sätze zu unserem Verständnis von neutestamentlicher Exegese:

⁷ Vgl. aber die Diskussion zu Goulder bei JOHN S. KLOPPENBORG VERBIN: „Goulder and the New Paradigm. A Critical Appreciation of Michael Goulder on the Synoptic Problem“, in: C. A. Rollston (Hg.): *The Gospels according to Michael Goulder. A North American Response*, Harrisburg/Pennsylvania 2002, 29–59, hier: 34–50.

2. Bibel, Wissenschaft, Exegese

Eine Vielzahl von Fragen wäre bei einer umfassenden Behandlung der Frage nach der „Exegese als Wissenschaft“ zu beantworten, so die Fragen nach dem Gegenstand der Exegese und ihrer Methoden⁸ sowie zu ihrer Bedeutung für die theologischen Disziplinen. Zu viel für einen kleinen Aufsatz, deshalb nur kurz.

2.1 Zum Gegenstandsbereich

„Die Bibel“. Was ist „die Bibel“? – In jedem Falle handelt es sich um eine Sammlung diverser Schriften. Aber welcher? Nur die des so genannten „Alten Testaments“ (AT)? Oder auch die des so genannten „Neuen Testaments“ (NT)? Zudem es umstritten war und ist, welche Schriften „eigentlich“ dazugehören.⁹ Die frühen Christen kannten kein „Neues Testament“, und wenn sie von „der Schrift“ oder „den Schriften“ sprachen, dann ausschließlich vom so genannten „Alten Testament“. Die Kanonbildung war sowohl für das AT als auch für das NT ein Jahrhunderte dauernder Prozess mit bis heute keinem eindeutigen Ergebnis: Je nach Glaubens- (und Konfessions-) Richtung und Tradition wurden bestimmte Schriften als „Heilige Schrift(en)“, „Wort Gottes“ („Offenbarung Gottes“), „(vom Heiligen Geist) inspiriert“ angesehen, andere Schriften nicht.

Die Sachfrage nach der Gegenstandsbestimmung der *neutestamentlichen* Exegese wird zusätzlich dadurch kompliziert, dass die einzelnen Schriften, so wie sie uns heute vorliegen¹⁰, selbst das Produkt eines Traditionsprozesses sind, den aufzuklären, soweit überhaupt möglich, sich die historisch-kritische Exegese seit mehr als 100 Jahren mit ihren „Methoden“ der Literar- und Redaktionskritik (mit umstrittenem) Erfolg bemüht: „Outdated‘ ist [...] vor allem die Literarkritik [...]. Die Obsession der Historisch-kritischen, den Text zu zerlegen und Theorien über die Vorgeschichte des geschriebenen Textes zu erfinden, hat sich selbst überflüssig gemacht, weil ihre Ergebnisse auf willkürlichen – und als solche durchschau-

⁸ Es geht uns hier nicht um eine umfassende Diskussion einzelner in der historisch-kritischen Exegese angewandter Methodenschritte und ihrer Wissenschaftlichkeit.

⁹ Zur Kanonfrage der „christlichen“ Bibelausgaben vgl. ERICH ZENGER: „Heilige Schrift der Juden und der Christen“, in: E. Zenger (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1), Stuttgart ³1998, 11–35; MARTIN EBNER: „Der christliche Kanon“, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament* (Studienbücher Theologie 6), Stuttgart ²2013, 9–52 (hier jeweils weitere Literaturangaben).

¹⁰ Ganz abgesehen von den textkritischen Entscheidungen, welche der zahlreichen Textvarianten als „ursprünglich“ anzusehen sind; vgl. dazu STEFAN SCHREIBER: „Der Text des Neuen Testaments“, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart ²2013, 53–67.

baren – Annahmen basierten. Der entscheidende innovative Schritt liegt also in dem Übergang von Redaktionsgeschichte zu literaturwissenschaftlichen Methoden. Sie bieten wertvolle Instrumente, den vorhandenen Text als Gesamtwerk und als sprachliches Werk zu verstehen.¹¹

Es stellt sich also die Frage: Welche Traditionsschichten sollen als „heilig“ oder „inspiriert“ gelten: die uns heute vorliegenden oder irgendwelche hypothetisch rekonstruierten „ursprünglichen“ Fassungen? Was soll als verbindlich gelten: was David oder Jesus „wirklich“ gesagt haben (z. B. Psalmen Davids, z. B. Gleichnisse Jesu) oder das, was uns zumeist anonyme Autoren, Redaktoren etc. überliefert haben?¹² Welche Schriften sind „inspiriert“ oder „Offenbarung Gottes“? Was im Verlauf von Jahrhunderten als „göttliche Offenbarung“ „erkannt“ bzw. „anerkannt“ wurde, war bzw. ist die Erkenntnis von *Menschen*, oder anders ausgedrückt: das Ergebnis eines politischen Entscheidungsprozesses¹³ bzw. einer Konvention, also von „Tradition“. D. h. „Offenbarung“, „Gottes Wort“, „Inspiration“, kurz: „die Schrift“ ist ein „politisches“ Konstrukt. Die Tradition, letztlich „das Lehramt“, bestimmt, was „Heilige Schrift“ ist – dies auch, wenn das für protestantische Ohren sehr „katholisch“ klingen mag.

Damit verbunden ist die Frage nach dem Sinn oder Unsinn der historischen Rückfrage nach dem „wirklichen“ David oder dem „wirklichen“ Jesus.¹⁴ Wenn die historisch-kritischen Bemühungen der letzten Jahrhunderte Eines klar gemacht haben, dann dieses: dass Abraham, Mose, David, Jesus usw. nur *literarisch* greifbar sind, mit einem jeweils mehr oder weniger nebulös bleibenden historischen

¹¹ LUISE SCHOTTRUFF: *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005, 143. Vgl. auch das Urteil zur „literarkritischen“ Methode bei MARTIN HENGEL: *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung*, Tübingen 2008, 294: „Die Literarkritik, das Lieblingsspielzeug der neutestamentlichen Disziplin, hat ihren Kredit schon längst überzogen. Hier täte mehr selbst-kritische Enthaltensamkeit not.“

¹² Obwohl wir keineswegs einer Meinung sind mit den Ausführungen von OTTO SCHWANKL: „Fundamentum et anima Theologiae. Zur Lage der biblischen Exegese 50 Jahre nach Dei Verbum“, in: *Biblische Zeitschrift* 60 (2016), 160–181, ist ihm in seinen Anmerkungen, ebd., 177f, zur so genannten „Echtheitsfrage“ in der historisch-kritischen Exegese des NT Recht zu geben: Die Unterscheidung von „echten“ und „unechten“ Jesusworten sind Qualitätsurteil einer Bibelkritik, das einem wissenschaftlichen Standard nicht entspricht.

¹³ „Politisch“ gegen „spirituell“/„inspiriert“ auszuspielen, wäre verfehlt.

¹⁴ Vgl. dazu die Streitschrift von KLAUS WENGST: *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus*, Stuttgart 2013, bzw. ders.: *Mirjams Sohn. Gottes Gesalbter*, Gütersloh 2016. Ernst zu nehmen ist aber auch die Replik auf Wengst bei GERD HÄFNER: „Wenig ergiebig und theologisch sinnlos? Zu Klaus Wengsts Kritik an der historischen Jesusforschung“, in: L. Oberlinner/F.R. Prostmeier (Hg.): *Jesus im Glaubenszeugnis des Neuen Testaments. Exegetische Reflexionen zum 100. Geburtstag von Anton Vögtle* (Herders Biblische Studien 80), Freiburg i. Brsg 2015, 187–204, bzw. bei WOLFGANG STEGEMANN: „Christus der Evangelien oder historischer Jesus“, in: *Kirche und Israel* 32 (2017), 79–87.

Hintergrund. Über die Ebene der Texte (oder: hinter die Texte) kommen wir nicht hinaus.¹⁵

Worum es den Bibelwissenschaften, also auch der neutestamentlichen Exegese, geht und nur gehen kann, ist Literatur. Kurz: Bibelwissenschaft, neutestamentliche Exegese ist Text- oder Literaturwissenschaft¹⁶, die sich um Textverstehen bemüht: „Primärer Gegenstand der neutestamentlichen Exegese sind Texte, weshalb sich ihre Arbeitsweise und ihre Methodologie zunächst von den *Sprach- und Literaturwissenschaften* her definieren.“¹⁷

2.2 Eine Frage ganz anderer Art stellt sich nach dem Verhältnis von Bibelwissenschaften im Kontext der katholischen Theologie zu deren verschiedenen Subdisziplinen

Nach gegenwärtig katholischerseits wohl vorherrschendem Theologie-Selbstverständnis sind Dogmatik und Fundamentaltheologie diejenigen Disziplinen, die die wissenschaftliche Theologie grundlegen; die Wissenschaftlichkeit aller anderen theologischen Disziplinen, Bibelwissenschaften inklusive, hängt gewissermaßen an deren „Tropf“.¹⁸ Die Mehrheit protestantischer Theologen dürfte mit einem solchen Theologieverständnis Schwierigkeiten haben – wie auch wir. Mit gutem Grund nennt die katholische (!) Apostolische Konstitution „Sapientia Christiana“ in ihrer Auflistung katholisch-theologischer Disziplinen, die an einer Katholisch-Theologischen Fakultät gelehrt werden müssen, an erster Stelle die Bibelwissenschaften: „Heilige Schrift: Einführung und Exegese“¹⁹. Ohne dies näher

¹⁵ Man vergleiche: Der Germanistik geht es um das Verstehen von Goethes „Faust“, ohne sich sonderlich darum zu kümmern, ob und wer der Faust der mittelalterlichen Sage ist.

¹⁶ Vgl. JOACHIM KÜGLER: „Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft“, in: U. Busse (Hg.): *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (Quaestiones Disputatae 215), Freiburg i. Brsg 2005, 10–37, hier: 21 Anm. 21, wonach neutestamentliche Exegese mit diesen Wissenschaften das Methodenrepertoire teilt und – „methodisch gesehen – sogar eine Teilmenge der Literaturwissenschaften [ist], weil es eine eigene ‚theologische‘ Methode der Textauslegung (und auch der historischen Rückfrage) gar nicht geben kann“.

¹⁷ MICHAEL THEOBALD: „Exegese als theologische Basiswissenschaft. Erwägungen zum interdisziplinären Selbstverständnis neutestamentlicher Exegese“, in: M. Ebner, et al. (Hg.): *Wie biblisch ist die Theologie?* (Jahrbuch für Biblische Theologie 25), Neukirchen-Vluyn 2010, 105–139, hier: 123 (Hervorhebung im Original).

¹⁸ So z. B. GÖCKE: „Theologie als Wissenschaft?!“, 113–136. Dieser Aufsatz gehört – unserer Kenntnis nach – zu den klarsten Aufsätzen zur Wissenschaftsbestimmung katholischer Theologie. Und eben weil Göcke so klar argumentiert, kann man ihm widersprechen; z. B. darin, dass er alt- und neutestamentliche Exegese nicht zu den „Kerndisziplinen“ katholischer Theologie rechnet.

¹⁹ https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana.html (abgerufen am 15.12.2017).

auszuführen – weil nicht Thema dieses Aufsatzes – hängen Dogmatik und Fundamentaltheologie (zutreffender der vormalige Begriff „Apologetik“) gewissermaßen am „Tropf“ der Bibelwissenschaften. Dies betonen auch die kirchenamtlichen Aussagen von Optatum totius 16 und Dei Verbum 24, wonach die Exegese als Studium der Heiligen Schrift „die Seele der gesamten Theologie sein muss“²⁰ und die biblische Exegese damit als „theologische Basiswissenschaft“ anzusehen ist.²¹ Das heißt: Aus dem Traditionsprodukt, der „Heiligen Schrift“, erwachsen nachgeordnet diejenigen Fragen, mit denen sich katholische Dogmatik sowie die Fundamentaltheologie und alle weiteren theologischen Disziplinen zu beschäftigen haben.

Zusammenfassend: Die Schrift als „Traditionsprodukt“ ist Gegenstand einer sich als spezielle Literaturwissenschaft verstehenden Bibelwissenschaft bzw. der sich als Text- und Literaturwissenschaft verstehenden neutestamentlichen Exegese. Mit dieser Beschreibung ist gegeben, dass die Bibelwissenschaft als Grunddisziplin aller Theologie methodologisch gesehen literaturwissenschaftlich arbeitet. Ob alt- und neutestamentliche Exegese „Wissenschaften“ sind, entscheidet sich wissenschaftstheoretisch also daran, ob Text- und Literaturwissenschaften Wissenschaften sind.²²

Von physikalistisch eng geführten Verständnisweisen von „Wissenschaft“ abgesehen,²³ dürfte im Prinzip und im allgemeinen Konsens unbestritten sein, dass Literaturwissenschaften, *also auch Bibelwissenschaften*, Wissenschaften sind, wenn sie bestimmten wissenschaftlichen Standards gerecht werden. Und hier nun kann für die neutestamentliche Exegese die Auseinandersetzung mit wissenschaftstheoretischen Ansätzen weiterführend sein bzw. könnte sich die Exegese als lohnendes Anwendungsfeld für wissenschaftstheoretische Theorien erweisen.

Dem soll im Folgenden anhand von zwei wissenschaftstheoretischen Ansätzen in Korrelation mit zwei exegetischen Theorien nachgegangen werden.²⁴

²⁰ Vgl. die entsprechenden kirchenamtlichen Texte bei THEOBALD: „Exegese als theologische Basiswissenschaft“, 105–107.

²¹ Vgl. dazu die Überlegungen ebd., 105–139.

²² Selbstverständlich gehören zu den Bibelwissenschaften in ihrem Bemühen um Textverstehen weitere wissenschaftlich arbeitende Disziplinen wie die Archäologie, Numismatik, Geschichtswissenschaften etc., deren Erkenntnisse zum Verstehen der biblischen Texte beitragen. Das ändert aber nichts daran, dass Exegese methodologisch gesehen Literaturwissenschaft ist.

²³ So z. B. WILHELM K. ESSLER; JOACHIM LABUDE; STEFANIE UCSNAY: *Theorie und Erfahrung. Eine Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Freiburg i. Brsg 2000. – Eine Auseinandersetzung mit einem solchen Wissenschaftsverständnis würde eine eigene Abhandlung verdienen.

²⁴ Wir vermuten, dass die Ursprünge für die Ausarbeitung einer „Wissenschaftstheorie“ als *geisteswissenschaftlicher* Disziplin (auch wenn sie sich heute weitgehend mit Bezug auf Physik und verwandte Naturwissenschaften etabliert hat) in der Herausbildung der histo-

3. Poppers Falsifikationismus und die Zwei-Quellen-Theorie

3.1 Karl Raimund Poppers Falsifikationstheorie

3.1.1 Karl Raimund Popper, 1902 geboren in Wien, später wegen seiner jüdischen Herkunft emigriert, gestorben 1994 in London. Bekannt geworden ist er vor allem durch seine Arbeiten zur Wissenschaftstheorie und Sozialphilosophie; er gilt als einer der Begründer des kritischen Rationalismus. Wir möchten uns hier auf seine Wissenschaftstheorie beschränken.

Ungeachtet der Tatsache, dass Popper selbst seine Wissenschaftstheorie vor allem auf Fragen der Physik hin angewandt hat, begreift sie sich dennoch für *alle* sich als Wissenschaften verstehenden Disziplinen als gültig – also, so muss man schließen: auch für die neutestamentliche Exegese und deren Theorien.

3.1.2 Theoriebildung nach Popper

Nach Popper können Theorien beliebiger Art „immer nur vorläufig akzeptiert“ werden; das heißt, dass „Theorien Vermutungen oder vorläufige *Hypothesen* sind (ich habe diese Anschauungsweise manchmal als ‚Hypothetizismus‘ bezeichnet); und dass wir [...] eine Theorie aufgrund von neuen Tatsachen verwerfen können, ohne deshalb die alten Tatsachen aufgeben zu müssen [...]. Solange eine Theorie die schwersten Prüfungen besteht, die wir uns ausdenken können, wird sie akzeptiert; wenn nicht, wird sie verworfen. [...] *Nur die Falschheit einer Theorie kann aus [...] Tatsachen abgeleitet werden.*“²⁵

Der entscheidende Schritt, so Popper, ist, den „*Vermutungscharakter der menschlichen Erkenntnis*“²⁶ anzuerkennen.²⁷ Beobachtungen sind immer *Einzel-*

risch-kritischen Biblexegese liegen. Deshalb könnte, so unsere These, Biblexegese auch heute Wesentliches beitragen für die Wissenschaftstheorie in Bezug auf andere, auch naturwissenschaftliche Disziplinen. Dies weiter zu untermauern, wäre ein interessantes und lohnendes Forschungsgebiet, was hier aber leider nicht geleistet werden kann.

²⁵ KARL POPPER: *Karl Popper Lesebuch. Ausgewählte Texte zu Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie*, hg. von David Müller, Tübingen 1995, 86 (Hervorhebungen im Original). Vgl. in Bezug auf die biblische Exegese KÜGLER: „Die Gegenwart ist das Problem!“, 30: „Die Stärke von Geisteswissenschaften, auch der Bibelwissenschaft, besteht im Grunde ja gar nicht im Anfertigen von Lösungen, sondern im Formulieren von Problemen. [...] Exegese ist ja im Grunde nichts anderes als ein dauernder Diskurs über biblische Texte, in dem Thesen aufgestellt und einem permanenten Revisionsprozess unterworfen werden. Insofern ist Exegese nie fertig, kann nie ein Endergebnis präsentieren.“

²⁶ POPPER: *Karl Popper Lesebuch*, 88 (Hervorhebungen im Original).

²⁷ Dazu in Widerspruch steht die Erkenntnistheorie des Alltagsverständes, die Popper, ebd., 90, ironisch als „Kübeltheorie“ bezeichnet: Der Geist wird dabei wie ein „Kübel“ aufgefasst, in dem sich die Erkenntnisse ansammeln.

beobachtungen, und *als* Einzelbeobachtungen können sie eine Theorie niemals bestätigen – außer im Falle vollständiger Induktion²⁸ –, sondern immer nur widerlegen.

Für die Theoriebildung entwirft Popper darauf aufbauend folgende „methodologische Regel“: „Du sollst kühne Theorien mit großem informativem Gehalt ausprobieren und anstreben; und dann lass diese *kühnen Theorien* konkurrieren, indem du sie kritisch diskutierst und strengen Prüfungen unterziehst.“²⁹ Theorien werden also nicht durch Erfahrung erkannt, sondern sie sind eine *konstruktive Leistung des menschlichen Geistes*. „Wir wollen neue und interessante Wahrheit. So gelangen wir zu der Idee des *Wachstums des informativen Gehalts*, und besonders des Wahrheitsgehalts. Das heißt, wir gelangen zu dem folgenden *Prinzip der Bevorzugung*: Eine Theorie mit einem großen informativen Gehalt ist im Großen und Ganzen, sogar bevor sie geprüft wurde, interessanter als eine Theorie mit wenig Gehalt. Zugegeben, wir müssen möglicherweise die Theorie mit dem größeren Gehalt, oder, wie ich sie auch nenne, die *kühnere Theorie*, aufgeben, wenn sie Prüfungen nicht standhält. Aber selbst in diesem Fall haben wir vielleicht mehr von ihr gelernt als von der Theorie mit wenig Gehalt, denn falsifizierende Prüfungen können manchmal neue und unerwartete Tatsachen und Probleme zum Vorschein bringen.“³⁰

Hier ist bereits ein weiteres wichtiges Stichwort der Konzeption Poppers benannt: dass nämlich aus „kühnen“ Hypothesen und Theorien Vorhersagen ableitbar sein müssen, die überprüfbar sind. Jede Hypothese, jede Theorie muss prinzipiell durch konkrete Beobachtungen widerlegbar sein. Eine Theorie, die *prinzipiell nicht* falsifizierbar ist, ist keine Wissenschaft.

3.1.3 Ad-hoc-Modifikationen und Hilfhypothesen

Ein Problem der Falsifikationsmethode ist, dass sich Theorien der Falsifikation entziehen können, indem sie einfach so abgewandelt werden, dass das beobachtete empirische Datum, das zur Widerlegung dient, durch Zusatzannahmen nachträglich zu einer Vorhersage der Theorie gemacht wird. Dazu ein Beispiel:

Die Anhänger der traditionellen Kosmologie waren im Gefolge von Aristoteles der Meinung, dass alle Himmelskörper perfekte Kugeln seien. Galilei beobachtete im 17. Jahrhundert, dass der Mond Krater hat, also keineswegs ganz rund ist. Aber mitnichten wurde dadurch die alte Auffassung falsifiziert: Gegen Galilei wurde einfach die Behauptung gesetzt, der Mond sei mit einer unsichtba-

²⁸ Für den Bereich der neutestamentlichen Exegese verweisen wir hier auf unseren Aufsatz MARIA NEUBRAND; JOHANNES SEIDEL: „Eingepfropft in den edlen Ölbaum‘ (Röm 11,24). Der Ölbaum ist *nicht* Israel“, in: *Biblische Notizen* 105 (2000), 61–76.

²⁹ POPPER: *Karl Popper Lesebuch*, 97 (Hervorhebung J.S./M.N.).

³⁰ Ebd., 97 (Hervorhebungen J.S./M.N.).

ren Substanz bedeckt, die alle Krater und Berge überdeckt, so dass er doch perfekt kugelförmig sei.³¹

Von den Ad-hoc-Modifikationen einer Theorie sind Hilfsypothesen zu unterscheiden. Ein Beispiel (das auch Popper in diesem Zusammenhang anführt) ist im 19. Jahrhundert die Entdeckung von Unregelmäßigkeiten in der Umlaufbahn des Uranus, also des siebten Planeten des Sonnensystems. War damit die Newtonsche Gravitationstheorie widerlegt? Keineswegs, man rettete sich damit, die Existenz eines achten Planeten vorherzusagen. Damit konnten die Abweichungen erklärt werden. Man konnte mit dieser Hilfshypothese, dass ein achter Planet für diese Abweichungen verantwortlich ist, sogar dessen Position vorhersagen, was in einen triumphalen Erfolg, nämlich die Entdeckung des Neptun, mündete.

Was unterscheidet Hilfsypothesen genau von Ad-hoc-Modifikationen? Es sollte schon klar geworden sein, dass Hilfsypothesen – weil unabhängig überprüfbar – erlaubt sind, sogar sehr hilfreich sein können, dass Ad-hoc-Modifikationen aber abzulehnen sind. Popper nennt folgendes Kriterium: „Ich bezeichne eine Vermutung als ‚ad hoc‘, wenn sie [...] eingeführt wird, um eine besondere Schwierigkeit zu erklären, wenn sie jedoch (im Gegensatz zu ihr) *nicht unabhängig überprüft werden kann*.“³² Von Hilfsypothesen dagegen fordert Popper im Gegensatz dazu, dass sie *unabhängig überprüfbar* sind, was im Beispiel der Existenz des Planeten Neptun der Fall war.

Poppers Falsifikationismus ist vielfach kritisiert worden. Ohne näher darauf einzugehen, seien nur zwei Punkte genannt:

1. Die Aussagen entwickelter Theorien sind meist derart miteinander verwoben, dass sie selten durch eine einzelne Beobachtung widerlegt werden können. Theorien werden im Normalfall als Ganze verworfen und nicht nur irgendwelche Teile derselben (Theorienholismus).
2. Ein Blick auf die Wissenschaftspraxis zeigt, dass Poppers Konzeption insofern wissenschaftsfremd ist, als ein Wissenschaftler normalerweise nicht auf die Falsifikation der eigenen Theorie erpicht ist, sondern eher auf deren Bestätigung.

In gewisser Weise leiten diese zwei Kritikpunkte bereits zum zweiten Ansatz über, der unten kurz behandelt werden soll, zur Wissenschaftstheorie von Thomas Samuel Kuhn.³³

Doch zunächst zum Versuch, Poppers Ansatz mit der so genannten Zwei-Quellen-Theorie zu korrelieren.

³¹ Vgl. ALAN F. CHALMERS: *Wege der Wissenschaft. Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Berlin ⁴1999, 54f.

³² POPPER: *Karl Popper Lesebuch*, 115 (Hervorhebungen im Original).

³³ Siehe dazu unten 4.1.

3.2 Die synoptische Frage

Schreibt man die drei ersten Evangelien des Neuen Testaments, die Evangelien nach Matthäus (Mt), Markus (Mk) und Lukas (Lk), nebeneinander in drei Spalten (in einer Synopse), dann wird sehr schnell deutlich, dass es zwischen den Texten dieser drei Evangelien zahlreiche Übereinstimmungen gibt, zum Teil wortwörtlich. Zugleich gibt es Nicht-Übereinstimmungen. Ferner gibt es zahlreiche (wortwörtliche) Übereinstimmungen nur zwischen Mt und Lk, wo es also keine Parallele bei Mk gibt. Und eine Synopse zeigt auch, dass es Stoffe gibt, die jeweils nur *ein* Evangelist hat. Wie ist dieser Befund zu erklären? Unter dem Titel „Die synoptische Frage“ versucht man in der neutestamentlichen Wissenschaft seit mehr als zwei Jahrhunderten³⁴ dieses Zugleich von Übereinstimmungen und Nicht-Übereinstimmungen zu erklären.³⁵

In der Geschichte der neutestamentlichen Exegese gab es verschiedene Ansätze, dieses Zugleich von Übereinstimmungen und Nicht-Übereinstimmungen zu erklären.³⁶ Die synoptische Frage muss also vor allem zwei Beobachtungen erklären: die Übereinstimmungen zwischen allen *drei* synoptischen Evangelien und die zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen *nur* zwischen Mt und Lk. Zwar hat schon Augustinus um das Jahr 400 in „*De consensu Evangelistarum I,2*“ dazu vermutet, dass es eine zeitliche Abfolge in der Entstehung der Evangelien gibt, und er orientierte sich dabei an der kanonischen Abfolge: zuerst Mt, dann Mk, als dritter Lk und als letzter Joh: „*primus Mattheus, deinde Marcus, tertio Lucas, ultimo Iohannes*“³⁷. Dabei nahm er an, dass die jeweils späteren Evangelien die früheren gekannt haben. Aber erst die historisch-kritische Forschung hat dann entsprechende Lösungsvorschläge und Hypothesen vorgelegt, und zwar seit Ende des

³⁴ Text-„Werkzeug“ dafür wurde die erste Druckausgabe einer Synopse des griechischen NT von Johann Jacob Griesbach, *Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae. Textum ad fidem codicum, versionum et patrum emendavit et lectionis varietatem adiecit* J. J. Griesbach, Halle 1776.

³⁵ Im Folgenden ist keine umfassende Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstands in dieser Frage angestrebt; auch soll hier keine diesbezügliche „Entscheidung“ getroffen werden. Wir verweisen auf die ausführlichen Überblicke zum aktuellen Forschungsstand sowie zur Diskussion der jeweils vertretenen Positionen bei CHRISTOPHER M. TUCKETT: „The Current State of the Synoptic Problem“, in: P. Foster, et al. (Hg.): *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference April 2008 FS Christopher M. Tuckett*, Leuven 2011, 9–50.

³⁶ Zum Folgenden vgl. INGO BROER; HANS-ULRICH WEIDEMANN: *Einleitung in das Neue Testament*, Würzburg 2016, 44–61; PETR POKORNÝ; ULRICH HECKEL: *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB 2798), Tübingen 2007, 321–337; MARTIN EBNER: „Die synoptische Frage“, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2013, 68–85; hier jeweils weitere Literaturangaben.

³⁷ Zitiert nach POKORNÝ; HECKEL: *Einleitung in das Neue Testament*, 331 Anm. 30.

18. Jahrhunderts und vor allem im 19. Jahrhundert. Damit in Kürze zu den einzelnen Hypothesen, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts vorgeschlagen wurden.

3.2.1 Traditions-Hypothesen

Hier handelt es sich um Erklärungsversuche zur synoptischen Frage, die die Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen auf eine (oder mehrere) allen Evangelisten vorliegende, gemeinsame mündliche oder schriftliche Quelle(n) zurückführen. Die Verfasser der synoptischen Evangelien konnten demnach und unabhängig voneinander auf mündliche oder schriftliche „Quellen“ zurückgreifen.

3.2.1.1 Die Urevangeliumshypothese

Diese wurde 1778 (posthum veröffentlicht 1784) von *Gotthold Ephraim Lessing* formuliert: Er vermutet, dass allen drei Evangelien eine aramäische *schriftliche* Quelle, ein „Evangelium der Nazarener“ oder „Evangelium der Hebräer“, vorlag.

Die synoptischen Evangelien seien verschiedene Übersetzungen dieses alten „Urevangeliums“.³⁸

Gegen diese Hypothese aber ist zu sagen, dass die Evangelien von vornherein im griechischsprachigen Raum auf Griechisch geschrieben sein müssen und nicht als jeweils eigene Übersetzungen aus dem Aramäischen angesehen werden können. Mit dieser Hypothese lassen sich nicht die Übereinstimmungen zwischen den Evangelien erklären, und außerdem gibt es bis heute keinerlei realen Beleg für ein solches „Urevangelium“.

3.2.1.2 Die Fragmentenhypothese (Diegesenhypothese)

Diese wurde 1817 von *Friedrich Schleiermacher* formuliert. Schleiermacher vermutet, dass den Evangelisten noch kein schriftliches „Urevangelium“ vorlag, dass es aber *schriftliche* kurze, im aramäischen Bereich entstandene Sammlungen von verschiedenen „Einzel Erzählungen“ gab, z. B. Sammlungen von Wundererzählungen, Sammlungen von Worten Jesu und der Passions- und Auferweckungserzählungen. Aus diesen „Fragmenten“ hätten die Evangelisten unabhängig voneinander ihre Evangelien zusammengestellt.

Gegen diese Hypothese ist z. B. hinsichtlich des Aufbaus der Evangelien zu fragen: Warum ist die Abfolge der Wundererzählungen im Wesentlichen bei allen drei Synoptikern gleich?

³⁸ Diese Urevangeliumshypothese wurde von *Johann Gottfried Eichhorn* 1794 weiter ausgebaut mit der Annahme, dass Mt und Lk neben einem Urevangelium noch weitere Quellen benutzten (was dann später mit dem Postulat einer Logien- oder Spruchquelle aufgenommen wurde).

3.2.1.3 Die Traditionshypothese

Diese wurde 1796 von *Johann Gottfried Herder* erstmals aufgestellt. Sie besagt: Den Evangelisten lagen *mündliche* aramäische Traditionen und Überlieferungen vor, aus denen sie unabhängig voneinander schöpfen konnten. 1797 meint Herder dann, dass es eine mündliche aramäische Urfassung des Evangeliums gegeben habe, von der Mt und Lk in jeweils eigener Weise bei der Abfassung ihrer Evangelien abhingen.

Ein Problem ist, dass die Hypothese einer mündlichen Tradition die vielen zum Großteil wörtlichen (griechischsprachigen), also literarischen Übereinstimmungen zwischen den Evangelien nicht erklären kann.

3.2.2 Benutzungs-Hypothesen

Die Traditions-Hypothesen³⁹ konnten sich nicht durchsetzen, da sie die offensichtlich *literarische* Abhängigkeit der ersten drei kanonischen Evangelien nicht erklären können – z. B. die wörtlichen Übereinstimmungen bzw. Nicht-Übereinstimmungen in Mk 8,35 parr oder die Tatsache, dass Mk praktisch ganz in Mt und Lk enthalten ist. Nach neuen Erklärungen dieses Befunds musste also gesucht werden. Dies versuchen „Benutzungs-Hypothesen“, die davon ausgehen, dass die Verfasser der synoptischen Evangelien die jeweils anderen Evangelien als schriftliche Vorlage „benutzt“ haben.

3.2.2.1 Die Griesbach-Hypothese

Ende des 18. Jh. formuliert *Johann Jacob Griesbach* (1789/90) eine Benutzungs-Hypothese, der zufolge „die Evangelien in der Reihenfolge Matthäus-, Lukas- und Markusevangelium abgefasst [sind] und der jeweils spätere Autor [...] die Werke der Vorgänger [kannte], d. h. das Matthäusevangelium ist das älteste, Lukas kannte dieses und Markus kannte beide Evangelien.“⁴⁰ Kurz: Es wird davon ausgegangen, dass Lk Mt zur Vorlage hatte, Mk aber sowohl Mt und Lk zur Vorlage hatte und ein „Exzerpt“ von beiden ist.⁴¹

Mit dieser Hypothese kann Griesbach die *literarischen* Übereinstimmungen zwischen den synoptischen Evangelien erklären – und er kann auch erklären, dass sich der Text von Mk praktisch ganz in Mt und Lk findet: Mk ist ja ein „Exzerpt“. Ebenso kann die Griesbach-Hypothese erklären, dass sich in den synoptischen

³⁹ Eine „Neuaufgabe“ der auf der Annahme mündlicher Überlieferung basierenden Traditions-Hypothesen liegt gegenwärtig vor bei ARMIN D. BAUM: *Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage*, Tübingen 2008, wonach die Synoptiker unabhängig voneinander aus mündlichen Traditionen schöpften.

⁴⁰ BROER; WEIDEMANN: *Einleitung in das Neue Testament*, 49.

⁴¹ Die „Benutzungs-Hypothese“ von Augustinus ging davon aus: Mk hat Mt, Lk hat beide zur Vorlage.

Evangelien Übereinstimmungen von Mt und Lk in der *Traditio triplex* finden, die bei Mk nicht zu finden sind (die später so genannten „minor agreements“).

Aber es gab und gibt bis heute Anfragen an diese Hypothese:

- Gegen die Griesbach-Hypothese wurde und wird eingewandt: „[A]ufs Ganze gesehen sind es nur relativ wenige und auch nicht sonderlich gewichtige Stellen, an denen Matthäus und Lukas gegen Markus übereinstimmen.“⁴² Die Frage aber ist: Stimmt dieser Einwand? Immerhin ist auf die große Anzahl der „minor agreements“ hinzuweisen.⁴³ Vor allem wenn man sieht, dass die „Übereinstimmungen“ von Mt und Lk gegen Mk auch auf das so genannte Q-Material (dazu siehe unten) bezogen werden können.
- „Sehr viel größer ist dafür die Schwierigkeit, begreiflich zu machen, aus welchen Motiven Markus so stark gekürzt [J.S./M.N.: Die Frage aber ist: Ist das wirklich so *unbegreiflich*?], Kompositionen wie die Machttaten Jesu in Mt 8f. zerschlagen und die Bergpredigt (Mt 5–7) bzw. Feldrede (Lk 6,17–49), die matthäischen und lukanischen Sondergutsgleichnisse [...] oder die Vorgeschichten [...] ausgelassen haben sollte.“⁴⁴ Doch eine Widerlegung der Griesbach-Hypothese ist dieses Bedenken nicht.
- Die Sprache des Mk sei schlechter. Häufig erklärt man viele der „minor agreements“ damit, dass sie stilistische Verbesserungen des Mk durch Mt und Lk seien, die diese beide unabhängig aus der mündlichen Überlieferung übernommen oder selbst vorgenommen hätten.⁴⁵ Die Frage aber ist: Ist Mk sprachlich wirklich „primitiver“ oder „wesentlich schlechter“⁴⁶?
- Außerdem nimmt man – als Einwand gegen die Griesbach-Hypothese – an, dass Mk näher an der mündlichen Tradition steht und diese eigenständig literarisch verarbeitet. Mt und Lk dagegen würden theologisch stärker die Probleme der zweiten christlichen Generation verarbeiten.⁴⁷ Frage aber: Stimmt dieser Einwand?
- Außerdem wird eingewendet: „[G]egen die Griesbachsche Hypothese spricht sicher die Annahme, dass Lukas das Matthäusevangelium gekannt haben soll. Denn dann bleiben erst recht schwierige Fragen: Warum ließ Lukas die Geburtsgeschichte aus und ersetzte sie durch eine andere? Warum zerstückelte er die Bergpredigt? Warum kürzte er das feierliche Petrusbekenntnis aus Mt 16,16?“⁴⁸ Dies ist ein Einwand, der plausibel erscheint.

⁴² POKORNÝ; HECKEL: *Einleitung in das Neue Testament*, 331f.

⁴³ Siehe dazu unten 3.4.

⁴⁴ POKORNÝ; HECKEL: *Einleitung in das Neue Testament*, 332.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ BROER; WEIDEMANN: *Einleitung in das Neue Testament*, 51.

⁴⁷ Vgl. POKORNÝ; HECKEL, *Einleitung in das Neue Testament*, 333.

⁴⁸ Ebd., (Hervorhebung im Original).

3.2.2.2 Neuere Benutzungs-Hypothesen

Im anglo-amerikanischen Raum erlebt die Griesbach-Hypothese in den letzten Jahrzehnten ein gewisses Comeback als „Neo-Griesbach-Hypothese“ oder „Two-Gospel-Hypothese“ (William R. Farmer u. a.).

Ebenfalls wachsenden Zuspruchs im anglo-amerikanischen Raum erfreut sich die „Mark without Q-Hypothese“, die, ausgehend von der „Farrer-Hypothese“ (Austin Farrer 1955), prominent vertreten wird von Michael Goulder (1989, 1996), Marc Goodacre (2002), Francis Watson (2013) sowie im deutschen Sprachraum durch Werner Kahl (2012). Diese „Farrer-Goulder“- bzw. „Mark without Q-Hypothese“ unterscheidet sich von der Griesbach-Hypothese darin, dass sie von einer „Markus-Priorität“ ausgeht: Mt hänge von Mk ab und Lk von beiden.⁴⁹ Die Argumente pro und contra zu dieser Benutzungs-Hypothese entsprechen im Wesentlichen denen der für und gegen die Griesbach-Hypothese angeführten.

Im Blick auf die unten folgenden Ausführungen bleibt festzuhalten, dass sowohl die Griesbach-Hypothese als im Anschluss daran auch neuere Benutzungs-Hypothesen (als Alternativvorschläge zur klassischen Zwei-Quellen-Theorie) für die synoptische Frage Lösungsvorschläge bieten, die ohne das Postulat einer weiteren „Quelle“ auskommen.

Aber insgesamt gilt in der NT-Einleitungswissenschaft heute die so genannte „Zwei-Quellen-Theorie“ (ebenfalls eine „Benutzungs-Hypothese“ (!) zur Erklärung der synoptischen Frage) als die wahrscheinlichste, denn sie erkläre „mit dem geringsten Schwierigkeitsgrad die meisten Phänomene“⁵⁰. Diese Zwei-Quellen-Theorie („Hypothese“) soll deshalb ausführlicher und in einem eigenen Punkt vorgestellt und diskutiert werden.

3.3 Die Zwei-Quellen-Theorie

Die so genannte Zwei-Quellen-Theorie versucht, die offensichtlichen *literarischen* Abhängigkeiten zwischen den drei ersten Evangelien zu erklären. Während Griesbach – entsprechend der kanonischen Abfolge – davon ausging, dass Mt das älteste Evangelium ist, änderte sich diese Sicht im und seit dem 19. Jh.

⁴⁹ Eine Variante vertritt HENGEL: *Die vier Evangelien*, 274–353: Hengel nimmt an, dass Mt neben Mk das Lk schriftlich vorlag; Mt und Lk seien darüber hinaus weitere „Logientraditionen“ bekannt gewesen. – Die Annahme, dass Mt literarisch von Lk abhängig ist, erscheint im Blick auf die kompositorische Abfolge des Stoffes tatsächlich plausibler. Aber auch das müssten weitere Forschungen zeigen, was hier leider nicht geleistet werden kann.

⁵⁰ UDO SCHNELLE: *Einleitung in das Neue Testament* (UTB für Wissenschaft 1830), Göttingen ³1999, 194 (Hervorhebungen im Original); als „Fazit“ zur Diskussion der synoptischen Frage zitiert bei EBNER: „Die synoptische Frage“, 84.

3.3.1 Markus-Priorität

David Friedrich Strauß sah im Mk das am wenigsten „mythische“ Evangelium. In diesem Sinne stellt dann Karl Lachmann 1835 in „De ordine narrationum in evangeliiis synopticis“⁵¹ die These von der „Markus-Priorität“ auf. Er formuliert damit für die Folgezeit erfolgreich die These⁵², dass Mk als das älteste Evangelium sowohl Mt als auch Lk als schriftliche Vorlage für die Abfassung des je eigenen Evangeliums diene.

Hinter der These von Lachmann steht die Beobachtung, dass „[d]ie Evangelien des Matthäus und des Lukas [...] in der Reihenfolge [der Perikopen] immer dann überein[stimmen], wenn sie mit Markus übereinstimmen.“⁵³ Daraus wurde und wird abgeleitet, dass sowohl Mt als auch Lk das Mk als schriftliche Vorlage benutzt haben.

Diese Hypothese der „Markus-Priorität“ wird bis heute in den meisten uns bekannten wissenschaftlichen Theorien zur synoptischen Frage allgemein als „Tatsache“, also unhinterfragt, vorausgesetzt.⁵⁴

Die Theorie von Lachmann wurde 1838 weiterentwickelt zur Zwei-Quellen-Theorie, und zwar – voneinander unabhängig – von dem Leipziger Philosophen Christian Hermann Weiße und von dem Jenaer Exegeten Christian Gottlob Wilke. Beide versuchen die Markus-Priorität weiter zu untermauern, wobei Wilke – anders als Griesbach – davon ausgeht, dass der dem Mt und Lk gemeinsame Stoff darin begründet sei, dass Lk dem Mt als Vorlage diene. Weiße postuliert – über die Annahme der Markus-Priorität hinaus –, dass Mt (entsprechend der bei Eusebius erwähnten Papiasnotiz von den dem Matthäus vorliegenden „Logia“ Jesu) noch eine Sammlung von Logien Jesu als eine zusätzliche (verlorengegangene) Quelle, eine Reden- oder Spruchsammlung, vorlag. Damit war die Grundlage für die „klassische“ Form der Zwei-Quellen-Theorie gelegt.

3.3.2 Die Logienquelle Q

Im Jahr 1863 erschien das Werk von Heinrich Julius Holtzmann „Die synoptischen Evangelien“, in dem die „klassische“ Form der Zwei-Quellen-Theorie vorgetragen wird und womit diese begann, sich in den Einleitungswissenschaften und Lehrbüchern (bis heute) durchzusetzen. In diesem von Holtzmann vorgetragenen Sinn gilt sie, bei allen späteren Modifikationsversuchen, weitgehend bis heute. Sie besagt: Neben dem Markusevangelium haben Mt und Lk noch *eine*

⁵¹ In: *Theologische Studien und Kritiken* 8, 1835, 570ff.

⁵² Vor ihm bereits 1786/1794 von Gottlob Christian Storr sowie später auch von Johann Gottfried Herder vertreten.

⁵³ BROER; WEIDEMANN: *Einleitung in das Neue Testament*, 47.

⁵⁴ So z. B. auch in der sehr differenzierten Diskussion des Forschungsstandes bei HILDEGARD SCHERER: *Königsvolk und Gotteskinder. Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex* (Bonner Biblische Beiträge 180), Bonn 2016, 19–69.

zweite Quelle benutzt, nämlich eine Quelle, die aus einer Sammlung von Worten Jesu bestand. Diese „Quelle“ wird deshalb als Spruchquelle oder Logienquelle bezeichnet, weil sie (mit Ausnahme der Versuchungserzählungen und der Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kafarnaum) Worte Jesu enthält. So kann dann Holtzmann in seinem späteren (Kommentar-)Werk „Die Synoptiker“ feststellen, „dass wenigstens in solcher Allgemeinheit die ‚Mc-Hypothese‘ keine Hypothese mehr zu nennen ist“ und dass „neben der entdeckten Priorität des Mc ein 2. Fund, bestehend in der Annahme einer verlorenen, besonders aus Mt und Lk zu erschliessenden, Redequelle“, dazu verhalfen, dass „die Zweiquellen-theorie als der in den weitesten Kreisen unbefangener Forschung zur Reife gediehene Ertrag aller Evglien-forschung (sic!) auftreten“ kann.⁵⁵

Man rekonstruiert(e) also diese „Quelle“ (danach später mit dem Sigle „Q“ für Reden-, Logien- oder Spruchquelle bezeichnet) aus dem, was Lk und Mt gemeinsam haben und was sich nicht bei Mk findet (die so genannte *Traditio duplex*). Daneben haben Mt und Lk noch jeweils eigene Traditionen zur Verfügung, das so genannte „Sondergut“.

Diese klassische Form der „Zwei-Quellen-Theorie“ hat sich weitgehend durchgesetzt.⁵⁶

Zusammenfassend: Die klassische Zwei-Quellen-Theorie basiert auf drei Annahmen:

1. Markus-Priorität⁵⁷;
2. physische Existenz einer schriftlichen Quelle Q⁵⁸;
3. Mt hat Lk nicht gekannt und umgekehrt.⁵⁹

Argumente, die für (1.) angeführt wurden und werden:

⁵⁵ HEINRICH J. HOLTZMANN: *Die Synoptiker*, Tübingen/Leipzig 1901, 15–17.

⁵⁶ Dagegen gewinnt in den letzten Jahrzehnten vor allem im anglophonen Raum eine Alternative zur klassischen Zwei-Quellen-Theorie zunehmend an Gewicht; vgl. oben unter 3.2.2.2.

⁵⁷ Diese ist nahezu ungefragt und weitgehend vorausgesetzt nach dem Diktum von HOLTZMANN, *Die Synoptiker*, 15, „dass wenigstens in solcher Allgemeinheit die ‚Mc-Hypothese‘ keine Hypothese mehr zu nennen ist“; so auch dort, wo über einen „Proto“- oder „Deuteromarkus“ spekuliert wird.

⁵⁸ Das „International Q-Project“ hat es sich zur Aufgabe gemacht, diese „Quelle“ zu rekonstruieren und „herauszugeben“ als „The Critical Edition of Q“, Leuven 2000; vgl. dazu CHRISTOPH HEIL: „Die Q-Rekonstruktion des Internationalen Q-Projekts. Einführung in Methodik und Resultate“, in: *Novum Testamentum* 43 (2001), 128–143.

⁵⁹ Nur von dieser Annahme ausgehend ist „Q“ als *Traditio duplex* zu „rekonstruieren“, auch wenn man eine solche Rekonstruktion nach SCHERER: *Königsvolk und Gotteskinder*, 84–88, nur als „Critical minimum“ ansehen könne. An der Q-Hypothese könne allerdings nach Scherer, ebd., 533–545, begründet festgehalten werden.

- Mk sei das am wenigsten „mythische“ Evangelium (David Friedrich Strauß), Mt und Lk seien theologischer, spiegeln eher den „Sitz im Leben“ der zweiten Generation.
- Mk ist das kürzeste Evangelium, Mt und Lk seien also Erweiterungen späterer Zeit.
- Mk stehe der mündlichen Tradition am nächsten.
- Mk schreibe ein schlechtes Griechisch, Mt und Lk böten jedoch z. T. stilistische, sprachliche und sachliche Verbesserungen.
- Bei Dreifach-Überlieferungen (Traditio triplex) stimmen in der Reihenfolge überein entweder Mt/Mk/Lk oder Mt/Mk gegen Lk oder Mk/Lk gegen Mt, niemals aber Mt/Lk gegen Mk.

Argumente, die für (2.) angeführt werden:

- Mt/Lk-Texte, die bei Mk komplett fehlen, betreffen vor allem Worte Jesu (mit Ausnahme der Versuchungserzählungen und der Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kafarnaum).
- Diese Mt/Lk-Texte finden sich bei Mt und Lk an ganz verschiedenen Stellen.
- Man könne im Hinblick der Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk ein spezielles Profil hinsichtlich „sozialer Muster“ feststellen.

Argumente, die für (3.) angeführt werden:

- Eine Konsequenz aus (2.) (zumindest in der Traditio triplex, aber auch in der Traditio duplex).

Damit ist die Zwei-Quellen-Theorie angreifbar von drei Seiten, damit auch von drei Seiten her falsifizierbar: (1.) in der Voraussetzung der Hypothese von der Markus-Priorität; (2.) in der Annahme der physischen Existenz einer schriftlichen Quelle „Q“ und (3.) in der Annahme, dass Mt und Lk *unabhängig voneinander* so genannte minor agreements gegen Mk haben (stilistische Änderungen, Zusätze [*positive agreements*] und Auslassungen [*negative agreements*]).

3.4 Was könnte man nun mit Popper wissenschaftstheoretisch zur Zwei-Quellen-Theorie sagen?

Poppers wissenschaftstheoretisches Konzept vorausgesetzt: Wie stellt sich die Zwei-Quellen-Theorie dar? Und dies aus der Perspektive ihrer *Entstehenszeit*, also aus Perspektive der 1830er- resp. 1860er- Jahre?

Nochmals Poppers „methodologische Regel“: „Du sollst kühne Theorien mit großem informativem Gehalt ausprobieren und anstreben; und dann lass diese

kühnen Theorien konkurrieren, indem du sie kritisch diskutierst und strengen Prüfungen unterziehst.“⁶⁰

Zweifelsfrei ist die Zwei-Quellen-Theorie eine *kühne Theorie*. Gerade *weil* sie eine kühne Theorie ist und *weil* sie ein hohes Falsifikationspotential bietet, ist sie eine geradezu geniale Hypothese; eine Hypothese, die sich seit eineinhalb Jahrhunderten wie kaum eine andere Hypothese (zur Beantwortung der synoptischen Frage) als äußerst fruchtbar in der neutestamentlichen Wissenschaft erwiesen hat. Nur: Beweist das ihre *Wahrheit*? Nach Popper: nein; denn Hypothesen können niemals als *wahr* erwiesen werden. Die Zwei-Quellen-Theorie in ihrer klassischen Form lädt geradezu ein zur Falsifikation, vorweg mit ihrem Postulat der physischen Existenz einer schriftlichen Quelle „Q“, aber auch der Markus-Priorität.

Ein wissenschaftsgeschichtlicher Vergleich mit der Astronomie liegt nahe: Um die Unregelmäßigkeiten in der Umlaufbahn des Uranus erklären zu können, *postulierte* man die Existenz eines achten Planeten. Ohne die Existenz eines achten Planeten wäre die Newtonsche Gravitationstheorie gescheitert, also falsifiziert. Das Postulat der physischen Existenz eines achten Planeten war also eine *Hilfshypothese* zur Rettung der Newtonschen Gravitationstheorie bzw. Gravitationshypothese.

In ähnlicher Weise ist das Postulat der physischen Existenz einer schriftlichen Quelle „Q“ eine *Hilfshypothese* zur Rettung der *Hypothese* der Markus-Priorität und der *Hypothese* der wechselseitigen Unabhängigkeit von Mt und Lk.⁶¹ *Hilfshypothesen*, die die physische Existenz irgendwelcher Entitäten postulieren, müssen *unabhängig* von der Grundhypothese überprüfbar sein und sind somit eine Herausforderung an die *empirische* Forschung.

Mit dem Postulat eines achten Planeten war eine präzise Suchfrage an die Astronomie formuliert: Zahlreiche Forscher machten sich mit ihren Teleskopen auf die Suche. Schon wenige Jahrzehnte nach Formulierung dieser präzisen Suchfrage wurden Astronomen mit der Entdeckung des Neptun als achtem Planet unseres Sonnensystems fündig. Damit war die Newtonsche Gravitationstheorie (vorläufig) ihrer Falsifikation entronnen.

⁶⁰ POPPER: *Karl Popper Lesebuch*, 97 (Hervorhebung J. S./M. N.).

⁶¹ Beide Hypothesen mutieren zum „Faktum“, wenn z. B. CHRISTOPH HEIL: *Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q*, Berlin/New York 2003, 1, seine Studien mit folgendem Satz einleitet: „Durch die Arbeit des International Q Project [...] wurde die zweite wichtige schriftliche Quelle des Lukas – neben Markus – wiederhergestellt.“ Dass es sich bei „Q“ um eine gesicherte „Quelle“ handelt, suggerieren auch PAUL HOFFMANN, CHRISTOPH HEIL (Hg.): *Die Spruchquelle Q*, Darmstadt 2002, wenn sie als „Herausgeber“ ihrer Veröffentlichung den Untertitel geben: „Studienausgabe Griechisch und Deutsch“.

Mit dem Postulat einer schriftlichen Quelle „Q“ ist eine präzise Suchfrage an die Archäologie und an die Text- und Literaturgeschichtswissenschaft formuliert: Finde ein Papyrus- oder anderes Textfragment oder finde in der antiken Literatur einen unbestreitbaren Nachweis⁶² für die Existenz von Q!

Nach 1838 resp. erst recht nach Holtzmann 1863 steht die Suchfrage im Raum. Und das heißt? Wenn morgen ein Papyrus- oder anderes Textfragment oder wenn morgen ein antiker Texthinweis auf ein solches Dokument gefunden würde, wäre das ein grandioser Erfolg: Die Zwei-Quellen-Theorie wäre (vorläufig) der Falsifikation entronnen.

Was aber ist die Sachlage heute? 1863 war die Zahl der von der Archäologie aufgefundenen Papyri und anderer Textzeugen minimal, minimal im Vergleich zu den *heute* aufgefundenen Papyri bzw. Papyrifragmenten und anderen Textzeugen: ca. 5500 Fragmente und Handschriften allein für die neutestamentlichen Schriften (mehr als für jede andere antike Schrift).⁶³ Und die „Ausbeute“ für „Q“? Immer noch Null. Und diese „Null“ ist keine Kleinigkeit: Wir müssen uns vergegenwärtigen, welche Bedingungen jenes postulierte Schriftdokument Q erfüllen muss, um als „Q“ *fungieren* zu können: Die klassische Zwei-Quellen-Theorie postuliert, dass Mt und Lk einander nicht gekannt haben, aber dass Mt und Lk unabhängig voneinander Mk und Q als schriftliche Vorlage benutzt haben. Diese Annahme impliziert für das Postulat der physischen Existenz von Q mehreres:

1. Q muss einen hohen *religionsgeographischen* Verbreitungsgrad gehabt haben.
2. Q muss eine sehr hohe *innerchristliche* Reputation gehabt haben, so dass gleich zwei Evangelisten diese „Quelle“ zur Grundlage ihres eigenen Arbeitens gemacht haben. Kurz: „Q“ muss nach dieser Hypothese einen weiten und „nachhaltigen“ Verbreitungsgrad gehabt haben.

Und wie ist angesichts dessen die empirisch-archäologische Fundsituation seit gut 150 Jahren bis heute? „Es gibt keine auch nur fragmentarisch erhaltenen Kopien von Q“⁶⁴. NB.: *Ein einziger* Fund würde genügen!

Und ein Blick in die antike Literatur ist nicht weniger trostlos: Selbst zwischenzeitlich aufgefundene Schriften wie das Thomas-Evangelium oder das Judas-Evangelium liefern keine Nachweise für die Existenz von Q, es finden sich

⁶² Dass die Papiasnotiz bei Eusebius, wonach Mt „Logia“ Jesu auf Hebräisch vorlagen, ein Hinweis auf „Q“ sei, wie im 19. Jahrhundert bisweilen (bei Schleiermacher, Lachmann, Weiße) vermutet, vertritt heute niemand mehr ernsthaft.

⁶³ Vgl. SCHREIBER: „Der Text des Neuen Testaments“, 53.

⁶⁴ WERNER KAHL: „Erhebliche mathäisch-lukanische Übereinstimmungen gegen das Markusevangelium in der Triple-Tradition. Ein Beitrag zur Klärung der synoptischen Abhängigkeitsverhältnisse“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 103 (2012), 20–46, hier: 21.

auch keinerlei literarische Hinweise auf die (wenn auch verlorene) „Quelle“ Q. Auch hier gilt: *Ein einziger* zweifelsfreier Nachweis würde genügen!

Hier tickt – bildlich gesprochen – eine „Zeitbombe“: Gegen die naive Meinung, dass die Zwei-Quellen-Theorie mit jedem Tag „sicherer“ wird, ist festzuhalten: Mit jedem Tag archäologisch oder literaturwissenschaftlich erfolgloser Suche nach Q schwindet die Glaubwürdigkeit von Q dahin. Nochmals: Ein einziger archäologischer Fund, ein einziger literaturhistorischer Nachweis würde genügen. So viel zum Argument (2.), also zur Hilfshypothese der physischen Existenz von Q.

Dann noch ein *kurzer* Blick auf das Argument (3.) und das Problem der „*minor agreements*“, die ein Hauptproblem bzw. „[d]ie große Schwäche“⁶⁵ der Zwei-Quellen-Theorie darstellen.⁶⁶ Bei den *minor agreements*⁶⁷ handelt es sich je nach Zählung um ca. 700⁶⁸ bis 1183⁶⁹ bzw. bis zu 2354⁷⁰ „kleinere“ wörtliche Übereinstimmungen von Lk und Mt gegen Mk: stilistische Änderungen und Zusätze (*positive agreements*) und Auslassungen (*negative agreements*).

Eine beliebte und immer noch verbreitete Immunsierungsstrategie (im Sinne von Kuhn⁷¹) ist es, die *minor agreements* als Zufälle herunterzuspielen.⁷² Nur – je nach Zählweise – 175, 700 bis 1183 oder 2354 Übereinstimmungen von Mt/Lk gegen Mk: alles Zufälle?

Gerade das Problem der *minor agreements* hat in den letzten Jahrzehnten zu Erweiterungen oder Modifikationen der klassischen Zwei-Quellen-Theorie geführt. Denn die *minor agreements* – die literarischen Übereinstimmungen von Mt und Lk gegen Mk – können mit der klassischen Zwei-Quellen-Theorie nicht erklärt werden, da diese ja postuliert, dass sich Mt und Lk *nicht* kennen. Nur unter dieser Prämisse kann eine zweite schriftliche Vorlage für Mt und Lk, die Spruch- oder Logienquelle Q, sinnvoll postuliert und angenommen werden.

⁶⁵ EBNER: „Die synoptische Frage“, 79.

⁶⁶ Vgl. SCHNELLE: *Einleitung in das Neue Testament*, 185f; EBNER: „Die synoptische Frage“, 79–81; BROER; WEIDEMANN: *Einleitung in das Neue Testament*, 54–57.

⁶⁷ Der Begriff „*minor agreements*“, eingeführt 1924 von BURNETT H. STREETER: *The Four Gospels. A Study of Origins*, Oxford 1924, 295–331, impliziert schon begrifflich, dass es sich um eher „vernachlässigbare“, also „*minor*“ *agreements* handelt. Die Zwei-Quellen-Theorie ist dabei vorausgesetzt.

⁶⁸ So SCHNELLE: *Einleitung in das Neue Testament*, 185.

⁶⁹ So ANDREAS ENNULAT: *Die „Minor Agreements“: Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 62), Tübingen 1994, 10, 417.

⁷⁰ Vgl. BROER; WEIDEMANN: *Einleitung in das Neue Testament*: 55 „Die Angaben schwanken zwischen 175 und 2354“.

⁷¹ Siehe unten 4.1.

⁷² Zu Erklärungsversuchen der *minor agreements* seit Mitte des 19. Jahrhunderts sowie deren Einstufung als „problematische Kategorie“, siehe KAHL: „Erhebliche matthäisch-lukanische Übereinstimmungen gegen das Markusevangelium in der Triple-Tradition“, 25–28.

Um angesichts der minor agreements halten zu können, dass Mt Lk nicht kannte – und umgekehrt –, wird von manchen Exegeten die (Zusatz-)Hypothese vertreten, dass der heutige Text des Mk nicht identisch ist mit dem Mk-Text, der Mt und Lk vorlag.⁷³ Man postuliert also, dass es einen Urmarkus⁷⁴ bzw. überarbeiteten „Deuteromarkus“ (Albert Fuchs; Udo Schnelle; Andreas Enmulat) gegeben habe, der Vorlage für Mt und Lk war, aber textlich heute nicht mehr vorliegt bzw. nicht mit dem heute vorliegenden Text des Mk identisch ist. Denn aufgrund der minor agreements sei es „sehr unwahrscheinlich, dass Matthäus und Lukas so oft *gleichzeitig und gleichartig* den Markustext bearbeiteten“⁷⁵. Die Zwei-Quellen-Theorie sei deshalb zu ergänzen durch die Annahme, „dass Matthäus und Lukas nicht das kanonische Markusevangelium, sondern eine überarbeitete Fassung vorlag, die *Deuteromarkus* genannt wird“⁷⁶. Offen dabei ist, ob es sich bei „Deuteromarkus“ um eine neue Evangeliumsausgabe handelt mit eigenen theologischen Akzenten (so Albert Fuchs) oder um eine redaktionelle Bearbeitungsschicht des Mk (so z. B. Udo Schnelle; Andreas Enmulat spricht von einer Markus-„Rezension“). Nach dieser Theorie mit dem Postulat eines „Deuteromarkus“ könne „eine Erklärung für den größten Teil des Markussondertextes und die ‚minor agreements‘ angegeben werden“⁷⁷. Dadurch soll das Problem der durch die „minor agreements“ in Frage gestellten Zwei-Quellen-Theorie gelöst werden.⁷⁸

Zusätzlich werden, um die literarischen Probleme, die sich aus der klassischen Form der Zwei-Quellen-Theorie ergeben, gelegentlich auch noch für Q unterschiedliche schriftliche Vorlagen für Mt oder Lk (Q^{lk}, Q^{mt}) angenommen.

Was ist aus wissenschaftstheoretischer Sicht von solchen Versuchen zur Lösung der synoptischen Frage zu halten?

Hier wird unter Beibehaltung des Postulats von Q⁷⁹ auch noch die Existenz von einem oder mehreren weiteren schriftlichen (also physischen) Dokumenten postuliert.

⁷³ Vgl. SCHNELLE: *Einleitung in das Neue Testament*, 186f; EBNER: „Die synoptische Frage“, 81f.

⁷⁴ So bereits die Annahme im 19. Jahrhundert; vgl. HOLTZMANN: *Die Synoptiker*, 16.

⁷⁵ SCHNELLE: *Einleitung in das Neue Testament*, 186 (Hervorhebung im Original).

⁷⁶ Ebd., (Hervorhebung im Original).

⁷⁷ Ebd., 187.

⁷⁸ Dies ist vor allem im Hinblick darauf zu sagen, dass nach dem traditionell üblich postulierten Umfang von „Q“, wonach diese keine Passionserzählung enthalten habe, vgl. MARTIN EBNER: „Die Spruchquelle Q“, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart ²2013, 86–112, hier: 105, die vorausgesetzte Zwei-Quellen-Theorie scheitert an dem „minor agreement“ Mt 26,67–68 par Lk 22,63–63 gegen Mk 14,65.

⁷⁹ Ausgesprochen unbeschwert z. B. ULRICH LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 8–17) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/2), Neukirchen-Vluyn 1990, 301, der als „Quellen“ für Mt 13,3–23 neben „Q“ noch eine „deuterom[ar]k[inische] Bearbeitung des Mk-Textes“ annimmt.

Wissenschaftstheoretisch gesprochen: Um die Hypothese von der Markus-Priorität plus der Hypothese der wechselseitigen Unabhängigkeit von Mt und Lk – und damit auch die Hypothese von „Q“ – retten zu können, werden neue Hypothesen aufgestellt. Und damit ist man wissenschaftstheoretisch so weit wie zuvor, schlimmer noch: Der Verdacht auf Ad-hoc-Modifikationen lässt sich kaum von der Hand weisen.

Zusammenfassend: Die Zwei-Quellen-Theorie, ursprünglich eine geniale „kühne“ Hypothese im Sinne Poppers, wird mit jedem Tag fragwürdiger; sie ist eine Hypothese, die man heute nur noch „mit spitzen Fingern“ anfassen kann. Streng genommen hat die Zwei-Quellen-Theorie längst ihre wissenschaftliche Glaubwürdigkeit verspielt.⁸⁰

Aber dennoch: Solange es keine bessere Hypothese gibt⁸¹, tun wir Exegeten gut daran, den Studierenden die klassische Zwei-Quellen-Theorie *weiterhin* als die derzeit brauchbarste Antwort auf die „synoptische Frage“ vorzutragen (versehen mit einem deutlichen „Warnhinweis“). Nämlich solange, bis ein *neues Paradigma* das alte verdrängt – womit wir bei Thomas Samuel Kuhns wissenschaftstheoretischem Konzept sind.

4. Wissenschaftstheorie nach Thomas Samuel Kuhn und neutestamentliche Gleichnisforschung

4.1 Wissenschaftstheorie nach Thomas Samuel Kuhn

Thomas Samuel Kuhn, 1922 in Cincinnati geboren, gestorben 1996 in Cambridge/Massachusetts, gehört zu den bedeutendsten Wissenschaftstheoretikern des 20. Jh. Anders als Popper analysiert Kuhn den Wissenschaftsbetrieb eher als ein soziologisches Geschehen. Ähnlich aber wie Popper beansprucht Kuhn für sein Konzept von Wissenschaftstheorie Geltung für *alles*, was sich Wissenschaft nennt. Auch wenn Kuhn, ähnlich wie Popper, sein Konzept vor allem an Beispielen aus der Physik exemplifiziert, gilt es damit auch für die Exegese als Wissenschaft.

⁸⁰ Vgl. die Aussage von KÜGLER: „Die Gegenwart ist das Problem!“, 30: Jeder Exeget, jede Exegetin „weiß, dass selbst Felsen in der Brandung der Theoriebildung wie die Zwei-Quellen-Theorie gelegentlich erschüttert und vielleicht irgendwann einmal sogar gestürzt werden.“

⁸¹ Siehe aber oben unter 3.2.2.2 die Hinweise auf neuere Benutzungshypothesen.

Kuhn beschreibt Wissenschaft als eine Aufeinanderfolge von Phasen „normaler“ Wissenschaft und von wissenschaftlichen Revolutionen. Zentrale Begriffe bei Kuhn sind die des Paradigmas und des Paradigmenwechsels.⁸²

Eine Theorie oder, noch grundlegender, eine Forschungsrichtung ist nach Kuhn durch ein so genanntes „Paradigma“ gekennzeichnet: Der Paradigmenbegriff steht einerseits „für die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden. Andererseits bezeichnet er ein Element in dieser Konstellation, die konkreten Problemlösungen, die, als Vorbilder oder Beispiele gebraucht, explizite Regeln als Basis für die Lösung der übrigen Probleme der ‚normalen Wissenschaft‘ ersetzen können.“⁸³

Die Aufgabe des Wissenschaftlers in normalwissenschaftlichen Phasen ist das Lösen von Problemen, deren Lösungsregeln implizit durch das Paradigma gegeben sind. Kuhn versteht diese Tätigkeit als ein Lösen von Rätseln, bei der die Grundregeln vorgegeben sind: „In Phasen normaler Wissenschaft ist sich die jeweilige Forschungsgemeinschaft über die Grundlagen ihres Tuns und die Spielregeln einig.“⁸⁴ Prinzipiell geht es Forschern dabei nicht um die Überprüfung oder Falsifikation des Paradigmas, über das Konsens unter den beteiligten Wissenschaftlern herrscht. Ziel der „Normalwissenschaft“ sind also keine fundamentalen Neuerungen, die das Weltbild umstürzen könnten, sondern die schrittweise Verbesserung von Theorien *im Rahmen* des gegebenen Paradigmas.

Man könnte zunächst meinen, dass ein Paradigma, wenn es eine so grundlegende Rolle für die Forschung spielt, besonders gut begründet sein muss. Tatsächlich aber ist nach Kuhn das Gegenteil der Fall. Der Grund: Das Paradigma liefert erst die Kriterien für eine von der Forschergemeinschaft akzeptierte Begründung innerhalb eines Forschungsgebietes.

Interessant ist nun, wie es zu „wissenschaftlichen Revolutionen“ und damit zu „Paradigmenwechseln“ kommt.

Alles beginnt mit „Anomalien“: Beobachtungen passen nicht ins Schema. So lange wie möglich wird versucht, diese Anomalien wegzuerklären (Immunsisierung) oder zu ignorieren.⁸⁵ Nimmt die Zahl der „Anomalien“ zu, führt dies zur Krise einer Theorie und bisherige Spielregeln werden in Frage gestellt. Schließlich

⁸² Vgl. dazu und zum Folgenden: CHALMERS: *Wege der Wissenschaft*, 91–101.

⁸³ THOMAS S. KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 5 1981, 186.

⁸⁴ KLAUS MÜLLER: Art. „Paradigma“, in: A. Franz (Hg.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg i. Brsg 2007, 304.

⁸⁵ Dies scheint im Fall der „minor agreements“ zur Aufrechterhaltung der Zwei-Quellen-Theorie der Fall zu sein.

kommt irgendwann ein Wissenschaftler oder eine Gruppe von Wissenschaftlern und präsentiert ein neues Paradigma.⁸⁶

Dieses neue Paradigma aber wird nun keineswegs von allen freudig übernommen. Der normale Gang der Wissenschaft ist, dass die Mehrzahl der alten Wissenschaftler bei ihrem alten, bewährten Paradigma bleiben wird. Und dieses Verhalten hat auch durchaus gute Gründe: Das alte Paradigma hat sich vielfach bewährt, und im Normalfall wird das neue Paradigma noch längst nicht so gut ausgearbeitet sein wie das alte. Dazu kommt, dass die beiden Paradigmen nicht wirklich miteinander vergleichbar sind. Jedes Paradigma begründet sozusagen seine eigene Welt, jede Erkenntnis ist somit auch theorieabhängig. Die Ablösung eines alten Paradigmas durch das neue ist kein rational, logisch gesteuerter Vorgang, sondern sie geschieht eher in der Form eines Generationenwechsels. In der Regel wird ein kleiner Teil der alten Wissenschaftler und ein größerer Teil der neu heranwachsenden Wissenschaftler im neuen Paradigma forschen, und irgendwann sind diejenigen ausgestorben, die im alten Paradigma zu Hause waren.

Im Gegensatz zum falsifikatorischen Ansatz Poppers behauptet Kuhn, dass Paradigmen nicht deshalb aufgegeben werden, weil sie falsifiziert wurden. Ein Paradigma wird nach Kuhn erst dann aufgegeben, wenn es durch ein neues ersetzt wird.⁸⁷

4.2 Neutestamentliche Gleichnisforschung

Theologischerseits bestand und besteht Konsens darüber, dass die Gleichnisse Jesu zum „Urgestein der Überlieferung“⁸⁸ gehören, zugleich wurden und werden auf die Frage nach dem, was zu diesem „Urgestein“ gehört und wie die in den Evangelien vorfindlichen Gleichnisse auszulegen sind, ganz unterschiedliche Antworten gegeben. Die Geschichte der neutestamentlichen Gleichnisforschung macht deutlich, wie sich die jeweiligen theologie- und geistesgeschichtlichen Kontexte, in denen sich die Exegeten bewegen, in den unterschiedlichen Gleichnistheorien niederschlagen.⁸⁹

⁸⁶ Kuhn wendet sich damit – ähnlich wie Popper – gegen die Vorstellung, dass wissenschaftlicher Fortschritt kumulativ zu verstehen sei: als eine stetige Entwicklung ohne wesentliche Brüche.

⁸⁷ Einen solchen „Paradigmenwechsel“ in der Evangelienforschung sieht – unseres Erachtens mit Recht – KLOPPENBORG VERBIN: „Goulder and the New Paradigm“, 47–49, in der seit Ende des 18. Jahrhunderts vor allem mit Reimarus und Griesbach aufkommenden historisch-kritischen Bibelforschung.

⁸⁸ JOACHIM JEREMIAS: *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ¹⁰1984, 7.

⁸⁹ Zum Überblick über die Phasen und Ansätze in der Gleichnisforschung und zum Folgenden vgl. GERD THEISSEN; ANNETTE MERZ: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ³2001, 285–292; KURT ERLEMANN: *Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (UTB

4.2.1 Die neuzeitlich-kritische Gleichnisforschung setzt ein mit *Adolf Jülicher* (1857–1938) und dessen zwei Bänden „Die Gleichnisreden Jesu“ (1886/1899). Bis heute lässt sich die Geschichte der neuzeitlichen Gleichnisforschung weitgehend als eine Auseinandersetzung mit der Position Jülicher verstehen. Dabei geht es – wie bereits bei Jülicher – vor allem um die Frage, wie die Gleichnisse Jesu „richtig“ auszulegen sind. Damit verbunden ist die bis heute kontrovers geführte Diskussion, ob es durch die Überlieferung der Gleichnisse in den urchristlichen Gemeinden bzw. mit der Verschriftlichung und redaktionellen Überarbeitung durch die Verfasser der Evangelien zu einer Verfälschung oder einem Missverständnis der „ursprünglichen“ (Intention der) Gleichnisse Jesu kam.

Jülicher lehnt die bis dahin vorherrschende Methode ab, die Gleichnisse Jesu allegorisch auszulegen bzw. zu allegorisieren. Er fordert hingegen für die Gleichnisse Jesu eine nicht-allegorische Auslegung, da nur diese dem „historischen“ Jesus und seinen Gleichnissen gerecht werde. Auszugehen sei in der Auslegung aber *nicht* von der jetzt in den Evangelien vorliegenden schriftlichen, bereits verfälschenden Überlieferung, sondern von den „ursprünglichen“ mündlichen Gleichnissen Jesu. Dafür bedürfe es einer Reinigung der jetzt in den Evangelien vorfindlichen Gleichnisse. Darüber hinaus seien nach Jülicher Allegorien „uneigentliche“, d. h. verhüllende Rätselrede, die Jesus aber – so Jülicher dogmatisches Postulat – *nie* benutzt habe; denn der „historische“ Jesus habe für alle Menschen verständlich gesprochen und mit seinen kurzen, prägnanten Gleichnissen einen didaktisch-pädagogischen Zweck verfolgt.

Hinter diesem Postulat steht ein bestimmtes Jesusbild des 19. Jh., das Jesus als einen einfachen, erbaulichen Prediger und Lehrer betrachtet, der allgemein sittliche Wahrheiten vermitteln wollte. Ein Gleichnis „im engeren Sinn“ ist nach Jülicher „diejenige Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung eines ähnlichen, einem anderen Gebiet angehörigen, seiner Wirkung gewissen Satzes.“⁹⁰ Die Gleichnisse Jesu sind nach Jülicher also zu verstehen als ein erweiterter Vergleich.

Jülicher führt in seiner Gleichnisauslegung die Unterscheidung zwischen Sach- und Bildhälfte ein und postuliert, dass zum richtigen Verstehen eines Gleichnisses jeweils *ein und nur ein* Vergleichspunkt erfasst werden muss, das „tertium comparationis“, das zwischen der Sache und dem verwendeten Bild vermittelt. Zwar kann nach Jülicher diese zeitlose „Satzwahrheit“ auch ohne bildhafte Rede zum Ausdruck gebracht werden, doch diene die Rede Jesu in bildhafter Veran-

2093), Tübingen 1999, 11–51; MARIA NEUBRAND: „Die Gleichnisse Jesu in der neutestamentlichen Forschung. Ein Überblick“, in: *Bibel und Kirche* 63 (2008), 89–93. Wesentliche Beiträge zur Gleichnisforschung des vergangenen Jahrhunderts sind dokumentiert bei WOLFGANG HARNISCH: *Die Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte* (Wege der Forschung 366), Darmstadt 1982.

⁹⁰ ADOLF JÜLICHER: *Gleichnisreden I*, Darmstadt 1976, 80.

schaulichung dem Ziel, rhetorisch-argumentativ Zustimmung bei den Hörern zu erreichen.

4.2.2 Im Laufe der folgenden Jahrzehnte wurde Jülichers Position in der Gleichnisforschung unter verschiedenen Rücksichten modifiziert. Nach *Charles Harold Dodd* (1884–1973) in „*The Parables of the Kingdom*“ sind Jesu Gleichnisse Zeugnisse einer „präsentischen Eschatologie“, die Jesu Sicht widerspiegeln, dass sich die eschatologischen Reich-Gottes-Erwartungen in seiner Person erfüllen. Die Hörer der Gleichnisse sollten dadurch aufgerufen werden, das in Jesus gegenwärtige Reich Gottes zu ergreifen. Nach Dodd handeln deshalb auch die so genannten Gerichtsgleichnisse Jesu nicht von der Zukunft, sondern das Gericht (die Krisis) sei mit Jesus und seiner Botschaft schon da. Anders als bei Jülicher geht es nach Dodd in den Gleichnissen also nicht um zeitlose, allgemeine Satz- wahrheiten, sondern um den Ruf zur Entscheidung für oder gegen das mit Jesus anbrechende Reich Gottes. Die frühen christlichen Gemeinden hätten das aber nicht mehr verstanden und die Gerichtsgleichnisse fälschlicherweise futurisch gedeutet. Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese sei es, diese Verfälschungen zu revidieren.

4.2.3 Im Anschluss an Dodd betont auch *Joachim Jeremias* (1900–1979) in seinem Gleichnisbuch „*Die Gleichnisse Jesu*“ den eschatologischen Charakter der Gleichnisse und versucht, sie im biografischen Kontext Jesu zu verorten. Erklärtes Ziel von Jeremias ist es, zum „historischen“ Jesus selbst zu kommen und die „ipsissima vox“ Jesu herauszuarbeiten. Dazu wäre die neutestamentliche Forschung herausgefordert, weil es durch die „Urkirche“ und deren (nachösterliche) Gemeindeinteressen zu zahlreichen Umformungen und Verfälschungen der ursprünglichen Gleichnisse gekommen sei, z. B. durch den sekundären literarischen Rahmen. Demgegenüber gelte es, „zum ursprünglichen Sinn“ der Gleichnisse Jesu, zum „Urgestein der Überlieferung“ zurückzufinden.⁹¹ Dabei sei vom jetzigen vorfindlichen literarischen Rahmen in den Evangelien abzusehen.

Insgesamt hat diese Phase der Gleichnisforschung mit ihrem Interesse, zum „historischen“ Jesus und seiner „ursprünglichen“ Verkündigung zurückzufinden, wesentliche Grundlagen gelegt für die folgenden Jahrzehnte. Die so genannte „historische Rückfrage“ nach Jesus und das Verständnis der Gleichnisse im Rahmen der Botschaft Jesu beschäftigen bis heute die neutestamentliche Forschung. Die Frage nach dem „ursprünglichen Sinn der Gleichnisse“ gehört zu Standardthemen von Jesusbüchern und taucht z. B. im Rahmen der so genannten „Third Quest“, der gegenwärtigen Phase der historischen Jesusforschung, wieder auf.⁹² Auch hier

⁹¹ Vgl. JEREMIAS: *Die Gleichnisse Jesu*, 16–18.

⁹² Vgl. JOHN D. CROSSAN: *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus*, New York 1973; MARCUS J. BORG: *Jesus in Contemporary Scholarship*, Harrisburg 1994.

wird primär nach den ursprünglich jesuanischen Gleichnissen gefragt, wobei der literarische Kontext in den Evangelien als sekundär und irrelevant für das Verständnis rekonstruierter Gleichnisse gilt.

4.2.4 So weit das klassische Paradigma der neuzeitlichen Gleichnistheorien. Bei allen Unterschieden im Detail (z. B. Jülicher und Dodd; ob allgemein sittlich oder präsentisch-eschatologisch) besteht ein „harter Kern“ (Lakatos), ein Grundkonsens in folgenden Punkten:

1. Die uns heute im NT vorliegenden Gleichnisse entsprechen nicht den „originalen“ Gleichnissen und sind nachträgliche, „nachösterliche“ Verfälschungen.
2. Deren Einbettung in den literarischen Kontext der uns vorliegenden Evangelien sind Konstrukte der Redaktion.

Ziel der Gleichnisforschung sei es also, die „originalen“ Gleichnisse des „historischen“ Jesus zu rekonstruieren. Um zu den originalen Gleichnissen Jesu, zur so genannten *ipsissima vox*, zurückzukommen, müsse man das jeweils nun vorliegende Gleichnis (z. B. das Gleichnis von den Arbeitern Mt 20,1–16) erstens von späteren Einschüben und Veränderungen säubern⁹³ und zweitens von dem vorliegenden literarischen Kontext isolieren.

In – wie uns scheint – vollendeter Form finden wir dieses „Forschungsprogramm“ (Lakatos) oder dieses „Paradigma“ (Kuhn) z. B. bei *Joachim Gnilka* realisiert. Um beim Beispiel zu bleiben: Für die Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern in Mt 20,1–16 verlangt er,

(a) es auf seinen ursprünglichen Gehalt zurückzuführen – Mt habe das Originalgleichnis Jesu, so Gnilka, „verkümmer(t)“ und „deformiert“⁹⁴ – und (b) das Gleichnis „aus seinem matthäischen Rahmen ab[zu]lösen“⁹⁵, um es „für sich selbst sprechen zu lassen“⁹⁶.

Gnilka hat das „Forschungsprogramm“ des klassischen Paradigmas konsequent durchgeführt. Nach Jeremias, Gnilka u. a. ist unseres Wissens nichts mehr erschienen, was dieses „Forschungsprogramm“ noch wesentlich weitergeführt hätte.

⁹³ Ob und welche Verse „sekundär“, „redaktionell“ oder „nicht-ursprünglich“ sind – unter dieser Frage werden je nach Exeget z. B. bei Mt 20,1–16 die Verse 1.3.4.8a.8b.14.15.16 diskutiert resp. „ausgeschieden“: Will man also sichergehen, es wirklich mit der „ipsissima vox“ Jesu zu tun zu haben, sollte man sich dementsprechend auf die übrig gebliebenen Verse beschränken.

⁹⁴ JOACHIM GNILKA: *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg i. Brsg.³1993, 97.

⁹⁵ Man müsse also tunlichst davon absehen, dass nach Mt das Arbeiter-Gleichnis Teil der Antwort Jesu auf die Lohnfrage des Petrus (Mt 19,27–30) ist.

⁹⁶ GNILKA: *Jesus von Nazaret*, 98.

4.2.5 Und doch: In der zweiten Hälfte des 20. Jh. kommt es in der neutestamentlichen Gleichnisforschung zu einzelnen Neuansätzen. Diese verdanken sich vor allem neuen Metapherntheorien und deren Rezeption in der existential-theologischen Hermeneutik.⁹⁷ Die neuere Metapherntheorie betont im Gegensatz zu Jülicher, dass Metaphern eine semantische Funktion haben und etwas zum Ausdruck bringen, was anders nicht ausgesagt werden könne. Die Hörer von Gleichnissen werden in einen „metaphorischen Prozess“ verwickelt. Die metaphorische Spannung zwischen vorfindlicher Welt und Welt Gottes lade die Hörer zu einer neuen Sicht- und Existenzweise ein.⁹⁸ Betont wird hier also die performative Kraft der Gleichniserzählungen. D. h.: Hier kommt auch der Hörer/Leser in seiner konkreten *Existenz* ins Blickfeld.

*Hans Weder*⁹⁹ versteht die ebenfalls traditions- und redaktionsgeschichtlich rekonstruierten Gleichnisse – im Anschluss an Paul Ricoeur und Eberhard Jüngel – als „Sprachereignisse“, die das Reich Gottes überhaupt erst in die Nähe zur Welt bringen und dem Hörer dadurch neue Möglichkeiten eröffnen. *Wolfgang Harnisch*¹⁰⁰ baut mit seiner Gleichnistheorie auf dem Metaphernverständnis der existential-theologischen Hermeneutik auf: Lässt sich der Hörer auf die durch die Gleichniserzählung gegebene metaphorische Spannung ein, wird ihm durch das Gleichnis eine neue „Existenz“ ermöglicht.

4.2.6 Andere Neuansätze kommen aus der so genannten feministischen Exegese, z. B. von *Luise Schottroff*, die ihr Gleichnisbuch neben literaturwissenschaftlichen auf sozialgeschichtliche Fragen des *vorliegenden* Textes fokussiert¹⁰¹. Für die Gleichnisauslegung werden damit neben synchronen auch diachrone Fragestellungen herangezogen, um den soziokulturellen und sozioreligiösen Hintergrund des bildspendenden Bereichs zu erhellen.

4.2.7 Schließlich sind Ansätze zu nennen, die die *methodischen Voraussetzungen* des klassischen Paradigmas in Frage stellen: Bei aller „historischen Rückfrage“ nach Jesus und seiner Verkündigung ist darauf hinzuweisen, dass die Frage nach

⁹⁷ Vgl. die Beiträge zu „Metapher“ in: PAUL RICOEUR; EBERHARD JÜNGEL: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Evangelische Theologie. Sonderheft), München 1974.

⁹⁸ Vgl. EBERHARD JÜNGEL: *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2), Tübingen ²1964, 291: „Die basileia kommt *im* Gleichnis *als* Gleichnis zur Sprache. Die Gleichnisse Jesu bringen die Gottesherrschaft *als* Gleichnis zur Sprache“ (Hervorhebungen im Original).

⁹⁹ HANS WEDER: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 120), Göttingen ³1984.

¹⁰⁰ WOLFGANG HARNISCH: *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Göttingen 1985.

¹⁰¹ SCHOTTRUFF: *Die Gleichnisse Jesu*, 131f, 135–137, 145 u. ö.

der „ipsissima vox“ Jesu bzw. nach den „ursprünglichen“ Gleichnissen, also die Suche nach einer „Welt hinter den Texten“, notwendigerweise spekulativ bleiben muss. Darüber hinaus ist es methodisch und hermeneutisch inakzeptabel, die Gleichnisse von ihrem jetzigen literarischen Kontext zu isolieren. Es gibt keine originäre „Gleichnissammlung“, es gibt neben den Evangelien auch keine weiteren Zeugnisse von einem „ursprünglichen“ Sitz im Leben Jesu. Es ist die Tatsache ernst zu nehmen, dass die Gleichnisse Jesu nicht in einer „Gleichnissammlung“ überliefert, sondern im Kontext der synoptischen Evangelien zugänglich und damit in einen vorgegebenen Interpretationshorizont gestellt sind.

Die seit Jülicher immer wieder geäußerte Meinung, dass die urchristliche Überlieferung die Gleichnisse Jesu aufgrund veränderter Gemeinde-Kontexte „verfälscht“ hat, muss sich der Tatsache stellen, dass wir Jesu Gleichnisse eben „nur“ in der Überlieferung der Evangelientradition haben¹⁰² und dass sie nie anders denn als Gleichnisse des „erinnerten Jesus“ (*James D. G. Dunn; Jens Schröter*) zu verstehen sind. Eine „Ursprungssituation“ ermitteln zu wollen bleibt ebenso spekulativ wie irgendwelche rekonstruierten „ursprünglichen“ Gleichnisse Jesu.

Das unserem (J.S./M.N.) Kenntnisstand nach fortgeschrittenste Alternativ-Paradigma zu Jülicher Paradigma und die ihm in der Gleichnisforschung folgenden Positionen formuliert *Ruben Zimmermann*. Den wesentlichen Punkten des Jülicher Paradigmas setzt er ein alternatives Paradigma entgegen¹⁰³ und fordert (unserer Meinung nach zu Recht):

- Statt an irgendwelche herbeispekulierten Originalgleichnisse Jesu haben wir uns an den vorliegenden *Text* zu halten;
- statt die vorliegenden Texte aus dem vorliegenden Kontext herauszulösen, haben wir den *Text im vorliegenden Kontext* zu lesen;
- statt der von Jülicher eingeführten und von Rudolf Bultmann fortgeführten Klassifizierung von „idealtypischen“ Gleichnissen sei grundsätzlich von „Parabeln“ zu sprechen und die Forderung eines *einzigsten tertium comparationis*, das zwischen Bild- und Sachhälfte vermittelt, aufzugeben;

¹⁰² Vgl. KURT ERLEMANN: „Wohin steuert die Gleichnisforschung?“, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 2/3 (1999), 2–10, hier: 8: „Gegenüber der Theorie des ‚Mißverständnisses‘ der Evangelisten ist zu fragen, ob von einem prinzipiellen Unterschied zwischen der Entstehungssituation und Situation der Verschriftlichung zu sprechen ist bzw. ob nicht die Evangelisten Veränderungen vornehmen mußten, um im Medium der Schriftlichkeit, und das heißt, jenseits des ursprünglichen Kommunikationsgeschehens und im Rahmen eines Makrotextes die Eigenart des Gleichnisses Jesu adäquat fortschreiben zu können.“

¹⁰³ Vgl. RUBEN ZIMMERMANN (Hg.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 3–47, sowie die Beiträge in: ders. (Hg.): *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 231), Tübingen 2008.

- statt uns für die „Privatintentionen“ von Autoren und Redaktoren zu interessieren (alles in Ehren!), haben wir uns dafür zu interessieren, was der Text bei *uns* Lesern bewirkt (Deutungsoffenheit und „Sinnhorizonte“).

Ohne einen einzigen Eckpunkt des Jülicherschen-Paradigmas „falsifiziert“ zu haben, ist Zimmermanns (und das seines Mitarbeiterteams) Paradigma nicht mit dem herkömmlichen Paradigma in der Jülicher-Tradition kompatibel.¹⁰⁴

4.3 Was wäre mit Kuhn zum gegenwärtigen Stand der Gleichnisforschung zu sagen?

Sind die letztgenannten Beispiele (4.2.5–4.2.7) – mit Kuhn gesprochen – nicht „Anomalien“, die das klassische Paradigma in Frage stellen?

4.3.1 Das klassische Paradigma der neutestamentlichen Gleichnisforschung seit Jülicher arbeitet, wie gesagt, mit zwei Annahmen: (1.) Die uns jetzt in den Evangelien vorliegenden Gleichnisse sind „Missverständnisse“ oder „Verfälschungen“ der „originalen“ Gleichnisse Jesu. (2.) Deren Einordnung in den literarischen Kontext der uns vorliegenden Evangelien sind (verfälschende) Konstrukte der Redaktion der Evangelisten.

Ziel aller Exegese müsse es daher sein, die „originalen“ Gleichnisse Jesu zu rekonstruieren. Dazu müssten die vorliegenden Gleichnisse (a) von durch die Überlieferung in der Urgemeinde bedingten späteren Einschüben und Veränderungen gesäubert und (b) aus dem vorliegenden literarischen Kontext isoliert werden, um (c) zu dem zu kommen, was Jesus „tatsächlich“ gesagt hat.

Gegenüber diesem klassischen Paradigma signalisieren die genannten Neuansätze „Anomalien“, welche – und das ist jetzt unsere Spekulation – ein neues Paradigma ankündigen¹⁰⁵, das anders als das klassische Paradigma zum Ziel hat,

¹⁰⁴ Zimmermanns „Kompendium“ weist allerdings einen „Schönheitsfehler“ auf: nämlich dass mitwirkende Kommentator(inn)en der „Gleichnisse Jesu“ dann doch wieder in der eingefahrenen Exegese hängen bleiben, so z. B. im Beitrag von KRISTINA DRONSCHE: „Vom Fruchtrbringen. Sämann mit Deutung“, in: R. Zimmermann (Hg.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 297–312, hier: 298: Anstatt das Gleichnis in Mt 13 in seiner Autonomie zu würdigen, reproduziert sie dessen Auslegung in den herkömmlichen Spuren der Zwei-Quellen-Theorie. Zu einer alternativen Auslegung vgl. dagegen JOHANNES SEIDEL: „Der matthäische Jesus. Ethiklehrer oder Existenzphilosoph?“, in: *Theologie und Glaube* 107 (2017), 172–187.

¹⁰⁵ Vgl. den „Prolog“ der Mitherausgeber des Zimmermannschen Kompendiums, ebd., 1, zum versuchten Neuansatz, der „mit vielen Ansätzen der Jülicher-Tradition brechen musste. Wie schwer es dabei ist, neue Paradigmen in ein Forschungsfeld einzuführen, wurde immer wieder bewusst.“

den *uns heute vorliegenden Text* zu verstehen.¹⁰⁶ Daraus folgt: (a) Wir versuchen, den Text *so* zu verstehen, wie ihn die urchristlichen Gemeinden resp. Redaktoren vorlegen – also *ohne* Eingriffe in den Text oder Rekonstruktionsversuche; (b) wir lesen den Text in *dem* Kontext, wie ihn uns die Redaktoren resp. Urgemeinden vorlegen; (c) wir lesen den Text, ob und in dem Maß, wie er hilft, Neues zur Kenntnis zu nehmen.

4.3.2 Ein Gedankenexperiment¹⁰⁷, ein *experimentum crucis* für oder gegen das hier angenommene „neue“ Paradigma. Gesetzt den folgenden *fiktiven* Fall: Archäologen finden morgen in Israel Film- und Tonaufnahmen aus der Zeit Jesu:

- Jesus mit Originalton „Gleichnisrede“;
- Jesus im Originalfilm „Abendmahlssaal“.

Frage: Würden diese Originalaufnahmen die Texte von Lk, Mt, Mk außer Kraft setzen? Oder an deren Stelle treten? Die Antwort lautet: je nachdem:

- Wenn wir dem „alten“ Paradigma folgend an der *ipsissima vox* interessiert sind, am so genannten „historischen“ Jesus, dann brauchten wir Mt usw. nicht mehr: Denn deren „Berichte“ bleiben (*bei dieser Zielvorgabe*) jedenfalls hinter den Originalaufnahmen zurück.
- Wenn wir dagegen dem „neuen“ Paradigma entsprechend an den *uns heute vorliegenden Texten* interessiert sind, werden uns die aufgefundenen Ton- und Filmaufnahmen zwar interessieren, aber *im Prinzip* kalt lassen.

Dogmatisch reflektiert läuft dieses fiktiv angenommene Auffinden der Originalton- und -filmaufnahmen auf die Frage hinaus: Worum geht es uns: um Jesus, wie er „tatsächlich“ gelebt und gelebt hat („Protokollsätze“, „historischer“ Jesus), oder um einen „literarischen“ Jesus Christus, der *mehr* (aber auch nicht weni-

¹⁰⁶ Unabhängig von Gleichnissen sieht KLOPPENBORG VERBIN: „Goulder and the New Paradigm“, 49f, z. B. in narrativen und sozialgeschichtlichen Zugängen eventuell „new paradigms [...] on the horizon“, die das „cutting the text into source-critical or form-critical slices“ ablösen.

¹⁰⁷ Gedankenexperimente haben ihren guten Platz in der Wissenschaft. So geht man davon aus, dass Einsteins Erfolge wesentlich auf seinen Gedankenexperimenten beruhten; vgl. HOLGER DAMBECK: „Gedankenexperimente. Wie Einstein die Allgemeine Relativitätstheorie erfand“, in: *Der Spiegel* (14.11.2015): „Vor 100 Jahren präsentierte Albert Einstein in Berlin die Allgemeine Relativitätstheorie – ein Fundament der modernen Physik. Der Durchbruch gelang auch dank verblüffend einfacher Gedankenexperimente.“ „Es waren Gedankenexperimente, die ihn zur Allgemeinen Relativitätstheorie führten.“ Und das deutsche Wort „Gedankenexperiment“ ist längst auch im Englischen Usus.

ger!) ist als jenes historische Individuum (geboren ca. 7 vor, gestorben ca. 30 nach unserer Zeitrechnung).¹⁰⁸

Zusammenfassend: Die sich häufenden „Anomalien“ gegen das klassische Paradigma der neutestamentlichen Gleichnisforschung¹⁰⁹ werden – das wissenschaftstheoretische Modell von Kuhn vorausgesetzt – *entweder* dazu führen, dass sie in näherer Zeit, so wie sie kamen, verschwinden werden; *oder* dazu, dass ein neues Paradigma das noch herrschende Paradigma verdrängen wird – verdrängen, *ohne* das alte Paradigma „falsifiziert“ zu haben, verdrängen auch im Sinne eines „biologischen“ Prozesses: dass die Vertreter des alten Paradigmas wegsterben und die Vertreter des neuen Paradigmas die Lehrstühle besetzen werden.

5. Abschließende Bemerkungen

Anliegen unseres Beitrags ist es, deutlich zu machen, dass „realwissenschaftliche“ Wissenschaftstheorien wertvolle Beiträge leisten können zur Be-Urteilung oder auch zur Ab-Urteilung vorherrschender exegetischer, neutestamentlicher Hypothesen oder Theorien.

In concreto haben wir dies versucht mit folgenden Ausführungen bzw. Hinweisen:

- Dass die Existenz von „Q“ wissenschaftstheoretisch verantwortet mit jedem Tag der Forschungsgeschichte zunehmend in Zweifel gerät;
- dass die Naivität, mit der Exegeten die Hypothese der Markus-Priorität als ein Quasi-Dogma voraussetzen, wissenschaftstheoretisch so nicht hinnehmbar ist;¹¹⁰
- dass die Rückfrage danach, was der „historische“ Jesus „wirklich“ gesagt hat, sich zwischenzeitlich in der ernst zu nehmenden exegetischen Forschung weitgehend erledigt hat. Was interessiert, sind *Texte*, wie sie *literarisch* im NT vorliegen.

Damit zurück zur uns gestellten Frage: Ist neutestamentliche Exegese eine Wissenschaft? Antwort: Ja, sie ist es – insoweit sie sich ihrer wissenschaftstheoretischen Verantwortung bewusst ist.

¹⁰⁸ Hier stellt sich die Frage nach „Wirklichkeit“: Was ist „wirklicher“: das bloß Tatsächliche oder das *literarisch* Reflektierte? „Literarisch“ gegen „wirklich“ ausspielen zu wollen, verkennt das Wirkliche der „Wirklichkeit“.

¹⁰⁹ Und damit verbunden auch gegen die seit Jülicher im vergangenen Jahrhundert exzessiv durchgeführten literarkritischen, formgeschichtlichen und redaktionskritischen Methoden mit dem Ziel der „Quellenscheidung“.

¹¹⁰ Dies unbeschadet der Tatsache, dass dies vielleicht tatsächlich zutrifft.

Es mag sein, dass der eine Kollege oder die andere Kollegin in der neutestamentlichen Wissenschaft unseren wissenschaftstheoretischen Beitrag als „Kampfansage“ versteht. – Wir freuen uns auf eine Diskussion, auf eine „rational streitbare“ Auseinandersetzung innerhalb (und außerhalb) der neutestamentlichen Wissenschaft.

Verwendete Literatur

- BAUM, Armin D.: *Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage*, Tübingen 2008.
- BORG, Marcus J.: *Jesus in Contemporary Scholarship*, Harrisburg 1994.
- BROER, Ingo; WEIDEMANN, Hans-Ulrich: *Einleitung in das Neue Testament*, Würzburg 42016.
- CHALMERS, Alan F.: *Wege der Wissenschaft. Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Berlin 41999.
- CROSSAN, John D.: *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus*, New York 1973.
- DAMBECK, Holger: „Gedankenexperimente. Wie Einstein die Allgemeine Relativitätstheorie erfand“, in: *Der Spiegel* (14.11.2015), online unter: <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/albert-einstein-100-jahre-relativitaetstheorie-experimente-im-kopf-a-1062097.html> (abgerufen am 29.05.2018).
- DODD, Charles H.: *The Parables of the Kingdom*, London 1935.
- DRONSCH, Kristina: „Vom Fruchtbringen. Sämann mit Deutung“. Mk 4,3–9.(10–12)13–20 (Mt 13,3–9.18–23 / Lk 8,5–8.11–15 / EvThom 9 / Agr 220, in: R. Zimmermann (Hg.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 297–312.
- EBNER, Martin: „Der christliche Kanon“, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament* (Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 2013, 9–52.
- EBNER, Martin: „Die Spruchquelle Q“, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament* (Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 2013, 86–112.
- EBNER, Martin: „Die synoptische Frage“, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament* (Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 2013, 68–85.
- ENNULAT, Andreas: *Die „Minor Agreements“. Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 62), Tübingen 1994.
- ERLEMANN, Kurt: *Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (UTB 2093), Tübingen 1999.
- ERLEMANN, Kurt: „Wohin steuert die Gleichnisforschung?“, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 2/3 (1999), 2–10.
- ESSLER, Wilhelm K.; LABUDE, Joachim; UCSNAY, Stefanie: *Theorie und Erfahrung. Eine Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Freiburg i. Brsg 2000.

- FARMER, William R.: *The Synoptic Problem*, London 1964.
- FARRER, Austin M.: „On Dispensing with Q“, in: D. Nineham (Hg.): *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1955, 55–88.
- FUCHS, Albert: *Spuren von Deuteromarkus I–V* (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. N. F.), Münster 2004, 2007.
- FUCHS, Albert: *Defizite der Zweiquellentheorie*, Frankfurt am Main 2009.
- GNILKA, Joachim: *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg i. Brsg.³1993.
- GÖCKE, Benedikt P.: „Theologie als Wissenschaft?! Erste Antworten auf die Herausforderungen von Wissenschaftstheorien und Naturalismus“, in: *Theologie und Glaube* 107 (2017), 113–136.
- GOODACRE, Marc: *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg 2002.
- GOULDER, Michael D.: *Luke: A New Paradigm* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series V/20), Sheffield 1989.
- GOULDER, Michael D.: „Is Q a Juggernaut?“, in: *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), 667–681, online unter: <http://www.markgoodacre.org/Q/goulder.htm> (abgerufen am 28.12.2017).
- HÄFNER, Gerd: „Wenig ergiebig und theologisch sinnlos? Zu Klaus Wengsts Kritik an der historischen Jesusforschung“, in: L. Oberlinner/F. R. Prostmeier (Hg.): *Jesus im Glaubenszeugnis des Neuen Testaments. Exegetische Reflexionen zum 100. Geburtstag von Anton Vögtle* (Herders Biblische Studien 80), Freiburg i. Brsg 2015, 187–204.
- HARNISCH, Wolfgang: *Die Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte* (Wege der Forschung 366), Darmstadt 1982.
- HARNISCH, Wolfgang: *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung* (UTB für Wissenschaft 1343), Göttingen 1985.
- HEIL, Christoph: „Die Q-Rekonstruktion des Internationalen Q-Projekts. Einführung in Methodik und Resultate“, in: *Novum Testamentum* 43 (2001), 128–143.
- HEIL, Christoph: *Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q*, Berlin/New York 2003.
- HENGEL, Martin: *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 224), Tübingen 2008.
- HOFFMANN, Paul; HEIL, Christoph (Hg.): *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt 2002.
- HOLTZMANN, Heinrich J.: *Die Synoptiker*. Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage (Hand-Commentar zum Neuen Testament 1), Tübingen/Leipzig 1901.
- JEREMIAS, Joachim: *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen¹⁰1984.
- JÜLICHER, Adolf: *Gleichnisreden I*. Nachdruck der Ausgabe Tübingen²1910, Darmstadt 1976.

- JÜNGEL, Eberhard: *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2), Tübingen ²1964.
- KAHL, Werner: „Erhebliche matthäisch-lukanische Übereinstimmungen gegen das Markusevangelium in der Triple-Tradition. Ein Beitrag zur Klärung der synoptischen Abhängigkeitsverhältnisse“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 103 (2012), 20–46.
- KLOPPENBORG VERBIN, John S.: „Goulder and the New Paradigm. A Critical Appreciation of Michael Goulder on the Synoptic Problem“, in: C. A. Rollston (Hg.): *The Gospels according to Michael Goulder. A North American Response*, Harrisburg/Pennsylvania 2002, 29–59.
- KÜGLER, Joachim: „Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft“, in: U. Busse (Hg.): *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (Quaestiones Disputatae 215), Freiburg i. Brsg i. Brsg 2005, 10–37.
- KUHN, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Mit einem Postskriptum von 1969, Frankfurt am Main ⁵1981.
- LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 8–17) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/2), Neukirchen-Vluyn 1990.
- METZGER, Bruce M.: *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*, Düsseldorf 1993.
- MÜLLER, Klaus: Art. „Paradigma“, in: A. Franz (Hg.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg i. Brsg ²2007, 304.
- NEUBRAND, Maria: „Die Gleichnisse Jesu in der neutestamentlichen Forschung. Ein Überblick“, in: *Bibel und Kirche* 63 (2008), 89–93.
- NEUBRAND, Maria; SEIDEL, Johannes: „Eingepfropft in den edlen Ölbaum‘ (Röm 11,24). Der Ölbaum ist nicht Israel“, in: *Biblische Notizen* 105 (2000), 61–76.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 676), Frankfurt am Main 1987.
- POKORNÝ, Petr; HECKEL, Ulrich: *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB 2798), Tübingen 2007.
- POPPER, Karl: *Karl Popper Lesebuch. Ausgewählte Texte zu Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie*, hg. von David Müller (UTB für Wissenschaft 2000), Tübingen 1995.
- RICŒUR, Paul; JÜNGEL, Eberhard: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Evangelische Theologie. Sonderheft), München 1974.
- SCHERER, Hildegard: *Königsvolk und Gotteskinder. Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex* (Bonner Biblische Beiträge 180), Bonn 2016.
- SCHNELLE, Udo: *Einleitung in das Neue Testament* (UTB für Wissenschaft 1830), Göttingen ³1999.
- SCHOTTROFF, Luise: *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005.

- SCHREIBER, Stefan: „Der Text des Neuen Testaments“, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament* (Studienbücher Theologie 6), Stuttgart ²2013, 53–67.
- SCHWANKL, Otto: „Fundamentum et anima Theologiae. Zur Lage der biblischen Exegese 50 Jahre nach Dei Verbum“, in: *Biblische Zeitschrift* 60 (2016), 160–181.
- SEIDEL, Johannes: „Der matthäische Jesus. Ethiklehrer oder Existenzphilosoph? Mt 13,3–9 und 13,18–23 im Vergleich“, in: *Theologie und Glaube* 107 (2017), 172–187.
- STEGEMANN, Wolfgang: „Christus der Evangelien oder historischer Jesus“, in: *Kirche und Israel* 32 (2017), 79–87.
- STREETER, Burnett H.: *The Four Gospels. A Study of Origins. The Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates*, Oxford 1924.
- THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ³2001.
- THEOBALD, Michael: „Exegese als theologische Basiswissenschaft. Erwägungen zum interdisziplinären Selbstverständnis neutestamentlicher Exegese“, in: M. Ebner et al. (Hg.): *Wie biblisch ist die Theologie?* (Jahrbuch für Biblische Theologie 25), Neukirchen-Vluyn 2010, 105–139.
- TUCKETT, Christopher M.: „The Current State of the Synoptic Problem“, in: P. Foster, et al. (Hg.): *New Studies in the Synoptic Problem, Oxford Conference April 2008. FS Christopher M. Tuckett* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 239), Leuven 2011, 9–50.
- WATSON, Francis: *Gospel Writing. A Canonical Perspective*, Grand Rapids (Michigan) 2013.
- WEDER, Hans: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 120), Göttingen ³1984.
- WENGST, Klaus: *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus*, Stuttgart 2013.
- WENGST, Klaus: *Mirjams Sohn. Gottes Gesalbter. Mit den vier Evangelien Jesus entdecken*, Gütersloh 2016.
- ZENGER, Erich: „Heilige Schrift der Juden und der Christen“, in: E. Zenger (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*. Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage (Studienbücher Theologie 1), Stuttgart ³1998, 11–35.
- ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007.
- ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 231), Tübingen 2008.

Notker Baumann

Verortet in Zwischenräumen? Alte Kirchengeschichte und Patrologie als wissenschaftliche Disziplinen

Bei der Beantwortung der Frage, wo sich Alte Kirchengeschichte und Patrologie wissenschaftlich verorten lassen, fällt die hohe Anzahl neuerer Beiträge auf, in deren Titelzeile das Wort „zwischen“ erscheint.¹ Einerseits sehen sich die beiden Fachbereiche methodisch in die Geschichts- bzw. Literatur- oder Altertumswissenschaften eingebunden, andererseits sind sie im theologischen Fächerkanon verankert. Eine solche Zwischenstellung birgt zwar Risiken,² bietet aber auch Chancen. Denn gerade wenn die Wissenschaftlichkeit auf dem Prüfstand steht, zeigt sich die aktuelle historische Theologie, in diesem Fall Alte Kirchengeschichte und Patrologie, gut gerüstet.

1. Alte Kirchengeschichte – und Patrologie?

Im Rahmen universitärer katholischer Theologie im deutschen Sprachraum werden die Fachbereiche Alte Kirchengeschichte und Patrologie üblicherweise kombiniert.³ Zudem findet sich manchmal auch Christliche Archäologie mit ihnen verbunden. Diese Disziplinen befassen sich mit derselben geschichtlichen Epoche und gehören zu den theologischen Fächern. Darüber hinaus gibt es mit der

¹ Beispiele wären Artikel von BÖHM, BLESSING, HOLZEM, LEPPIN, MARKSCHIES, MARKSCHIES/VAN OORT (Hg.; Sammelband), WOLF.

² VOLKER LEPPIN: „Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin“, in: W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 223–234, hier: 223: „Eine solche Zwischenposition ist nun nicht unbedingt die komfortabelste, im Gegenteil: Solange Kirchengeschichte sich nur durch eine solche Zwischenstellung definieren lässt, fehlt es ihr an eben jenem Eigengewicht, das unter den heutigen Legitimationszwängen und angesichts aktueller Verteilungskämpfe auch innerhalb der Theologischen Fakultäten eine theologische Disziplin braucht, will sie nicht als von der Systematischen Theologie mitzuverhandelnde oder gleich durch die Lehrstühle an Philosophischen Fakultäten zu erledigende Disziplin erscheinen.“

³ Vgl. z. B. CHRISTIAN UHRIG: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie. Auf der Spur von Gott-Suchern aus längst vergangener Zeit“, in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 57–72, hier: 59.

Wissenschaft vom Christlichen Orient enge Verbindungen und Überschneidungen. Die Kirchengeschichte des Altertums beschränkt sich auf die Zeit der „Alten Kirche“ oder auf das christliche Altertum, das je nach genauer Periodisierung von den Anfängen der Kirche bis zum Ende der Antike bzw. Spätantike, je nach Bestimmung bis zum fünften, sechsten (Pontifikat Gregors des Großen, 590–604) oder gar siebten Jahrhundert reicht.⁴ Häufig wird diese Epoche in zwei Perioden, eine vor- und nachkonstantinische oder eine vor- und nachnizänische, unterteilt; ansonsten erscheint aber eine Gliederung in Jahrhunderte angemessen.⁵

Dieser Artikel verortet zunächst beide Disziplinen gemäß ihrer jeweiligen historischen Entwicklung getrennt voneinander. Des Weiteren werden Gegenstand, methodische Grundlagen und das wissenschaftliche Ziel der Fachbereiche benannt. Außerdem wird gefragt und erläutert, wie sich Alte Kirchengeschichte und Patrologie im Gesamt der theologischen Disziplinen positionieren. Schließlich stehen interdisziplinäre Wechselwirkungen bzw. Kommunikationszusammenhänge mit anderen Fächern und etwaige Vorbehalte im Fokus.

2. Zur Wissenschaftlichkeit von Alter Kirchengeschichte – geschichtswissenschaftlich und theologisch verortet?

„[D]enn der Geschichtsschreiber muß und soll genau, wahrhaftig und nie Leidenschaftlich sein; weder eigensüchtige Zwecke noch Furcht, weder Groll noch Zuneigung dürfen ihn vom Weg der Wahrheit abbringen, deren Mutter die Geschichte ist, die Nebenbuhlerin der Zeit, Aufbewahrerin der Taten, Zeugin der Vergangenheit, Vorbild und Belehrung der Gegenwart, Warnung der Zukunft.“⁶ Bei *Don Quijote* wird der Historiker unter Rückgriff auf Ciceros *De oratore* auf den „camino de la verdad“ festgelegt; größtmögliche Objektivität ist gefragt, ein wichtiges wissenschaftliches Kriterium. Papst Leo XIII. verweist anlässlich der Öffnung des Vatikanischen Archivs im Jahr 1880 auf eine Stelle desselben Werkes, nämlich auf das „Gebot Ciceros, gleichsam die ‚Präambel‘ der Geschichtswissenschaft“⁷: Historiographie dürfe – heißt es da – nicht wagen, etwas Falsches zu

⁴ Vgl. ALFONS FÜRST: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche. Grundfragen und Perspektiven ihrer gegenwärtigen Erforschung“, in: *ThRv* 98 (2002), 371–380, hier: 372; MANFRED HEIM: *Einführung in die Kirchengeschichte*, München 2000, 22; CHRISTOPH MARKSCHIES: Art. „Alte Kirche“, in: *RGG* 1 (*1998), 344.

⁵ Vgl. ebd., 345f. Teilweise wird die Unterteilung statt mit Kaiser Konstantin mit Kaiser Theodosius I. verbunden.

⁶ MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA: *Don Quijote*, dt. Übers.: L. Braunfels, München 1979, Kapitel 9. Die Definition von Geschichte basiert auf Cicero, *de orat.* 2,36.

⁷ HEIM: *Einführung in die Kirchengeschichte*, 38.

sagen oder etwas Wahres nicht zu sagen, damit nicht der Verdacht von Sympathie oder Feindschaft aufkomme.⁸

2.1 Ein Blick auf die historischen Anfänge der Disziplin

Wer nach der Herkunft christlicher Geschichtsschreibung fragt, wird in der Antike fündig. Dort griff man auf antike Historiographen zurück, die auf Darstellungen und Interpretationen von Ereignissen Wert legten. Auch im Alten Testament finden sich Ansätze einer Geschichtstheologie, bei der über die Bedeutung des Eingreifens Gottes in die Geschichte nachgedacht wird.⁹ Obwohl sich Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung bereits im Neuen Testament, besonders in der Apostelgeschichte, finden, gilt doch Eusebius von Caesarea als ihr „Vater“. Er verfasste um 303 eine „Weltchronik“ und betätigte sich als Chronograph, wie das vor ihm beispielsweise bereits Sextus Julius Africanus und Hippolyt von Rom getan hatten. Chroniken erzählen nicht den Ablauf von Ereignissen, sondern geben eine tabellarische Übersicht über biblische, kirchliche und allgemeineschichtliche Daten, die oft in synchroner Gegenüberstellung präsentiert werden.

Eusebius bietet vor der Christenverfolgung unter Kaiser Diokletian die erste vollständig überlieferte antike Kirchengeschichte, die später bis zum Jahr 324 weitergeführt wird und schließlich zehn Bücher umfasst.¹⁰ Er knüpft an die apologetische und antihäretische Tradition des Geschichtsdenkens an.¹¹ Dass sein Œuvre etwas Neues darstellt, schreibt er in der Einleitung zum ersten Buch: „Wir sind [...] die ersten, die sich an dieses Thema gewagt haben und gewissermaßen einen öden und unbegangenen Weg zu schreiten suchen“¹². Er verwertete viele ältere Quellen und erhielt sie damit fragmentarisch. Vor allem aber besteht seine Leistung darin, „in historischer Darstellung ein Ganzes zu bieten“¹³, das er als „Kirchengeschichte“ (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία)¹⁴ bezeichnet. „Auch hoffe ich, daß

⁸ Vgl. CICERO: *de orat.* 2,62 (MARCUS T. CICERO: *De oratore*, hg. und übers.: T. Nüßlein, Düsseldorf 2007, 156f): „Denn wer wüsste nicht, dass das erste Gesetz für die Geschichtsschreibung lautet, sie dürfe nicht wagen, etwas Falsches zu sagen, das zweite, sie dürfe nicht wagen, etwas Wahres nicht zu sagen, damit nicht der Verdacht entsteht, beim Schreiben habe Sympathie eine Rolle gespielt oder Feindschaft?“ (*Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? Deinde, ne quid veri non audeat, ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis?*)

⁹ Vgl. KARL S. FRANK: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn³2002, 4.

¹⁰ Vgl. ausführlicher ROLAND KANY: „Tempora Christiana. Vom Umgang des antiken Christentums mit Geschichte“, in: ZAC 10 (2007), 564–579, hier: 570–573.

¹¹ Vgl. MARTIN WALLRAFF: Art. „Kirchengeschichte“, in: DNP 6 (1999), 479–482, hier: 479.

¹² EUSEBIUS VON CAESAREA: *h. e.* 1,1,3 (dt. Übers.: P. Haeuser, München³1981, 83).

¹³ EUSEBIUS VON CAESAREA: *h. e.* 1,1,4 (dt. Übers., 83).

¹⁴ Vgl. EUSEBIUS VON CAESAREA: *h. e.* 1,1,1.

diese Arbeit Historikern sehr nützlich sein wird.¹⁵ Die Kirchengeschichte des Eusebius durchlief verschiedene Bearbeitungsstufen, deren älteste aus der Zeit vor dem Jahr 303, vielleicht von 295, stammt.¹⁶ Ihre Überarbeitungen stellen indes nicht nur eine Fortschreibung dar, denn auch das dahinterstehende Konzept änderte sich. Der Erstedition der Kirchengeschichte lag ein Geschichtsbild zugrunde, das die heilsgeschichtliche Sichtweise¹⁷ mit der heidnischen Kulturentstehungstheorie verbindet, die besonders von der stoischen Philosophie entwickelt worden war.¹⁸ In der letzten Ausgabe der Kirchengeschichte aus dem Jahr 325 ist die Assimilation des christlichen an das römische Geschichtsdenken zum Abschluss gebracht: Die göttliche Gunst gilt dem frommen Kaiser und zeigt sich im militärischen Erfolg gegen einen Rivalen, der die wahre Gottesverehrung vernachlässigt und sogar bekämpft. So hatten die Historiker und Philosophen zwar auch schon zur Zeit der Christenverfolgung gedacht, nur bestand damals die rechte Gottesverehrung im Kult der römischen Götter.

Ein neues Konzept der Geschichtsdeutung wurde nötig, als das Römische Reich in die Stürme der Völkerwanderung geriet. Augustinus sah sich mit dem Vorwurf konfrontiert, die Christen trügen Schuld an der Eroberung Roms durch die Westgoten im August 410, denn sie hätten die Tempel der Schutzgötter Roms geschlossen und die traditionellen Opfer verweigert. Ab 412 reflektierte er in seinem Werk *De civitate dei* die Geschichtstheologie. Er wandte sich dagegen, den Zweck des Lebens an Glück, Erfolg, Reichtum, Macht und Ehre festzumachen und den Sinn der Geschichte in der Christianisierung des Staates und der Welt zu erkennen. Die *civitas dei* in Form eines christlichen Staates auf Erden kann es nach Augustinus nicht geben. Damit einhergehend wird auch die Festlegung des Christentums auf den konkreten römischen Staat aufgelöst.¹⁹ Augustinus würdigt die christlichen Kaiser nicht wegen ihres irdischen Erfolges, sondern wegen ihrer Gottesverehrung und Gottesfurcht.²⁰ Der Verlauf der Geschichte bleibt für den Christen, der das Reich Gottes in den Blick nehmen soll, schließlich indifferent. Hierdurch ist die letzte Antwort auf die Frage einer christlichen Geschichtsdeutung gegeben.

Doch nochmals zurück zu Eusebius' Kirchengeschichte: Im Jahr 403 überträgt Rufin von Aquileia sie ins Lateinische, erweitert sie um zwei Bücher und führt sie bis ins Jahr 395 weiter. Im griechischen Osten findet die Kirchengeschichte des Eusebius durch Philostorgios (bis 425), Sokrates (bis 439), Sozomenos (bis 422) und Theodoret (bis 428) eine Fortsetzung. Theodoros Anagnostes fasst um 530

¹⁵ EUSEBIUS VON CAESAREA: *h. e.* 1,1,5 (dt. Übers., 84).

¹⁶ Vgl. MARKSCHIES: Art. „Alte Kirche“, 351.

¹⁷ Vgl. UHRIG: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie“, 65.

¹⁸ Vgl. DIETER TIMPE: *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*, Berlin/New York 2001, 110.

¹⁹ Vgl. AUGUSTINUS: *civ.* 5,21.

²⁰ Vgl. AUGUSTINUS: *civ.* 5,24.

Sokrates, Sozomenos und Theodoret zur *Historia tripartita* zusammen. Evagrius Scholasticus setzt die Arbeit der drei vorangehenden Historiker im 6. Jahrhundert bis 594 fort. Cassiodor lässt die griechischen Kirchengeschichten des Sokrates, Sozomenos und Theodoret ins Lateinische übersetzen; er kompiliert sie zu einer *Historia ecclesiastica tripartita*.²¹ Außer den genannten Werken lassen sich auch Biographien (wie etwa die *Vita Constantini* des Eusebius) und Hagiographien (Viten heiligmäßiger Asketen und Bischöfe) zur Kirchengeschichtsschreibung im christlichen Altertum zählen.²²

Um wenigstens noch schlaglichtartig auf die Neuzeit zu schauen: Durch philologisches Interesse und kritischen Sinn entwickelte sich seit dem 17. Jahrhundert die historisch-kritische Methode. Es kam zu Anfängen wissenschaftlicher Kirchengeschichtsschreibung. Bezüglich der Alten Kirchengeschichte ist Louis-Sebastien Le Nain de Tillemont († 1698) zu nennen, der neben Eusebius der „zweite große Stammvater der katholischen Altkirchengeschichtsschreibung“²³ ist. Einen großen Aufschwung erlebte kirchengeschichtliches Arbeiten im 19. Jahrhundert, dem hier nicht weiter nachgegangen werden kann. Vielmehr folgte ein Blick auf das gegenwärtige Verständnis von Alter Kirchengeschichte.

2.2 Gegenstand, methodische Grundlagen und wissenschaftliches Ziel von Alter Kirchengeschichte

Der Gegenstand einer „Spezialgeschichte“ kann durch Sektorierung oder Perspektivierung beschrieben sein.²⁴ Unbeschadet dessen bildet er im Falle der Kirchengeschichte die christliche Religion. Alte Kirchengeschichte beschäftigt sich mit der Geschichte des antiken Christentums²⁵, mit der Geschichte der frühen

²¹ Vgl. WALLRAFF: Art. „Kirchengeschichte“, 481.

²² Vgl. FRANK: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, 10f.

²³ ROLAND KANY: „Einbalsamierte Antike. Beobachtungen zum Fach ‚Alte Kirchengeschichte‘“, in: *ThQ* 184 (2004), 232–242, hier: 233.

²⁴ Vgl. VOLKER LEPPIN: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion“, in: M. Buntfuß/ M. Fritz (Hg.): *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*, Berlin/Boston 2014, 69–93, hier: 86: „Für die Gegenstandsbeschreibung einer Spezialgeschichte kann man entweder eine Sektorierung vornehmen, so wie etwa die Medizingeschichte die Geschichte eines bestimmten Wissensbereichs umschreibt, oder eine Perspektivierung, so wie die Sozialgeschichte nicht einen bestimmten definierbaren Objektbereich behandelt, sondern eine Perspektive darstellt, die grundsätzlich auf alle historischen Wissensbereiche anwendbar ist.“

²⁵ Vgl. ANDREAS HOLZEM: „Die Geschichte des ‚geglauten Gottes‘. Kirchengeschichte zwischen ‚Memoria‘ und ‚Historie‘“, in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 73–103, hier: 89: „Eine ‚Geschichte des Christentums‘, die in den heilsgeschichtlichen Entwürfen immer als theo-

Christenheit, also mit der Geschichte derer, die an Christus glaubten. Sujet ist die „Geschichte des ‚gegläubten Gottes‘“²⁶ in den ersten Jahrhunderten. Alte Kirchengeschichte umfasst die ganze Bandbreite christlichen Lebens, so dass kein Feld historischer Wirklichkeit grundsätzlich ausgenommen bleibt. Sie ist in die allgemeine Geschichte verflochten und schließt also verschiedenste Perspektiven ein.

Als historische Wissenschaftsdisziplin verwendet die Kirchengeschichte dieselbe Methodik wie die allgemeine Geschichtswissenschaft und analysiert schriftliche und materielle Quellen historisch-kritisch. Dementsprechend werden auch die Mittel anderer historischer Teildisziplinen wie etwa der Literatur-, Geistes-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte eingesetzt, oder aber es wird etwa auf Psychologie und Anthropologie zurückgegriffen.²⁷

Als zwei große Quellengattungen im Bereich Alter Kirchengeschichte stehen literarische und monumentale (materielle) Quellen zur Verfügung.²⁸ Unter den literarischen Quellen finden sich beispielsweise nachapostolische und apokryphe Schriften; Märtyrer-Literatur wie Martyriumsakten und *passiones*; apologetische Literatur; Schriften der Gnosis und anti-häretische Literatur; Rechtsliteratur wie Gemeindeordnungen, Kanones oder Dekrete; exegetische Schriften wie etwa Kommentare; historiographische Literatur wie Chroniken, Kirchengeschichten oder Biographien; Reiseberichte; hagiographische Literatur; dogmatische Streit-schriften und Traktate; asketische Literatur wie Mönchsregeln; biographische und autobiographische Literatur; Briefliteratur; Predigten; Reden; liturgische Texte; frühchristliche Dichtung. Im materiellen Bereich stehen architektonische Quellen wie sakrale (z. B. Kirchbauten, Baptisterien, Wallfahrtsheiligtümer) oder profane Architektur zur Verfügung, außerdem Malereien und Mosaiken, Sarkophage, Skulpturen bzw. Reliefs und Kleinkunst. Des Weiteren können auch epigraphische, papyrologische und numismatische Quellen hilfreich sein. Viele Quellen sind allerdings verloren oder zerstört, Einiges ist nur fragmentarisch erhalten, von manchen Texten existieren lediglich Übersetzungen. Anderes ist noch unentdeckt, manche Schätze sind bislang nicht gehoben.

Die vorhandenen Quellen müssen sorgfältig untersucht und interpretiert werden. Ziel ist es, historische Begebenheiten zu analysieren, quellenbasiert mitzuteilen bzw. darzustellen und somit Verstehen zu ermöglichen. Uhrig formuliert im Rückgriff auf Rohlfes, dass man zu einer „Mehrung und Prüfung des

logisch defizitär angesehen wurde, gilt nun als die ‚umfassendere‘ historiographische Zugangsweise.“ Vgl. auch KANY: „Einbalsamierte Antike“, 239; CHRISTOPH MARKSCHIES: „Kirchengeschichte. Oder: Warum es ein Vergnügen ist, zwischen den Stühlen zu sitzen“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 115–137, hier: 133: „Das Fach heißt ‚Kirchengeschichte‘, aber seine Aufgabe ist eine Geschichte des Christentums.“

²⁶ HOLZEM: „Die Geschichte des ‚gegläubten Gottes‘“.

²⁷ Vgl. FRANK: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, 1.

²⁸ Vgl. hierzu auch UHRIG: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie“, 62f.

„objektiven‘ Wissens“²⁹ gelangen wolle. Tatsächlich steht „objektiv“ hier zu Recht in Anführungszeichen, denn Fragehorizont und „Denkformen“³⁰ konditionieren die Perzeption von Wirklichkeit. Der Historiker muss sich Rechenschaft über die Grundlagen seiner Arbeit geben. Insgesamt herrscht das Bemühen, der historischen Wahrheit möglichst nah zu kommen. Literarische Quellen sollen eine Interpretation erfahren, die sich der Aussageabsicht des jeweiligen Autors so weit wie möglich nähert. Dazu darf der Interpret, der auch Kind seiner Zeit ist, beispielsweise nicht der Gefahr erliegen, ungeprüft eigene Fragen an die Quellen heranzutragen.³¹ Wohl wissend um die Problematik des Objektivitätsbegriffs geht es der Geschichtsforschung darum, Wissen in gebotener Neutralität zu mehren und zu prüfen.³²

2.3 Positionierung von Alter Kirchengeschichte im Gesamt der theologischen Disziplinen

Wenn nach der Identität von Kirchengeschichte gefragt wird, lassen sich zwei grundlegende Entwürfe anführen. Gemäß einem theologisch-dogmatischen Verständnis ist sie Theologie, aber nur eingeschränkt Geschichtswissenschaft. Dass sich die aktuelle (Alte) Kirchengeschichte allerdings im Bereich der historischen Wissenschaft verorten lässt und die empirisch-historische Arbeitsweise ihre nicht aufgebbare Basis darstellt, ist aufgrund der vorstehenden Ausführungen deutlich geworden. Ist Kirchengeschichte als historische Wissenschaft dann nur bedingt Theologie?³³ Umstritten ist ihr theologischer Charakter, und eine allgemein akzeptierte Grundlegung ihres Platzes im Ganzen der Theologie ist nicht vorhanden.³⁴ „Fehlt dem Rekurs auf den ‚Standort‘ des Glaubens, mit dem Kirchengeschichte als Theologie qualifiziert wird, *in jedem Fall* die rationale Zugänglich-

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. NORBERT BROX: „Fragen zur ‚Denkform‘ der Kirchengeschichtswissenschaft“, in: *ZKG* 90 (1979), 1–21, hier: 7.

³¹ Dass das immer eine Gefahr ist, formuliert Goethes Faust (Faust I, 573–577): „Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit / Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln. / Was ihr den Geist der Zeiten heißt, / Das ist im Grund der Herren eigner Geist, / In dem die Zeiten sich bespiegeln.“ Oder auch HANS G. GADAMER: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 72010, 301: „Eine jede Zeit wird einen überlieferten Text auf ihre Weise verstehen müssen, denn er gehört in das Ganze der Überlieferung, an der sie ein sachliches Interesse nimmt und in der sie sich selbst zu verstehen sucht.“

³² Vgl. UHRIG: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie“, 65f.

³³ Vgl. HUBERT WOLF: „Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte“, in: *ThRv* 98 (2002), 379–386, hier: 382.

³⁴ Vgl. MARIANO DELGADO: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 53–65, hier: 55.

keit?³⁵ Wie positioniert sich Kirchengeschichte im Gesamt der theologischen Disziplinen? Übernimmt sie darin eine „hilfswissenschaftliche“³⁶ Aufgabe, die den Theologie-Treibenden Material für deren Forschungen liefern soll? Oder ist sie etwa „selbst Theologie“?³⁷

Wie Kirchengeschichte als theologische Disziplin zu begründen sei, fand lange Zeit konfessionell unterschiedliche Antworten. Katholischerseits wurde sie in neuscholastischer Tradition heilsgeschichtlich konzipiert und der Dogmatik untergeordnet. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stellte sich die katholische Kirche unter Papst Pius X. mit der Enzyklika *Pascendi Dominici gregis* (1907) gegen den sogenannten Modernismus in der Kirche. Infolgedessen beschäftigte sich die Kirchengeschichte besonders mit der unverfänglichen Rekonstruktion theologischer Debatten der Vergangenheit. Historische Theologie wurde als Heilsgeschichte gesehen, die Distanz zur allgemeinen Geschichte war gerade nach dem Zweiten Weltkrieg unübersehbar.³⁸ Hubert Jedin, der eine heilsgeschichtliche Perspektive vertrat und von einem dogmatisch bestimmten Kirchenbegriff ausging, schrieb 1962 im ersten Band seines Handbuchs der Kirchengeschichte: „Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum. Indem sie diesen ihren Gegenstand von der Glaubenswissenschaft empfängt und im Glauben festhält, ist sie theologische Disziplin und unterscheidet sich von einer Geschichte des Christentums.“³⁹ Die evangelische Theologie hingegen stellte Kirchengeschichte eher in Beziehung zum Evangelium und zu seinen Wirkungen in der Welt. Gerhard Ebeling vertrat ab 1947 die These, Kirchengeschichte sei „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“⁴⁰. In Zeiten der Dominanz der Wort-Gottes-Theologie hatte die Kirchengeschichte somit einen Platz innerhalb der Theologie.⁴¹ In Fortschreibung dessen verstand Albrecht Beutel Kirchengeschichte als „Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen“⁴². Das allerdings „lässt die Frage offen, ob man hierzu eigentlich einer theologischen Disziplin bedarf“⁴³.

³⁵ BROX: „Fragen zur ‚Denkform‘ der Kirchengeschichtswissenschaft“, 16.

³⁶ Vgl. z. B. Karl Barth.

³⁷ UHRIG: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie“, 57, im Rückgriff auf KLAUS SCHATZ: „Ist Kirchengeschichte Theologie?“, in: *ThPh* 55 (1980), 481–513, hier: 485.

³⁸ Vgl. WILHELM DAMBERG: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?“, in: R. Göllner (Hg.): „*Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden*“. Bilanz und Perspektiven der theologischen Disziplinen, Münster 2004, 99–114, hier: 101.

³⁹ HUBERT JEDIN: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche*, Freiburg 1962, 2.

⁴⁰ GERHARD EBELING: *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947.

⁴¹ Vgl. LEPPIN: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 74.

⁴² ALBRECHT BEUTEL: „Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin“, in: *ZThK* 94/1 (1997), 84–110, hier: 101f.

⁴³ LEPPIN: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 75.

In der nachvatikanischen Debatte⁴⁴ finden sich unterschiedliche Beiträge. Nach jüdisch-christlichem Verständnis ereignet sich Offenbarung geschichtlich, in der Geschichte. Karl Suso Frank formuliert: „Kirchengeschichte ist Wirkungsgeschichte des Offenbarungsgeschehens in der Entfaltung von Tradition und Traditionen, in der Theologie und Apologetik, in Gemeindestrukturen und Weltverständnis, in Personen, Gruppen, Gesellschaften etc. Ihre Bedeutung als Theologie gewinnt sie aus der Kommunikation der verschiedenen theologischen Disziplinen.“⁴⁵ Dabei hat sie eine komplementäre und korrektive Aufgabe, zeigt den historischen Kontext und die geschichtlichen Bedingtheiten von Entwürfen und Programmen auf.

Victor Conzemius sieht in der Kirchengeschichte keine theologische Disziplin, sondern eine historische Wissenschaft, die die Geschichte der christlichen Kirchen als Objekt gewählt habe. „Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheidet [...] über den Wert eines Geschichtswerkes und damit auch der Kirchengeschichte.“⁴⁶ Eine theologische Vorentscheidung sei also nicht denkbar. Dem wurde entgegengehalten, dass „auf diese Weise das Proprium der Kirchengeschichte verloren gehe“⁴⁷. Brox merkt zu Conzemius andererseits an, dass diese „nichttheologische“ Disziplin durch und durch theologisch sei, „weil die entscheidenden Schritte ihrer Interpretationstätigkeit und ihrer Konstituierung von Zusammenhang und Sinn theologische sind.“⁴⁸

Für Klaus Schatz ist Kirchengeschichte „Theologie des geschichtlichen Selbstvollzuges der Kirche“⁴⁹, die historische Erscheinungen von der „Mitte der christlichen Botschaft“⁵⁰ her wertet und nach ihrer Legitimität befragt. „Dieses Werturteil ist nun zugleich Ekklesiologie.“⁵¹ Gegen Jedin wirft Schatz ein, dass Kirchengeschichte notwendig auch dogmenkritische Relevanz habe und dass ekklesiologisch-pastorale Bilder als Kategorien historischer Kontinuität bzw. historischen Wandels untauglich seien.⁵² Das Wirken des Geistes wissenschaftlich aufweisen zu wollen, führe zu einer den Einzelereignissen beigefügten Erbaulichkeit und versuche, die teilweise Unvermittelbarkeit von Kirchengeschichte zu ent-

⁴⁴ Vgl. DAMBERG: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?“, 101.

⁴⁵ FRANK: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, 2.

⁴⁶ VICTOR CONZEMIUS: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische‘ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung“, in: *ThQ* 155 (1975), 187–197, hier: 192; ders.: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische‘ Disziplin“, in: *RQ* 80 (1985), 31–48, hier: 40.

⁴⁷ DAMBERG: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?“, 104.

⁴⁸ BROX: „Fragen zur ‚Denkform‘ der Kirchengeschichtswissenschaft“, 17.

⁴⁹ SCHATZ: „Ist Kirchengeschichte Theologie?“, 507. Delgado erkennt darin die Umschreibung des Formalobjekts und in Schatz einen impliziten Befürworter eines fundamentaltheologischen kirchengeschichtlichen Ansatzes.

⁵⁰ Ebd., 509.

⁵¹ Ebd., 510.

⁵² Vgl. ebd., 495–497.

schärfen.⁵³ Als Grundfrage stelle sich der Kirchengeschichte, welche geschichtlichen Erscheinungen der Kirche das Evangelium historisch konkretisierten oder verfälschten.⁵⁴

Heute ist die Positionierung von Kirchengeschichte im Gesamt der theologischen Disziplinen weiterhin umstritten.⁵⁵ Es finden sich Vertreter einer fundamentaltheologisch begründeten theologischen Einordnung der Kirchengeschichte. Die historisch-kritische Arbeitsweise und Methodik wird davon nicht tangiert. Yves Congar, der Kirche als „Gottesvolk“ versteht, stellte 1970 die Geschichte der Kirche als *locus theologicus* heraus, als eine theologische Erkenntnisquelle im Sinne von Melchior Cano (1562).⁵⁶ Mariano Delgado sieht das als Hinweis auf eine fundamentaltheologisch bestimmte Disziplin.⁵⁷ Somit hilft Kirchengeschichte, kirchliche Lehramtsentscheidungen adäquat zu entschlüsseln und als historische Ereignisse zu illustrieren.⁵⁸

Auch Norbert Brox⁵⁹ nimmt Kirchengeschichte als *locus theologicus* wahr und tendiert zu deren fundamentaltheologischer Prägung. Indem er in einem metawissenschaftlichen Kontext nach der „Denkform“ von Kirchengeschichte fragt, macht er auf die erkenntnisleitenden, nicht nur wissenschaftlichen Interessen des Kirchenhistorikers aufmerksam.⁶⁰ Allerdings gebe es historisches Denken und Forschen nie ohne Rahmen und Modelle, wie Brox betont: Die lebensgeschichtliche Situation des Historikers spielt eine Rolle. Die erkenntnisleitende Denkform des Kirchenhistorikers bringe ein Objekt also auf bestimmte Weise in den Blick oder bestimme überhaupt, was zum Objekt der Kirchengeschichte wird.⁶¹

⁵³ Vgl. ebd., 490–493. – THOMAS BÖHM: „Zwischen Skylla und Charybdis: Phänomenologische Skizzen zur Kirchengeschichte“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 32–41, hier: 34f. hierzu (unter Verweis auf Popper, Pröpfer und Striet): „[E]s entzieht sich der historisch-kritischen Methode, wie das Dogma in sich zu verstehen ist und wie ein Eingreifen einer göttlichen Macht oder die Möglichkeit einer Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte verifiziert oder besser falsifiziert werden kann, und zwar auch im Hinblick auf diese Möglichkeit angesichts einer autonomen menschlichen Freiheit.“

⁵⁴ Vgl. SCHATZ: „Ist Kirchengeschichte Theologie?“, 509.

⁵⁵ Zu den unterschiedlichen Modellen siehe DAMBERG: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?“, 102–110.

⁵⁶ Vgl. YVES CONGAR: „Die Geschichte der Kirche als ‚locus theologicus‘“, in: *Conc(D)* 6 (1970), 496–501, hier: 496.

⁵⁷ Vgl. DELGADO: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten“, 56.

⁵⁸ Vgl. BROX: „Fragen zur ‚Denkform‘ der Kirchengeschichtswissenschaft“, 6.

⁵⁹ Der Beitrag von Brox wird sowohl von HOLZEM: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘“, 86f. („[s]ehr hellichtig“), als auch von BÖHM: „Zwischen Skylla und Charybdis“, 38–40 („äußerst bedeutsam“), gewürdigt.

⁶⁰ Vgl. BROX: „Fragen zur ‚Denkform‘ der Kirchengeschichtswissenschaft“, 2.8.

⁶¹ Vgl. ebd., 9.

Dass Subjekt und Objekt⁶² im Erkenntnisprozess somit verschränkt sind,⁶³ muss beleuchtet und reflektiert werden. Auch wenn das Prinzip der Objektivität historischer Forschung und Aussage gilt, bleibe die Prämisse der Perspektivität zu beachten.⁶⁴ Aber: „Die Wirksamkeit von Denkformen in der Kirchengeschichtsforschung kompromittiert diese Forschung nicht. Die Bemühung um Objektivität konkurriert nicht mit der Gewißheit von Perspektivität. Verzicht auf die Denkform ist nicht nur unmöglich, sondern kein Ideal.“⁶⁵ Für Brox gilt: „Etwas Unterscheidendes für Kirchengeschichte kann – wenn überhaupt – nur in einer *umfassenden* Theorie von Geschichte liegen und überdies nur in einer *materialen*, nicht in einer formalen Geschichtstheorie.“⁶⁶ Kirchengeschichte hat also einen Standort bzw. ein ihr vorgegebenes Vorurteil über die Geschichte.

Wie lässt sich ein solch theologischer Denkraum wissenschaftstheoretisch integrieren? Brox führt zwei nötige Arbeitsgänge an: Zum einen müsse Kirchengeschichte als Wissenschaft auch ihr Objekt theoretisieren. Dabei bestimme vermutlich der Denkraum des Kirchenhistorikers, also sein „lebensweltlicher“ Standort, das Objekt.⁶⁷ Zum anderen: „Dasselbe Objekt (Kirchengeschichte) kann Objekt mehrerer Wissenschaften sein. Die Denkräume der Forscher tragen einschneidende Differenzen ein. Die Denkformen in den konkreten wissenschaftlichen Arbeiten können m. E. beim Kirchengeschichtler keine anderen sein als beim anderen Historiker. Wie ist aber der etwaige umfassendere ‚Meta-Rahmen‘ der Kirchengeschichtswissenschaft zu bestimmen, der diese Wissenschaft gegen andere abgrenzt und obendrein wissenschaftstheoretisch ausweisbar und ein theologischer ist?“⁶⁸ Dieser Meta-Rahmen müsse vor dem Veto-Recht der Fakten bestehen können und somit von ihnen her kontrollierbar bleiben. Vor diesem Hintergrund lehnt Brox den Pannenbergischen Entwurf ab. Lediglich dem Ansatz von Johann Baptist Metz räumt er trotz Bedenken Chancen ein, in eine kommunikable Theorie gebracht zu werden.⁶⁹ Metz nämlich versteht „Geschichte als erinnerte Leidensgeschichte, [...] und innerhalb dieser *memoria* als christliches Entscheidendes die christliche Erinnerung an *passio et resurrectio*

⁶² BÖHM: „Zwischen Skylla und Charybdis“, 38, verweist zu Recht darauf, dass das Objekt im Kontext einer Wirkungsgeschichte steht.

⁶³ Vgl. REINHART KOSELLECK: „Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“, in: R. Koselleck/W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, München 1977, 17–46, hier: 46.

⁶⁴ Vgl. BROX: „Fragen zur ‚Denkform‘ der Kirchengeschichtswissenschaft“, 11.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., 12.

⁶⁷ Vgl. ebd., 17.

⁶⁸ Ebd., 18.

⁶⁹ Vgl. ebd., 18–20.

*Jesu Christi*⁷⁰. Brox schließt mit einer Frage: „Gibt es den Denkraum für die Kirchengeschichtswissenschaft, der sich auf dem Hintergrund des für jedermann zugänglichen Geschichtswissens als kognitive und mitteilbare Theorie von dieser Wissenschaft ‚Kirchengeschichte‘ ausweisen läßt und die Kirchengeschichte im Zuge dessen als Theologie ins Recht setzt?“⁷¹

Hans Reinhard Seeliger formuliert sein Verständnis der Disziplin folgendermaßen: „*Kirchengeschichte heißt also Kirchengeschichte nicht, weil Kirche als ihr (Material-)Objekt definiert würde – stets greift sie über den Rahmen innerkirchlichen Geschehens hinaus –, sondern weil sie im Kommunikationszusammenhang Kirche betrieben wird. Kirchengeschichte wird also nicht topisch, sondern pragmatisch definiert.*“⁷² Kirchengeschichte rekonstruiere den historischen Kommunikationsprozess und schreibe ihn fort. Dabei erzähle sie belegbare Geschichten aus der Vergangenheit des Christentums und beziehe sich auf eine konkrete Erzählgemeinschaft, die ihre Existenz der Erinnerung verdanke. Schwierig an diesem Verständnis von Kirchengeschichte ist, dass sie nur im Kommunikationsraum Kirche betrieben wird; demgegenüber hat sich allerdings der Kommunikationszusammenhang enorm erweitert.⁷³ Zudem fragt Holzem an, wie „eine solche glaubensbegründete Weise des Erzählens [...] von jenem Vorwurf der ‚Sonntagskausalität‘ freigehalten werden könne, die bereits dem heilsgeschichtlichen Konzept gemacht worden war“⁷⁴. Überdies bedürfe eine narrativ-praktische Kirchengeschichtsschreibung eines theologischen Denkraums und Formalobjektes, um der Kirche wirklich kirchenrelevante Geschichten über sie selbst zu erzählen, ergänzt Delgado.⁷⁵

Auch Hubert Wolf, dem Thomas Böhm darin bedingt zustimmt,⁷⁶ plädiert dafür, den wissenschaftstheoretischen Identitätspunkt der Kirchengeschichte mit

⁷⁰ Ebd., 19.

⁷¹ Ebd., 20.

⁷² HANS R. SEELIGER: *Kirchengeschichte, Geschichtstheologie, Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981, 236.

⁷³ Vgl. HOLZEM: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘“, 89; 95: „Das Kommunikationsfeld der Kirchengeschichte ist damit offener und – zugegebenermaßen – auch diffuser geworden. Doch gerade dadurch vergrößert sich die Kommunizierbarkeit und Plausibilität ihrer wissenschaftlichen Erträge.“

⁷⁴ Ebd., 88. Hierauf verweist auch BÖHM: „Zwischen Skylla und Charybdis“, 38, Anm. 27.

⁷⁵ Vgl. DELGADO: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten“, 57.

⁷⁶ BÖHM: „Zwischen Skylla und Charybdis“, 40, Anm. 42: „Der Ansatz von H. Wolf [...], einerseits die historisch-kritische Arbeitsweise der Kirchengeschichtswissenschaft herauszustellen und andererseits die Geschichte im Kontext von Melchior Cano als *locus theologicus* zu bestimmen, scheint ein gangbarer Weg zu sein, sofern dies nicht zwingend als heilsgeschichtliche Deutung eingeführt wird.“

Hilfe einer fundamentaltheologischen Erkenntnislehre zu bestimmen.⁷⁷ Im Rückgriff auf die von Max Seckler angewandte *loci-theologici*-Lehre des Melchior Cano schlägt er vor: „Von ihr aus kann der Kirchengeschichte ein Ort als historische Wissenschaft mit historischer Aufgabe begründet zugewiesen werden. [...] Die Geschichte selbst und andere ‚historische‘ *loci theologici* sind theologisch relevante Bezeugungsinstanzen.“⁷⁸ Kirchengeschichte versteht Geschichte also als *locus theologicus*, als Ort theologischer Erkenntnis,⁷⁹ der jenseits eines dogmatischen Kriteriums liegt. Er beruft sich, wie Brox und Delgado, auf Reinhart Koselleck: „Das, was eine Geschichte zur Geschichte macht, ist nie allein aus den Quellen ableitbar: es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt erst zum Sprechen zu bringen. Parteilichkeit und Objektivität verschränken sich dann auf neue Weise im Spannungsfeld von Theoriebildung und Quellenexegese.“⁸⁰

Für Thomas Böhm behandelt Kirchengeschichte „pluriforme Ausgestaltungen von Glauben und deren Bedeutung in unterschiedlichen historischen Konstellationen – sowohl für Gruppen als auch für einzelne Personen“⁸¹. Er führt aus, dass sich sowohl das eigene Verstehen wandelt als auch das Geschichtliche oder Historische selbst sich bewegt („Wirkungsgeschichte“⁸²). Entsprechende Untersuchungen haben also mit „Konstruktionen und Dekonstruktionen von Identitätsbildungen von Gruppen und Individuen“⁸³ zu tun und sind deskriptiver Natur.⁸⁴

Eine „kulturgeschichtliche Wende“ konstatiert Wilhelm Damberg etwa mit dem Jahr 1981.⁸⁵ Damit wird kirchengeschichtliche Forschung dem Konzept einer

⁷⁷ Vgl. WOLF: „Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte“, 383.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. HUBERT WOLF: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie“, in: W. Kinzig/V. Lepin/G. Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 53–65, hier: 59f.; außerdem ders.: „Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte“, 384.

⁸⁰ KOSELLECK: „Standortbildung und Zeitlichkeit“, 46.

⁸¹ BÖHM: „Zwischen Skylla und Charybdis“, 34.

⁸² Ebd., 33.

⁸³ Ebd., 35.

⁸⁴ Vgl. ebd., 40.

⁸⁵ Vgl. DAMBERG: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?“, 107; außerdem WERNER K. BLESSING: „Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen“, in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 14–59.

„Kulturwissenschaft in historischer Absicht“⁸⁶ angenähert. Für Andreas Holzem ist die „Geschichte des ‚gegläubten Gottes“ (so seine „Kurzformel“ für Kirchengeschichte) eine „totale“. Grundsätzlich könnte jedes Feld historischer Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand werden, denn der Glaube hat in vielfältiger Weise soziale Gestalt angenommen.⁸⁷ Die Kurzformel reflektiere auf Fragehorizont und Methode und gebe auf die Frage der Zugehörigkeit von Kirchengeschichte zur Theologie eine „pointilistische Antwort“⁸⁸ – das Auge fügt also die Einzelpunkte zu einem Gesamtbild zusammen. Holzem sieht Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ (gruppenbezogen und sinnstiftend) und „Historie“ (universell, objektiv und unparteilich). Anders als Jan Assmann oder Maurice Halbwachs weist er darauf hin, dass diese Begriffe nicht nur einen Gegensatz bilden.⁸⁹ Des Weiteren hält er fest, „dass mit dem Aufbrechen der alten kognitiven Strukturen und methodischen Zugriffe das Diskursfeld der Kirchengeschichte weiter, diffuser und pluraler wird, gleichzeitig aber durch die Integration neuer Methoden und Fragestellungen in einem erheblichen Ausmaß neue Einsichten eröffnet.“⁹⁰ Kirchengeschichte werde damit Teil der „Kulturwissenschaft in historischer Absicht“, die ihren Gegenstandsbereich beständig erweitert. Die religiöse Welt der Menschen ist „Kultur“ als das, was von Menschen „produziert und reproduziert wird, die ‚Totalität‘ seiner materiellen wie immateriellen Hervorbringungen“⁹¹. Ein solch kulturwissenschaftliches Verständnis von Kirchengeschichte schließe alle unendlich miteinander in Kausalzusammenhängen stehenden Wirklichkeitsbereiche ein. So bleibe Kirchengeschichte Teil des „religionsgeschichtlichen Gesprächsrahmens“.⁹²

Hubert Wolf und Jörg Seiler weisen auf die narrative Seite der Kirchengeschichtsforschung hin. „Sie erzählt Geschichten, indem sie eine ‚sinnvolle‘ Konstruktion der Vergangenheit liefert. [...] Dieser Vermittlungsvorgang von einem vergangenen Ereignis auf seine heutige Darstellung hin geschieht mittels Sprache und deren Formgesetzen. Er ist Kulturschöpfung“⁹³. Mit anderen rekonstruierenden Wissenschaften stehe Kirchengeschichte aufgrund dieser Arbeitsweise auf

⁸⁶ Vgl. OTTO G. OEXLE: „Geschichte als Historische Kulturwissenschaft“, in: W. Hardtwig/H.-U. Wehler (Hg.): *Kulturgeschichte Heute*, Göttingen 1996, 14–40, hier: 21; DAMBERG: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?“, 109; HUBERT WOLF; JÖRG SEILER: „Kirchen- und Religionsgeschichte“, in: M. Maurer (Hg.): *Aufriß der Historischen Wissenschaften* 3, Stuttgart 2004, 271–338, hier: 326–329.

⁸⁷ Vgl. HOLZEM: „Die Geschichte des ‚gegläubten Gottes““, 74.

⁸⁸ Ebd., 75.

⁸⁹ Vgl. ebd., 84.

⁹⁰ Ebd., 100.

⁹¹ OEXLE: „Geschichte als Historische Kulturwissenschaft“, 26, unter Rückgriff auf PETER L. BERGER: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main 1973, 7.

⁹² Vgl. HOLZEM: „Die Geschichte des ‚gegläubten Gottes““, 101f.

⁹³ WOLF; SEILER: „Kirchen- und Religionsgeschichte“, 326.

einer Ebene. Aber auch ihr Forschungsgegenstand lasse Kirchengeschichte als Kulturwissenschaft verstehen: „Kirche, Religion und Religiosität in ihrem jeweiligen Wechselspiel mit Gesellschaft und Politik“⁹⁴. Leppin ergänzt zu Wolf/Seilers Ausführungen, dass der Kirchenhistoriker fachlich in der Theologie verankert sein müsse.⁹⁵

Der evangelische Kirchenhistoriker Volker Leppin sucht nach einem Religionsverständnis, das historisch kommunizierbar ist, ohne sich von vornherein einem theologischen Wirklichkeitsverständnis zu verschließen. Von Paul Tillich, der als grundlegende Einsicht der Theologie die Erkenntnis des Symbolcharakters jeder theologischen Aussage benannt hat, und kulturwissenschaftlichen Überlegungen zur semiotischen Analyse von Religionsgeschichte ausgehend, schlägt er vor, die Aufgabe der Kirchengeschichte semiotisch zu reformulieren. Kommunikation geschieht demgemäß über Zeichen, die je nach Kontext auf anderes verweisen können. So sei etwa ein Geldschein ein Druckprodukt, Ausdruck ökonomischen Handelns oder eine mögliche Spende in kirchlichem Zusammenhang. Seine Verweisstruktur auf Gott oder die christliche Religion mache etwas zum Bestandteil des religiösen Zeichensystems.⁹⁶ Als These schreibt er: „Gegenstand der Kirchengeschichte ist ein sozialgeformtes Zeichensystem, das durch Theologie, Ritus und Lebenspraxis Weltorientierung in Bezug auf die sozial verfasste Wirklichkeit bietet und den Einzelnen wie die Gesellschaft transzendierende Sinngebungen ausdrückt.“⁹⁷ Alles könne grundsätzlich einen transzendenten Bezug aufweisen und werde damit zum Gegenstand der Kirchengeschichte. Sie bleibe also nicht auf bestimmte Bereiche der Wirklichkeit eingeschränkt und sei im Prinzip „eine perspektivische Erfassung des Gesamten der Geschichte.“⁹⁸ Als Aufgabe der Kirchengeschichte erkennt Leppin die Analyse des religiösen Zeichensystems und somit die Rekonstruktion des gemeinsamen Verständnisses der an der Kommunikation Beteiligten.⁹⁹ Dabei werden sowohl Distanz als auch Entsprechung zum Ausdruck gebracht. „Diese Aufgabe ist eine ganz und gar theologische, insofern sie sich auf die gemeinsam geglaubte Wirklichkeit bezieht, und sie ist zugleich eine rein historische, insofern sie sich allein mit menschlichen Ausdrucks- und Kommunikationsformen befasst, deren Erschließung nicht anders als mit den Mitteln historischer Arbeit möglich ist, wie allein schon die Entlehnung des se-

⁹⁴ Ebd., 327.

⁹⁵ Vgl. LEPPIN: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 79.

⁹⁶ Vgl. ders.: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum. Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 105–114, hier: 108f.

⁹⁷ Ders.: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 87f.

⁹⁸ Ebd., 89.

⁹⁹ Vgl. LEPPIN: „Auf der Grenze“, 109.

miotischen Modells aus der religionshistorischen Forschung zeigt.¹⁰⁰ Kirchengeschichte solle die Position und Bedeutung des religiösen Zeichensystems im Gesamtgeflecht kultureller Kommunikation erarbeiten und hervorheben. Insofern plädiert Leppin dafür, Kirchengeschichte einerseits voll in Theologischen Fakultäten zu verankern, andererseits auch ihre Einbindung in interdisziplinäre Verbände zu intensivieren und des Weiteren ihre regulative Idee als umfassender Kulturgeschichte in theologischer Absicht nicht zu vergessen.¹⁰¹ „Kirchengeschichte ist diejenige Teildisziplin der Theologie, die das Ganze des Fachs unter dem Gesichtspunkt der historischen Entfaltung des christlichen Symbolsystems betrachtet. Ihre Funktion im theologischen Diskurs liegt in der Legitimierung und Relativierung theologischer Gegenwartsdeutungen und in ihrer Bereicherung durch Aufweis der vielfältigen Erfahrungsmöglichkeiten im Horizont christlichen Weltverständnisses.“¹⁰²

Um zu beantworten, wo sich Alte Kirchengeschichte im Gesamt der Theologie positioniert und worin ihr theologischer Charakter besteht, lässt sich zunächst festhalten, dass ihre leitenden Fragen dem theologischen Diskurs entstammen.¹⁰³ Die theologische Perspektive bildet den Fragehorizont¹⁰⁴ und bietet einen der Erforschung der Geschichte des frühen Christentums entsprechenden Denkrahmen. „Im theologischen Fächerkanon situiert, verfügt Kirchengeschichte über das notwendige (theologische) Wissen, um mit diesem ihr Materialobjekt sachgerecht (= historisch-kritisch) interpretieren zu können.“¹⁰⁵

Bei Geschichte und Theologie der Alten Kirche geht es um die Grundlagen späterer Entwicklung, um die „Anfänge“¹⁰⁶, deren Erforschung für die gesamte christliche Theologie von Bedeutung ist. „Die Kirchengeschichte des Altertums leistet eine Geneseologie der Kirche, indem sie die ‚normative Genese‘ der Kirche untersucht.“¹⁰⁷ Für die anderen theologischen Disziplinen bereitet Alte Kirchengeschichte die reale Tatsachengrundlage.¹⁰⁸

Die christliche Offenbarung ist in der Vergangenheit ergangen und entfaltet sich räumlich und zeitlich. Das muss geschichtlich betrachtet und kann mittels des überlieferten Quellenmaterials gefasst werden.¹⁰⁹ Kirchengeschichte legt au-

¹⁰⁰ Ebd., 110.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 111–114.

¹⁰² LEPPIN: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 93.

¹⁰³ Vgl. ebd., 77.

¹⁰⁴ Vgl. STEPHAN C. KESSLER: „Alte Kirche heute. Standortbestimmung einer theologischen Disziplin“, in: *HK 52* (1998), 516–521, hier: 520.

¹⁰⁵ WOLF; SEILER: „Kirchen- und Religionsgeschichte“, 273f.

¹⁰⁶ ANDREAS MERKT: *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, Leiden/Boston/Köln 2001, 372f, 376.

¹⁰⁷ Ebd., 245.

¹⁰⁸ Vgl. HEIM: *Einführung in die Kirchengeschichte*, 13.

¹⁰⁹ Vgl. WOLF; SEILER: „Kirchen- und Religionsgeschichte“, 318.

ßerdem die Bedeutung der religiösen Dimension im geschichtlichen Geschehen offen.¹¹⁰

Historisches Wissen lässt zum Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisprozess in Distanz treten, verdeutlicht die Bedingtheit der eigenen Situation und führt die Geschichtlichkeit von Glaube und Kirche vor Augen.¹¹¹ Dadurch wird das Bewusstsein für die Zeitbestimmtheit theologischer Entwürfe, christlicher Lebensformen und kirchlicher Strukturen verfeinert. Somit gewinnt die Theologie an Kritikfähigkeit und Relevanz für die allgemeine wissenschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung.¹¹² Kirchengeschichte dient der Schärfung der historischen Selbstreflexion der Theologie.¹¹³

Mit Leppin kann man außerdem feststellen, dass sich die Gesamtheit der Theologie nur im Zusammenspiel der Fächer erfassen lässt, auf die jede theologische Disziplin einen perspektivischen Zugriff bietet.¹¹⁴ Die Kirchengeschichte arbeitet dabei streng historisch-kritisch; kein dogmatisches Kriterium kann ihre Ergebnisse *a priori* diktieren. Weil sie in den theologischen Diskurs eingebunden ist, folgt keineswegs allein aus ihrer Methode ihre „völlige Profanität“¹¹⁵. Auch wenn sie nicht systematisch-theologisch arbeitet, habe sie, so Wolf, theologisch Essenzielles zu sagen, sei für das Ganze der Theologie mit ihrer konstitutiven und kritischen Funktion relevant und bleibe doch ganz und gar historische Wissenschaft.¹¹⁶

3. Zur Wissenschaftlichkeit von Patrologie – literaturwissenschaftlich und theologisch verortet?

Patrologie wird in Theologischen Fakultäten gewöhnlich mit Alter Kirchengeschichte kombiniert. Der Begriff setzt sich aus *πατήρ/pater* (Vater) und *λόγος* (Wort, Lehre) zusammen und meint wörtlich „Väterkunde“. Diese Disziplin befasst sich mit der christlichen Literatur und Theologie der Antike, mit den „Kir-

¹¹⁰ Vgl. LEPPIN: „Auf der Grenze“, 107.

¹¹¹ KESSLER: „Alte Kirche heute“, 520, spricht diesbezüglich von einem „Gütezeichen von Theologie“.

¹¹² Vgl. FÜRST: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche“, 371f.

¹¹³ Vgl. LEPPIN: „Auf der Grenze“, 107.

¹¹⁴ Vgl. ders.: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 80.

¹¹⁵ Ebd., 84.

¹¹⁶ Vgl. WOLF: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?“, 59; WOLF; SEILER: „Kirchen- und Religionsgeschichte“, 323.

chenvätern“ und ihren Schriften.¹¹⁷ Daneben trifft man ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch auf „Patristik“ als Bezeichnung der Vätertheologie, seither schwankt die Begrifflichkeit.¹¹⁸ Im Bereich der evangelischen Theologie meint „Patristik alle wissenschaftliche Beschäftigung mit der Kirchengeschichte der ersten sechs Jahrhunderte“¹¹⁹. Die teilweise unterschiedliche Benennung ist eng mit der geschichtlichen Entwicklung des Faches verbunden.

3.1 Ein Blick auf die historische Entwicklung – Vom Väterargument zur wissenschaftlichen Disziplin

Im Altertum brachte der Vätertitel bei Juden, Griechen und Römern Autorität (*auctoritas patrum*) und Verbundenheit zum Ausdruck. Der Vater als Zeuger galt als Spender des Lebens und Oberhaupt der Familie, dem sowohl die Fürsorge für sie als auch deren autoritative Leitung zukam.¹²⁰ Er war Bewahrer, Vermittler von Erfahrung und Tradition, somit ebenfalls authentischer Lehrer, besonders des Glaubens. Gemäß römischem Brauch leitete der *pater familias* das einfache private Opfer beim Hauskult. Nach alttestamentlichem Verständnis gebührte den Eltern, die Gott in der Familie repräsentieren, Verehrung und Gehorsam. Der natürliche Vaterbegriff erfuhr eine Ausweitung auf *die* Väter, also die Vorfahren, und außerdem auch auf den geistigen oder geistlichen Vater, der ein Lehrer, Leiter einer Philosophenschule oder Rabbi sein konnte. Im christlichen Bereich galten die Apostel Christi (z. B. 1 Kor 4,14f.) und die Bischöfe in übertragener Weise als Väter der Glaubenden; bei der Taufe sind sie Spender neuen Lebens, in Verkündigung und Auslegung des Glaubens Erzieher und Lehrer, als Gemeindeleiter Autoritäten und Fürsorger der „Glaubens-Familie“. Bis zum 4. Jahrhundert erkannte die Alte Kirche nur Bischöfen den Vätertitel zu; seit dem 5. Jahrhundert jedoch

¹¹⁷ Vgl. NORBERT BROX: „Patrologie“, in: P. Eicher (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4, München 1991, 184–192, hier: 184; ALFONS FÜRST: Art. „Patristische Theologie/Patristik“, in: *DNP* 15/2 (2002), 197–203, hier: 197.

¹¹⁸ Vgl. HEINRICH KRAFT: *Einführung in die Patrologie*, Darmstadt 1991, 18. – Siehe beispielsweise die Bezeichnung bei KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN (für die Seminare und Studieneinrichtungen): *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung*, Bonn 1989, 49: „Er [dieser Teil der kirchlichen Studien] gliedert sich in zwei sich gegenseitig befruchtende Bereiche, die sich unter verschiedenen Aspekten mit dem gleichen Objekt beschäftigen: einmal die Patristik, die mit dem theologischen Denken der Väter befaßt ist, dann die Patrologie, deren Ziel Leben und Schriften der Väter ist.“

¹¹⁹ EKKEHARD MÜHLENBERG: „Patristik“, in: *TRE* 26 (1996), 97–106, hier: 97. „Patrologie“ wird im evangelischen Bereich und in der nicht-theologischen Wissenschaft ein Handbuch der altchristlichen Literaturgeschichte genannt.

¹²⁰ Vgl. GOTTFRIED SCHIEMANN: „Pater familias“, in: *DNP* 9 (2000), 394f.

übertrag sie ihn auch auf Priester und Diakone.¹²¹ Der Begriff „Vater“ nimmt den Aspekt des Bischofs als authentischer Übermittler des wahren Glaubens aus der Vaternvorstellung auf. In Nachfolge der Apostel und in Gemeinschaft mit der Kirche steht er für Kontinuität und Einheit, in Übereinstimmung mit der Schrift und der *regula fidei* ist er verlässlicher Zeuge des Glaubens und der kirchlichen Lehre. Beginnend mit der Rezeption des Konzils von Nizäa (325)¹²² findet sich der Titel „Väter“ für die dort versammelten Bischöfe.

Ein Blick in die Entwicklung der Patrologie führt bis ins Altertum zurück. Denn auf die Väter des Glaubens zu rekurrieren, gehörte bereits sehr früh zur argumentativen Methode christlicher Theologie. Mit dem Väterargument wollte man sich dogmatisch selbst vergewissern und apologetisch abgrenzen. Beispielsweise haben Eusebius, Athanasius, Cyrill und Theodoret Väter, die als Autoritäten des Glaubens von eigenem Rang neben bzw. nach der Bibel angesetzt wurden, in apologetisch-dogmatischem Interesse normativ zitiert.¹²³ Der Begriff „Kirchenväter“ (ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες) begegnet in der altkirchlichen Literatur zum ersten Mal bei Eusebius von Caesarea.¹²⁴ Um sich zu vergewissern, dass auf dem Gebiet der Frömmigkeitspraxis Einheit mit früheren Generationen herrscht, fügte als Erster Basilius seinem Werk *De spiritu sancto* (374/375) eine Aufzählung (*spir.* 71–75) von Vätern an, welche seine Auffassung unterstützt.¹²⁵ Augustinus verwendete den Väterbeweis ab 412 in der Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus. Das Konzil von Ephesus (431) schließlich nimmt in der Entwicklung des Väterarguments eine Schlüsselrolle ein.¹²⁶ So berief sich Kyrill von Alexandrien während dieses Konzils auf Werke der Väter: „Wir folgen in allem dem Bekenntnis der heiligen Väter, [...] bleiben ihren Gedankengängen und Intentionen auf der Spur und wandeln gleichsam auf dem königlichen Weg“¹²⁷. Vinzenz von Lérins spricht

¹²¹ Vgl. HUBERTUS DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main ³2011, 59.

¹²² Vgl. THOMAS GRAUMANN: *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2002, 119–141; außerdem 13, Anm. 25.

¹²³ Vgl. NORBERT BROX: „Zur Berufung auf ‚Väter‘ des Glaubens“, in: T. Michels (Hg.): *Heuresis. Festschrift für Andreas Rohrer*, Salzburg 1969, 42–67, hier: 46f.; ders.: „Patrologie“, 184; CHRISTOPH MARKSCHIES: „Normierungen durch ‚Väter‘ bei Neuplatonikern und Christen. Ein Vergleich“, in: C. Marksches/J. van Oort (Hg.): *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, 1–30, hier: 17–19, 28, weist darauf hin, dass Klemens von Alexandrien und Irenäus (noch) keine irdischen Lehrautoritäten als ‚Väter‘ bezeichnen.

¹²⁴ Vgl. EUSEBIUS VON CAESAREA: *Marcell.* 1,4,3; 2,4,21; *e. th.* 1,14.

¹²⁵ Vgl. hierzu GRAUMANN: *Die Kirche der Väter*, 200–221.

¹²⁶ Vgl. ebd., 255–419.

¹²⁷ KYRILL: *ep.* 17,3 (zitiert nach GRAUMANN: *Die Kirche der Väter*, 391; 421).

in seinem *Commonitorium* (434) von *magistri probabiles* und entwickelte eine Theorie des Väterbeweises.¹²⁸

Von einer ersten lateinischen patrologischen Arbeit lässt sich bei Hieronymus' *De viris illustribus* sprechen. Es handelt sich um ein Werkverzeichnis christlicher Schriftsteller, das er 392 nach dem Vorbild Suetons anfertigte und bei dem er auf Eusebius von Caesarea zurückgriff, der in seiner Kirchengeschichte christliche Autoren samt ihren Werken angeführt und somit einen ersten Überblick zur frühchristlichen Literatur geboten hatte. Gennadius von Marseille (um 480) setzte den Katalog des Hieronymus fort, später folgten ihm darin Isidor von Sevilla (615/16) und Ildefons von Toledo (gestorben 667).¹²⁹ Im griechischen Bereich findet sich lediglich die *Bibliotheke* (Μυριόβιβλος) des Photios (um 850) mit Anmerkungen zu Werken heidnischer und christlicher Prosaautoren.

Ab dem 5. Jahrhundert wurden in Florilegien Sammlungen von Väteraussagen zu dogmatischen Fragen angelegt; es entwickelten sich Sentenzensammlungen und Kommentare, die bis ins 16. Jahrhundert dem theologischen Lernen und Disputieren dienten.¹³⁰ Im 11./12. Jahrhundert wurde allerdings auch die Widersprüchlichkeit der Vätertradition zum Thema. Mit Humanismus und Renaissance, die sich der Antike zuwandten, setzte in der Neuzeit ein gesteigertes Interesse an den Kirchenvätern ein. Humanisten sahen bei den Kirchenvätern antike Kultur und Christentum in guter Weise vereinbart. Angesichts der Reformation wollte man sich dogmatisch orientieren. Unter den Reformatoren zeigte sich Martin Luther gegenüber den Kirchenvätern reservierter als beispielsweise Philipp Melancthon und Johannes Calvin; der Argumentationswert von Väteraussagen wurde an der Bibel gemessen.¹³¹ Reformation und Gegenreformation führten ihre Auseinandersetzung teilweise als Streit um Väter und altkirchliche Konzilien, bei dem die katholische Seite einen kontinuierlichen Konsens der Vätertradition aufweisen wollte. Melchior Cano äußerte sich im siebten Buch von *De locis theologicis* über die Autorität der Kirchenväter.¹³² Auch das Trienter Konzil griff argumentativ auf die Väter zurück,¹³³ bezeichnete die Übereinstimmung der Väter (*consensus patrum*), in der der *consensus ecclesiae* sichtbar werde, als

¹²⁸ Vgl. VINZENZ VON LÉRINS: *comm.* 2f.; DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 59f.

¹²⁹ Vgl. MÜHLENBERG: „Patristik“, 99. Notker Balbulus von Sankt Gallen schrieb, basierend auf seiner gründlichen Väterkenntnis, eine Einführung in die Bibelexegese der lateinischen Väter und in die lateinischen Dichter mit dem Hinweis auf Hieronymus und seine Fortsetzer, die *Notatio de illustribus uiris, qui sacras scripturas exponebant*, vgl. KRAFT: *Einführung in die Patrologie*, 15.

¹³⁰ Vgl. FÜRST: Art. „Patristische Theologie/Patristik“, 197.

¹³¹ Zum 15./16. Jahrhundert vgl. auch: LEIF GRANE; ALFRED SCHINDLER; MARKUS WRIEDT: *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert, Bde. 1 und 2*, Mainz 1993/1998.

¹³² Vgl. hierzu MERKT: *Das patristische Prinzip*, 156–167.

¹³³ Vgl. BROX: „Patrologie“, 185.

Norm der Schriftauslegung (1546, DH 1507) und schaffte die Voraussetzungen für fruchtbare Väterstudien im 17. Jahrhundert.¹³⁴

Die Patrologie als Teilgebiet der Theologie war seit der Zeit der Reformation bis ins 20. Jahrhundert stark dogmengeschichtlich geprägt, weil die Kirchenväter als privilegierte Zeugen des Glaubens und der Kirche angesehen und befragt wurden. *Als patres ecclesiastici* galten zu dieser Zeit nur diejenigen christlichen Schriftsteller, welche die rechtgläubige Lehre vertreten (*doctrina/fides orthodoxa*) und wegen ihres vorbildlichen, heiligen Lebens Verehrung gefunden hatten (*sanctitas vitae*), die von der Kirche anerkannt worden sind (*approbatio ecclesiae*) und die der Epoche der Alten Kirche angehört hatten (*antiquitas*).¹³⁵ Dieser Kriterienkatalog, die vier *notae*, sollte vor allem dafür sorgen, dass nur Quellen und Schriftsteller Berücksichtigung fanden, die den eigenen Standpunkt im Streit der Konfessionen stützten.

Aus dem Väterargument entwickelte sich eine eigene wissenschaftliche Disziplin der Theologie, die im 17. Jahrhundert *patrologia* genannt wird. Der Begriff begegnet erstmals 1653 im Buchtitel des lutherischen Theologen Johannes Gerhard, ein posthum gedruckter Väterkatalog, und bezeichnet dort die historische und literarische Kirchenväterkunde.¹³⁶ Johann Franz Budde nannte die Disziplin des Väterarguments im Rückblick auf protestantische Orthodoxie *theologia patristica* (Isagoge, 1727).¹³⁷ Sie stand neben der *theologia biblica, symbolica* und *scholastica* bzw. *speculativa* und lieferte der Dogmatik *testimonia patrum* (gegenüber biblischen *dicta probantia*).

Textausgaben und Monographien zu den *patres* erschienen seit Ende des 15. Jahrhunderts, verstärkt jedoch seit dem 17. Jahrhundert durch Arbeiten der Mauriner. Im 17. und 18. Jahrhundert blühte in Frankreich die wissenschaftliche Patrologie. Jacques-Paul Migne fasste Mitte des 19. Jahrhunderts die Ergebnisse der zwei vorausgegangenen Jahrhunderte zusammen und gab ein immenses Sammelwerk unter dem Titel *Patrologiae cursus completus* heraus.¹³⁸ Seit Mitte des 19. Jahrhunderts zeigte die patrologische Wissenschaft ausgeprägt historisches Interesse. An Editionsarbeit, Methoden- und Quellenkritik, den Philologien der alten Kirchensprachen und an thematischer Forschung beteiligten sich deutsche, englische, französische, belgische und niederländische Forscher verschiedener Konfessionen.¹³⁹

¹³⁴ Vgl. KRAFT: *Einführung in die Patrologie*, 17.

¹³⁵ Vgl. MERKT: *Das patristische Prinzip*, 254f.

¹³⁶ Vgl. HUBERTUS DROBNER: Art. „Patrologie, Patristik“, in: *LThK* 7 (3/1998), 1473–1478, hier: 1474. Auch einige spätere lutherische Kompendien verwenden den Begriff „Patrologie“.

¹³⁷ Vgl. MÜHLENBERG: „Patristik“, 100.

¹³⁸ Vgl. KRAFT: *Einführung in die Patrologie*, 18.

¹³⁹ Vgl. BROX: „Patrologie“, 185f.

Im Zuge von Aufklärung und Romantik orientierte sich die Patrologie nicht länger am dogmatischen Gebrauchswert und übernahm den methodischen Ansatz des geschichtlichen Denkens. Verändernde Einsichten für die Theologiegeschichte des Christentums konnte vor allem die liberale protestantische Patrologie vom 19. bis zum frühen 20. Jahrhundert gewinnen und ging dabei in aufklärerischem Stil und mit undogmatischer Methode vor.¹⁴⁰ Die katholische Theologie setzte Ansatz und Prinzip erst im Laufe des 20. Jahrhunderts ein.¹⁴¹

1893–1897 schrieb Adolf von Harnack die „Geschichte der christlichen Literatur bis Eusebius“. 1902 erschien die fünfbändige „Geschichte der altkirchlichen Literatur“ Otto Bardenheuers. Das Kompendium „Grundriß der Patrologie“ von Gerhard Rauschen bearbeiteten Berthold Altaner und Alfred Stuiber weiter. In den Jahren 1950/60 veröffentlichte Johannes Quasten sein Lehrbuch „Patrology“.¹⁴²

Mit dem Aufschwung der historischen und philologischen Wissenschaften um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert setzte auch eine Diskussion über Zielsetzung und Umfang der „Väterkunde“ ein. Als rein philologische „frühchristliche Literaturwissenschaft“ (somit als Teil der allgemeinen Literaturwissenschaft) wurde sie teilweise von Patrologie bzw. Patristik abgegrenzt, die als theologische Fächer verstanden wurden; andererseits gab es Bemühungen, in der Patrologie Literaturwissenschaft und Theologie zu einer Einheit zusammenzuführen.¹⁴³ In den 1960er-Jahren kam es zu Versuchen einer Neubestimmung des Kirchenvaterbegriffs. Nach Yves Congar etwa ist derjenige ein Kirchenvater, der etwas im Leben der Kirche bestimmt habe: entweder bezogen auf Glauben, Lehre oder Verhalten.¹⁴⁴ Joseph Ratzinger sieht im Hinblick auf Ökumene in den Vätern die „theologischen Lehrer der ungeteilten Kirche“¹⁴⁵.

¹⁴⁰ 1840 erscheint auch eine „Patrologie oder christliche Literärgeschichte“ des katholischen Theologen Johann Adam Möhler.

¹⁴¹ Vgl. BROX: „Patrologie“, 185f.

¹⁴² Vgl. KRAFT: *Einführung in die Patrologie*, 20f.

¹⁴³ Vgl. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 61.

¹⁴⁴ Vgl. MERKT: *Das patristische Prinzip*, 255f.

¹⁴⁵ JOSEPH RATZINGER: „Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie“, in: *ThQ* 148 (1968), 257–282, hier: 274. – Allerdings weist bereits die Alte Kirche eine große Vielzahl theologischer Entwürfe und ekklesialer Praktiken, zahllose Spaltungen und Spannungen auf. „Der konsensstiftende Impuls der Väterzeit müßte von der Patristik daher erst aufgezeigt und interkonfessionell vermittelt werden“ (FÜRST: Art. „Patristische Theologie/Patristik“, 200).

3.2 Gegenstand, methodische Grundlagen und wissenschaftliches Ziel von Patrologie

Heute versteht man unter „Patrologie“ die Wissenschaft von der gesamten frühchristlichen Literatur mit all ihren Aspekten.¹⁴⁶ Auch wenn die vier oben genannten Kriterien (*notae*) nicht mehr beachtet werden und Patrologie mittlerweile zum Bereich der historischen Theologie gehört, bilden die „Kirchenväter“ mit ihren Schriften, ihren Lebensumständen, ihrer Um- und Gedankenwelt doch einen wesentlichen Teil.¹⁴⁷ Insbesondere das Kriterium der *doctrina orthodoxa*, zu deren Beurteilung in anachronistischer Weise vielleicht Maßstäbe einer späteren Zeit herangezogen wurden, erweist sich als fraglich.¹⁴⁸ In gewisser Weise ist das Merkmal des Alters geblieben, denn es findet eine Begrenzung auf die Antike statt. Allerdings ist die Datierung des Endes der *antiquitas* umstritten. Die traditionellen Handbücher schließen im Westen mit Isidor von Sevilla († 636) oder Beda Venerabilis († 725), im Osten mit Johannes von Damaskus († um 750).¹⁴⁹

Als Wissenschaft des frühchristlichen Schrifttums bildet Patrologie einerseits eine literaturwissenschaftlich-philologische, andererseits eine theologiegeschichtliche Disziplin.¹⁵⁰ Außerbiblische literarische Quellen und Zeugnisse der frühchristlichen Autoren werden mit allen geeigneten Mitteln, in erster Linie historisch-kritisch, erforscht, dargestellt und bewertet.¹⁵¹ Die philologische Wissenschaft beteiligt sich beispielsweise durch Textkritik, bei der der Archetyp eines Textes zu rekonstruieren versucht wird, ebenso durch Literar- und Traditionskritik.¹⁵² Der Mehrdimensionalität frühchristlicher Literatur entspricht eine Pluralität an Methoden, die die Patrologie einsetzt und dadurch Kenntnis und Verständnis erweitert.¹⁵³ So lassen sich die Schriften der Kirchenväter beispiels-

¹⁴⁶ Vgl. BROX: „Patrologie“, 188; DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 61; HEIM: *Einführung in die Kirchengeschichte*, 19.

¹⁴⁷ DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 61, spricht von den Kirchenvätern und ihren Schriften „im kirchlichen Sinne“ als „unverzichtbares Kernstück“. Vgl. auch KRAFT: *Einführung in die Patrologie*, 1.

¹⁴⁸ Vgl. MERKT: *Das patristische Prinzip*, 255, mit dem Hinweis auf Origenes und Klemens von Alexandrien, die deshalb auch nicht dem Kriterium der *approbatio ecclesiae* genügen.

¹⁴⁹ Vgl. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 60f.; ALFONS FÜRST: Art. „Kirchenväter“, in: *DNP* 6 (1999), 486f, hier: 487.

¹⁵⁰ Vgl. FÜRST: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche“, 376. Allerdings fehlt eine wissenschaftstheoretische Vermittlung „zwischen dem literatur- und theologiegeschichtlichen Zweig der Patristik. Welche theologische Relevanz der literaturwissenschaftlichen Erforschung der altchristlichen Überlieferung zukommt, ist eine noch zu klärende und kaum gestellte Frage.“

¹⁵¹ Vgl. MANLIO SIMONETTI: „Le scienze patristiche oggi. Questioni fondamentali di contenuti e di metodo“, in: *VetChr* 46 (2009), 5–15.

¹⁵² Vgl. MÜHLENBERG: „Patristik“, 102f.

¹⁵³ Vgl. BROX: „Patrologie“, 188.

weise sowohl als literarische Texte als auch als historische Quellen lesen¹⁵⁴ und aus ihren Entstehungsbedingungen historisch-kritisch erklären. Dabei muss die Patrologie allerdings den in den Vätertexten erhobenen Sinnanspruch beachten. Denn ihren Inhalt bilden Deutungen von Wirklichkeit, Handlungsappelle und Glaubensvorstellungen. Weil die Vätertexte literarischen Texten ähnlich sind, besitzen sie wie diese eine Autorität für die Gegenwart, in der sie gelesen werden.¹⁵⁵ Die Patrologie behandelt die frühchristlichen Texte außerdem als Teil der Kultur-, Philosophie-, Sozial- und Religionsgeschichte¹⁵⁶ und schreibt die Literaturgeschichte der klassischen Antike fort.¹⁵⁷ Daneben bildet sie ein Teilgebiet der Altertumswissenschaft und deskriptiver Kulturwissenschaft.¹⁵⁸ Bei ihren Forschungen kann sie auf Ergebnisse der entsprechenden Philologien, der Literaturwissenschaft, der Geschichte, Philosophie und Archäologie zurückgreifen, die teilweise ebenfalls frühchristliche Texte studieren.

Die Patristik beschäftigt sich mit allen für die Theologie relevanten Schriften aus der Zeit der Alten Kirche. Quellen sind also beispielsweise nachapostolische und apokryphe Schriften; Märtyrer-Literatur; apologetische Literatur; Schriften der Gnosis und anti-häretische Literatur; Rechtsliteratur; exegetische Schriften; historiographische Literatur; Reiseberichte; hagiographische Literatur; dogmatische Streitschriften und Traktate; asketische Literatur wie Mönchsregeln; biographische und autobiographische Literatur; Briefliteratur; Predigten; Reden; liturgische Texte; ebenso frühchristliche Dichtung¹⁵⁹. Aber auch Konzilsakten und Inschriften gehören dazu.

Wissenschaftliches Ziel der Patrologie ist es, die außerbiblischen Schriften frühchristlicher Autoren zu erforschen, sie darzulegen, einzuordnen, zu bewerten, sie in der Gegenwart nutzbar zu machen und für die Nachwelt zu erhalten.¹⁶⁰ Dabei sucht die Patrologie aus der frühchristlichen Literatur ein möglichst „objektives“ Bild von der Vielfalt des religiösen Lebens und Denkens in dieser Phase

¹⁵⁴ Vgl. MERKT: *Das patristische Prinzip*, 232.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 238f.

¹⁵⁶ Vgl. BROX: „Patrologie“, 190f.; FÜRST: Art. „Kirchenväter“, 487.

¹⁵⁷ Eine nach literaturwissenschaftlichen Kriterien verfasste Geschichte der altkirchlichen Literatur, die diese in Formen und Gattungen, in ihrer Entwicklung und ihrer literatur-, geistes- und sozialgeschichtlichen Verortung umfassend darstellt, bleibt ein Desiderat, wie FÜRST: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche“, 375f., anmerkt. Lediglich zu einzelnen Gattungen sind Untersuchungen vorhanden.

¹⁵⁸ Vgl. CHRISTOPH MARKSCHIES; JOHANNES VAN OORT: „Vorwort“, in: C. Marksches/J. van Oort (Hg.): *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, VII–XI, VIII f.

¹⁵⁹ Zu den hier wiederholt aufgeführten schriftlichen Quellen vgl. die etwas ausführlicheren Angaben auf S. 58.

¹⁶⁰ Vgl. KESSLER: „Alte Kirche heute“, 517; UHRIG: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie“, 62.

der Kirchengeschichte zu gewinnen. Sie stellt auch Leben und Lehre der Kirchenväter dar.¹⁶¹

3.3 Positionierung von Patrologie im Gesamt der theologischen Disziplinen

Der Vaterbegriff in der Benennung der Disziplin unterstreicht, dass es sich um einen theologischen Fachbereich handelt, der nicht einfach mit der allgemeinen Literaturwissenschaft identisch ist.¹⁶² Patrologie studiert theologische Texte, deren Lebens- und Denkwelt Glaube, Kirche und Theologie bilden. Altkirchlicher Glaube und frühchristliches Leben weisen dabei eine große Breite und Vielgestaltigkeit auf und erfordern distinguierendes Denken, so dass sich eine unangemessene dogmatische Systematisierung als genauso falsch erweist wie ein naives theologisches Selbstverständnis.¹⁶³

Theologie und Kirche müssen an ihren Anfängen und deshalb auch an den Vätern nachdrücklich interessiert sein.¹⁶⁴ „Die besondere Autorität der Kirchenväter kann sich nur aus der herausragenden Bedeutung der Alten Kirche ergeben, deren Zeugen und Sprachrohr sie sind.“¹⁶⁵ Gerade in der Frühzeit des Christentums sind „sehr haltbare Elemente seiner Identität“¹⁶⁶ entstanden, denen ein gewisser normativer Wert zugebilligt werden kann.¹⁶⁷

Auch wenn Patrologie aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte eng mit Theologie- und Dogmengeschichte verbunden ist¹⁶⁸ und die systematische Reflexion des Glaubens sichert und ergänzt, nimmt sie heute eine andere Funktion innerhalb der Theologie wahr als früher. Sie stellt selbst Fragen, gewinnt eigene Einsichten und lässt sich nicht mehr auf doktrinaire Bestätigung oder Apologetik reduzieren.

¹⁶¹ MERKT: *Das patristische Prinzip*, 231, formuliert ergänzend bezüglich der Patrologie: „Es ist jedoch ihre akademische Aufgabe, die Kirchenväter wenigstens den Theologen, die sie ausbildet, zu einer lebendigen Erinnerung zu machen. Darüber hinaus muß sie ihr ‚Thema‘ popularisieren. Übersetzungen der Vätertexte haben dabei eine Schlüsselfunktion.“

¹⁶² Vgl. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 61.

¹⁶³ Vgl. KESSLER: „Alte Kirche heute“, 520.

¹⁶⁴ Vgl. BROX: „Patrologie“, 187. – MERKT: *Das patristische Prinzip*, 256, weist darauf hin, dass zunehmend „in der Patristik auch die Mütter des Glaubens in den Blick kommen [können], wie sie uns vor allem in der hagiographischen Literatur begegnen“.

¹⁶⁵ Ebd., 243.

¹⁶⁶ FÜRST: Art. „Patristische Theologie/Patristik“, 200.

¹⁶⁷ Vgl. MARKSCHIES; VAN OORT: „Vorwort“, X.

¹⁶⁸ Vgl. FÜRST: Art. „Patristische Theologie/Patristik“, 198. – MERKT: *Das patristische Prinzip*, 242, fordert „vom Patristiker die schwierige Vereinigung unterschiedlicher Denktypen. [...] Zum einen neigt eher der Historiker, zum anderen eher der Dogmatiker. In der Patristik müssen sich beide begegnen.“

ren.¹⁶⁹ Vielmehr kommt ihr die Aufgabe zu, die altkirchliche Literatur für alle theologischen Disziplinen zu erläutern und zusammen mit und im Anschluss an das Neue Testament die historisch-theologische Grundlage für Theologie und kirchliche Praxis zu bieten.¹⁷⁰ Insofern sich Patristik bzw. Patrologie mit dem theologischen Denken der Väter befasst, ergeben sich viele Verbindungen nicht nur zur Dogmatik, sondern auch etwa zur Moralthologie, zur spirituellen und biblischen Theologie, zur Liturgiewissenschaft, zum Kirchenrecht, zur Pastoraltheologie und zur Religionspädagogik.¹⁷¹

4. Zwischenräume als Privilegien: Interdisziplinäre Wechselwirkungen bzw. Kommunikationszusammenhänge – und Vorbehalte

Sowohl Alte Kirchengeschichte als auch Patrologie nehmen, wie dargelegt, Zwischenstellungen zwischen Geschichts-, Literatur- bzw. Altertumswissenschaften und Theologie ein, was in ihrem jeweiligen Forschungsgegenstand begründet ist. Das frühe Christentum ist in vielfältigen Rezeptions- und Auseinandersetzungsprozessen mit seiner jüdischen und paganen Umwelt gewachsen und kann nur interdisziplinär erforscht und dargestellt werden.¹⁷² Auch wenn sich kirchenhistorische Forschung aus theologischen Fragen ergibt, führt sie in Felder interdisziplinärer Arbeit hinein.¹⁷³

Alte Kirchengeschichte und Patrologie sind Teildisziplinen der Altertumswissenschaften und tauschen sich dementsprechend mit anderen ebenfalls dazu gehörenden Fachbereichen aus. Es gibt Überschneidungen mit Christlicher Archäologie, der Wissenschaft vom Christlichen Orient und der Neutestamentlichen Wissenschaft, über die Theologie hinaus mit Alter Geschichte, Klassischer Archäologie, Klassischer Philologie, antik-paganer Religionsgeschichte, antiker Philosophie und Philosophiegeschichte, Ägyptologie, Byzantinistik und Judaistik.

¹⁶⁹ Vgl. BROX: „Patrologie“, 186f. – Außerdem KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, 50: „Beim Aufgreifen der patristischen Studien muß man sich vor allem über die Autonomie der Patristik-Patrologie als Fach für sich mit eigener Methode innerhalb der Gesamtheit der Fächer klar sein, die Ziel des theologischen Unterrichtes sind. Ihre Autonomie als Teil der Theologie, in der streng die Grundsätze der historisch-kritischen Methode angewandt werden, ist unbestritten und muß vom Studenten als solchen verstanden werden.“

¹⁷⁰ Vgl. DROBNER: Art. „Patrologie, Patristik“, 1474.

¹⁷¹ Vgl. MERKT: *Das patristische Prinzip*, 256; außerdem: KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, 49.

¹⁷² Vgl. HANNS C. BRENNECKE; CHRISTOPH MARKSCHIES: „Editorial“, in: *ZAC* 1 (1997), 3–9, hier: 3; FÜRST: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche“, 373.

¹⁷³ Vgl. LEPPIN: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 81.

Wie nur wenige Fächer können Alte Kirchengeschichte und Patrologie an interdisziplinären Projekten mitwirken, was derzeit auch wissenschaftspolitisch eine privilegierte Stellung bedeutet.¹⁷⁴ Demgemäß hoch ist andererseits der Anspruch an die Interdisziplinarität, der sie gerecht werden sollten.¹⁷⁵ Umgekehrt sind die Nachbardisziplinen für Forschungen in den Bereichen Alte Kirchengeschichte und Patrologie unerlässlich.¹⁷⁶

Dass die Theologie insgesamt nicht auf all ihren Feldern gleichermaßen, wohl aber im Bereich der Textwissenschaften und der Geschichtswissenschaft,¹⁷⁷ wissenschaftlich kommunizieren kann, verdeutlicht die Verantwortung von Alter Kirchengeschichte und Patrologie für das Gesamt der Theologie. Sie nehmen hier wichtige Brückenfunktionen ein. „[D]enn ihr historisches Spektrum geht über weite Strecken den in den europäisch orientierten Kulturwissenschaften gelehrt und erforschten Gebieten parallel beziehungsweise ist mit ihnen vernetzt.“¹⁷⁸

Alte Kirchengeschichte und Patrologie haben auch mit Vorbehalten gegen ihre Wissenschaftlichkeit zu kämpfen. Diese konzentrieren sich darauf, dass ein möglicherweise nicht objektives wissenschaftliches Suchen (durch die Brille des Glaubens) vermutet wird¹⁷⁹ – mit den Worten de Cervantes': „Zuneigung“. Auch wenn sicherlich die Wahrnehmung und das Interesse des Theologen eine Rolle spielen, lassen sich derartige Bedenken dadurch entkräften, dass die Vorgehensweise streng wissenschaftlich ist und der wissenschaftliche Austausch mit anderen Disziplinen gesucht wird. Denn, wie eingangs zitiert: Nichts soll vom „Weg der Wahrheit“ abbringen.

Zum anderen finden sich Einwände, dass die Aufgaben von Alter Kirchengeschichte und Patrologie auch von der allgemeinen Geschichtsforschung bzw. Literaturwissenschaft geleistet werden könnten. Demgegenüber ist der theologische Horizont hervorzuheben, der dem behandelten Objekt entspricht und es

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 72.

¹⁷⁵ Vgl. WOLF; SEILER: „Kirchen- und Religionsgeschichte“, 328.

¹⁷⁶ Vgl. LEPPIN: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 73.

¹⁷⁷ Hierzu beispielsweise ODA WISCHMEYER: *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, Tübingen 2015, 218, Anm. 6: „Hier liegt das Dilemma der wissenschaftlichen Theologie in der gegenwärtigen Wissenschaftsgemeinschaft und ihren Institutionen, besonders der Systematischen Theologie. Theologie kann nur mit den Feldern von Textwissenschaften, Geschichtswissenschaft und Ethik wissenschaftlich kommunizieren.“

¹⁷⁸ LEPPIN: „Auf der Grenze“, 113.

¹⁷⁹ Vgl. auch BÖHM: „Zwischen Skylla und Charybdis“, 32: „Prekär ist – um im Bild zu bleiben – die Irrfahrt zwischen Skylla und Charybdis deshalb, weil Kirchengeschichte von Seiten der allgemeinen Geschichtswissenschaft als voreingenommen oder unwissenschaftlich eingestuft wurde oder werden könnte, von Seiten der Theologie im Blick auf Kirchengeschichte jedoch der untheologische Charakter moniert werden könnte.“

sachgerecht interpretieren hilft.¹⁸⁰ Alte Kirchengeschichte und Patrologie haben einen kritischen Auftrag gegenüber „selektive[r] und verzerrende[r] Wahrnehmung des Christentums und seiner Geschichte auf kirchlicher wie auf nichtkirchlicher Seite“¹⁸¹.

Dass Alte Kirchengeschichte und Patrologie als wissenschaftliche Disziplinen in „Zwischenräumen“ verortet sind und sozusagen „*et-et*-Existenzen“ führen, mag zwar das Formulieren allgemein anerkannter und in weiten Bereichen konsensfähiger Fachdefinitionen erschweren.¹⁸² Bei der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der beiden Fachbereiche erweist sich ihre Positionierung aber als eine große Stärke, weil sie sich interdisziplinär anerkannter wissenschaftlicher Methoden bedienen. Darüber hinaus öffnet die Zwischenstellung den Horizont und macht es somit zum Privileg, „auf der Grenze“ angesiedelt zu sein und „in weitem Raum“ (Ps 31,9) zu stehen.¹⁸³

Verwendete Literatur

- ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg i. Brsg.⁸1978.
- BERGER, Peter L.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main 1973.
- BERGJAN, Silke-Petra: „Patristik/Patrologie“, in: *4RGG* 6 (2003), 1015–1019.
- BEUTEL, Albrecht: „Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin“, in: *ZThK* 94/1 (1997), 84–110.
- BLESSING, Werner K.: „Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen“, in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 14–59.
- BÖHM, Thomas: „Zwischen Skylla und Charybdis: Phänomenologische Skizzen zur Kirchengeschichte“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 32–41.
- BRENNECKE, Hanns C.; MARKSCHIES, Christoph: „Editorial“, in: *ZAC* 1 (1997), 3–9.

¹⁸⁰ Vgl. MARKSCHIES: „Kirchengeschichte“, 135, der es für nicht dienlich hält, wenn „das spezifische Profil der Theologie (und damit einer theologisch interpretierten Kirchengeschichte) in vorlaufendem Gehorsam gegenüber möglichen Kritikern schon einmal abgeschliffen wird.“

¹⁸¹ FÜRST: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche“, 378.

¹⁸² Vgl. MARKSCHIES; VAN OORT: „Vorwort“, VII f.

¹⁸³ Vgl. LEPPIN: „Auf der Grenze“, 105.

- BROX, Norbert: „Zur Berufung auf ‚Väter‘ des Glaubens“, in: T. Michels (Hg.): *Heuresis. Festschrift für Andreas Rohrer*, Salzburg 1969, 42–67.
- BROX, Norbert: „Kirchengeschichte als ‚Historische Theologie‘“, in: R. Kottje (Hg.): *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?*, Trier 1970, 49–74.
- BROX, Norbert: „Fragen zur ‚Denkform‘ der Kirchengeschichtswissenschaft“, in: ZKG 90 (1979), 1–21.
- BROX, Norbert: „Patrologie“, in: P. Eicher (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München 1991, 184–192.
- CATTANEO, ENRICO; SIMONE, Giuseppe D.; LONGOBARDO, Luigi: *Patres Ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei padri della Chiesa*, Trapani 2008.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: *Don Quijote*, dt. Übers.: L. Braunfels, München 1979.
- CONGAR, Yves: „Die Geschichte der Kirche als ‚locus theologicus‘“, in: *Conc(D)* 6 (1970), 496–501.
- CONZEMIUS, Victor: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische‘ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung“, in: *ThQ* 155 (1975), 187–197.
- CONZEMIUS, Victor: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische‘ Disziplin“, in: *RQ* 80 (1985), 31–48.
- DAMBERG, Wilhelm: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?“, in: R. Göllner (Hg.): *„Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden“. Bilanz und Perspektiven der theologischen Disziplinen*, Münster 2004, 99–114.
- DELGADO, Mariano: „Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte“, in: A. R. Batlogg/M. Delgado/R. A. Siebenrock (Hg.): *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld*, Freiburg 2004, 338–350.
- DELGADO, Mariano: „Vom Nutzen der Kirchengeschichte für die Aufgaben der Gegenwart“, in: *Bulletin ET* 15 (2004), 250–256.
- DELGADO, Mariano: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 53–65.
- DROBNER, Hubertus: Art. „Patrologie, Patristik“, in: *LThK* 7 (31998), 1473–1478.
- DROBNER, Hubertus: *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main 32011.
- DÜNZL, Franz: „Forschung ohne Resonanz? Zu Intention und Wirkung Historischer Theologie in Gegenwart und Zukunft“, in: *ThQ* 184 (2004), 224–231.
- EBELING, Gerhard: *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947.
- FRANK, Isnard: „Das Theologische an der Kirchengeschichte“, in: *TThZ* 107 (1998), 191–210.
- FRANK, Karl S.: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn 32002.
- FÜRST, Alfons: Art. „Kirchenväter“, in: *DNP* 6 (1999), 486f.
- FÜRST, Alfons: Art. „Patristische Theologie/Patristik“, in: *DNP* 15/2 (2002), 197–203.

- FÜRST, Alfons: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche. Grundfragen und Perspektiven ihrer gegenwärtigen Erforschung“, in: *ThRv* 98 (2002), 371–380.
- GADAMER, Hans G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 2010.
- GIERATHS, Gundolf: „Melchior Cano und die Geschichtswissenschaft“, in: *FZPhTh* 9 (1962), 3–29.
- GRANE, Leif; SCHINDLER, Alfred; WRIEDT, Markus: *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert, Bde. 1 und 2*, Mainz 1993/1998.
- GRAUMANN, Thomas: *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2002.
- HANDSCHUH, Christian: „Bad Vibrations? Kirchengeschichte und ihre Resonanz(en)“, in: *LS* 67 (2016), 100–103.
- HEIM, Manfred: *Einführung in die Kirchengeschichte*, München 2000.
- HOLZEM, Andreas: „Die Geschichte des ‚gegläubten Gottes‘. Kirchengeschichte zwischen ‚Memoria‘ und ‚Historie‘“, in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 73–103.
- JEDIN, Hubert: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche* (HKG 1), Freiburg 1962.
- KANY, Roland: „Einbalsamierte Antike. Beobachtungen zum Fach ‚Alte Kirchengeschichte‘“, in: *ThQ* 184 (2004), 232–242.
- KANY, Roland: „Tempora Christiana. Vom Umgang des antiken Christentums mit Geschichte“, in: *ZAC* 10 (2007), 564–579.
- KESSLER, Stephan C.: „Alte Kirche heute. Standortbestimmung einer theologischen Disziplin“, in: *HK* 52 (1998), 516–521.
- KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN (für die Seminare und Studieneinrichtungen): *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung*. 10. November 1989 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 96), Bonn 1989.
- KOSELLECK, Reinhart: „Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“, in: R. Koselleck/W.J. Mommsen/J. Rüsen (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft* (Beiträge zur Historik, Bd. 1), München 1977, 17–46.
- KRAFT, Heinrich: *Einführung in die Patrologie*, Darmstadt 1991.
- LEPPIN, Volker: „Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin“, in: W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 223–234.

- LEPPIN, Volker: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum. Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 105–114.
- LEPPIN, Volker: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion“, in: M. Buntfuß/M. Fritz (Hg.): *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*, Berlin/Boston 2014, 69–93.
- MARKSCHIES, Christoph: Art. „Alte Kirche“, in: *RGG* 1 (41998), 344–360.
- MARKSCHIES, Christoph: *Arbeitsbuch Kirchengeschichte*, Tübingen 1995.
- MARKSCHIES, Christoph: „Normierungen durch ‚Väter‘ bei Neuplatonikern und Christen. Ein Vergleich“, in: C. Marschies/J. van Oort (Hg.): *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, 1–30.
- MARKSCHIES, Christoph: „Kirchengeschichte. Oder: Warum es ein Vergnügen ist, zwischen den Stühlen zu sitzen“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 115–137.
- MARKSCHIES, Christoph; VAN OORT, Johannes: „Vorwort“, in: C. Marschies/J. van Oort (Hg.): *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, VII–XI.
- MERKT, Andreas: *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, Leiden/Boston/Köln 2001.
- MÜHLENBERG, Ekkehard: „Patristik“, in: *TRE* 26 (1996), 97–106.
- MÜHLENBERG, Ekkehard: *Gott in der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, hg. von Ute Mennecke und Stefanie Frost, Berlin/New York 2008.
- OEXLE, Otto G.: „Geschichte als Historische Kulturwissenschaft“, in: W. Hardtwig/H.-U. Wehler (Hg.): *Kulturgeschichte Heute*, Göttingen 1996, 14–40.
- PANNENBERG, Wolfhart: „Die Kirchengeschichte“, in: ders.: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973, 393–406.
- RATZINGER, Joseph: „Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie“, in: *ThQ* 148 (1968), 257–282.
- SCHATZ, Klaus: „Ist Kirchengeschichte Theologie?“, in: *ThPh* 55 (1980), 481–513.
- SCHIAMANN, Gottfried: „Pater familias“, in: *DNP* 9 (2000), 394 f.
- SCHÖLLGEN, Georg: „Alte Kirchengeschichte und Theologie der frühen Kirche“, in: J. Wohlmuth (Hg.): *Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium*, Würzburg 1990, 204–215.
- SECKLER, Max: „Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici‘. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit“, in: W. Baier, u. a. (Hg.): *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, Bd. 1*, St. Ottilien 1987, 37–65.

- SEELIGER, Hans R.: *Kirchengeschichte, Geschichtstheologie, Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981.
- SIMONETTI, Manlio: „Le scienze patristiche oggi. Questioni fondamentali di contenuti e di metodo“, in: *VetChr* 46 (2009), 5–15.
- STORCK, Steffen: *Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945*, Aachen 1997.
- STUDER, Basil: *Die Kirchengeschichte als Theologie. Eine Festakademie zu Ehren von Ernst Dassmann*, hg. von T. Sternberg, Münster 2007.
- TETZ, Martin: „Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie“, in: *ThR NF* 32 (1967), 1–42.
- TIMPE, Dieter: *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*, Berlin/New York 2001.
- TREU, Kurt: „Patristische Fragen“, in: *SEÁ* 34 (1969), 170–200.
- UHRIG, Christian: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie. Auf der Spur von Gott-Suchern aus längst vergangener Zeit“, in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 57–72.
- WALLRAFF, Martin: Art. „Kirchengeschichte“, in: *DNP* 6 (1999), 479–482.
- WISCHMEYER, Oda: *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, Tübingen 2015.
- WOLF, Hubert: „Den ganzen Tisch der Tradition decken. Tendenzen und Perspektiven neuzeitlicher Kirchengeschichte“, in: *ThQ* 184 (2004), 254–276.
- WOLF, Hubert: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie“, in: W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 53–65.
- WOLF, Hubert: „Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte“, in: *ThRv* 98 (2002), 379–386.
- WOLF, Hubert; SEILER, Jörg: „Kirchen- und Religionsgeschichte“, in: M. Maurer (Hg.): *Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 3*, Stuttgart 2004, 271–338.

Stefan Samerski

Kirchengeschichte

Der Begriff: Die Verwendung des inzwischen häufig benutzten Begriffs ‚Historische Theologie‘ ist in mehrerer Hinsicht problematisch, zunächst weil er dem Wortsinn nach die Geschichte der Theologie zu meinen scheint, dann darüber hinaus meist für die Grobgliederung des theologischen Fächerkanons verwandt wird (biblische, systematische, praktische, historische Theologie).¹ ‚Kirchengeschichte‘ als Begrifflichkeit nimmt ein weit größeres Materialobjekt in den Blick, scheint aber fokussiert auf die (konfessionelle) Kirche in all ihren Lebensbezügen und -äußerungen zu sein, wobei der Kirchenbegriff selbst ein historisches Phänomen und damit Gegenstand der Forschung ist.² In der deutschen Lehrstuhlumschreibung ist dieser Terminus aber immer noch sehr gebräuchlich. ‚Christentumsgeschichte‘ spannt dagegen einen viel weiteren Bogen, suggeriert zumindest einen ökumenischen Ansatz und ist in der Lage, Zu- und Abwege christlichen Lebens aufzugreifen und zu erfassen.³ Denn erst eine weiter gefasste Begrifflichkeit bietet dem theoretischen Ansatz Raum, aktuelle wie traditionelle Fragestellungen im diversifizierten Fächerkanon (v. a. Dogmen-, Theologie-, Missions-, Verkündigungs-, Diakonie-, Mentalitäts-, Frömmigkeitsgeschichte, Konfessionskunde etc.) zu bedienen und damit im theologischen Wissenschaftsdiskurs und darüber hinaus kommunikativer zu werden.

Die Methodik: In seiner Einleitung zum ‚Handbuch der Kirchengeschichte‘ fokussierte Hubert Jedin seine Disziplin auf den Kirchenbegriff: „Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Raum

¹ CHRISTOPH MARKSCHIES: „Kirchengeschichte theologisch. Einige vorläufige Bemerkungen“, in: I. U. Dalferth (Hg.): *Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen*, Leipzig 2006, 47–75, hier: 69. Auch Ganzer hält diese Begrifflichkeit für „nicht sehr glücklich“: KLAUS GANZER: Art. „Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung“, in: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Sp. 1–3, hier: Sp.2. Aufgrund methodologischer Fragen spricht sich Hubert Wolf für den Begriff der „historischen Ekklesiologie“ aus, der allerdings das Materialobjekt der Geschichtsschreibung stark einengen würde: HUBERT WOLF: „Es ging auch anders. Johannes Paul II. sagte: ‚Die Kirche fürchtet die Wahrheit nicht.‘ Tut sie es doch?“, in: *Süddeutsche Zeitung* 187 (14./15.08.2012), 10.

² GANZER: Art. „Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung“.

³ Dazu spricht sich auch aus: CHRISTOPH MARKSCHIES: „Kirchengeschichte. Oder: Warum es ein Vergnügen ist, zwischen den Stühlen zu sitzen“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 115–137, hier: 133.

und Zeit“⁴. Diesem heute wenig befriedigenden Ansatz ist aber sicherlich in einem Punkt zuzustimmen, und zwar in der kausalen und normativen Bindung an das Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus. Dieses ist der Ausgangs- und Zielpunkt theologischen Denkens und somit auch für die Kirchengeschichte absolut bindend. Da Kirche und Glaubenspraxis keine rein abstrakt-transzendentalen Größen sind, sondern Kirche sich in Welt und Glaubenspraxis im konkret geschichtlich sozialen Kontext realisiert und dadurch erst fassbar wird, ist eben dadurch die Bedingung der Möglichkeit zur empirischen Forschung gegeben. Nimmt man als Materialobjekt der Kirchengeschichtsschreibung die Christentumsgeschichte, wie sie sich in der ökumenischen wissenschaftstheoretischen Diskussion immer deutlicher herauschält,⁵ dann ist zunächst und zuerst nach der Wissenschaftlichkeit der Kirchengeschichtsschreibung und dann nach ihrer Verortung im Fächerkanon der Theologie zu fragen, mit anderen Worten: nach dem Verhältnis der empirisch erhobenen ‚Fakten‘ zu den dogmatischen Vorgaben der amtlich verfassten Kirche bzw. ob eine solche am Faktischen orientierte Tätigkeit noch Theologie zu nennen ist. Grundsätzlich betrachtet, kann die Standortgebundenheit⁶ des Kirchenhistorikers, der auf die lehramtlichen Selbstaussagen der Kirchen verwiesen ist, ein Handicap sein, muss es aber nicht zwangsläufig. Zwar liegt das Lehramt inhaltlich der entsprechenden Historiographie voraus, doch muss das von Leopold von Ranke als historisches Ideal konstituierte „wie es eigentlich gewesen ist“⁷ nicht zwangsläufig irgendwann mit dem Glaubens-apriorischen Wissen um das Thema der Kirchen- und Theologiegeschichte in Konflikt geraten, wie es an etlichen Beispielen noch in jüngster Zeit herausgearbeitet wurde.⁸ Um die historisch-kritische Geschichtswissenschaft für die Theologie zu ‚retten‘, muss eben nicht das Dogma die Geschichte besiegen, wie noch Ignaz von Döllinger dem Verfechter des Unfehlbarkeitsdogmas, Edward Mannings, zugespitzt in den

⁴ HUBERT JEDIN (Hg.): *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 1, Freiburg i. Brsg. u. a. 1999, 2. Diese Formulierung paraphrasiert Ganzer in seinem Beitrag für die dritte Auflage des LThK: GANZER: Art. „Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung“, Sp. 1.

⁵ Diese Position wurde anfangs vor allem bedient von: KURT NOWAK: *Das Christentum. Geschichte, Glaube, Ethik*, München ²2001; ders.: *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär*, Stuttgart 2002. Jüngst: JÜRGEN WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg. 2015, 335.

⁶ Dazu grundlegend: REINHART KOSSELLECK: „Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“, in: R. Koselleck (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, München 1977, 17–46.

⁷ LEOPOLD V. RANKE: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1518*, Leipzig ²1874, VII.

⁸ Letztes deutliches Beispiel die so genannte Honoriusfrage aus der Konziliengeschichte: WOLF: „Es ging auch anders“, 10.

Mund legte.⁹ Danach weise das kirchliche Lehramt den Historiker deutlich in die Grenzen seiner theologischen Zuständigkeit. Hier besteht aber die deutliche Gefahr, dass Kirchengeschichte zu einer Apologetik des kirchlichen Selbstverständnisses verkümmert sowie seinen Charakter als Wissenschaft und damit seine Kommunikabilität einbüßt. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein hat sich die Kirchenhistoriographie – häufig mit Zähneknirschen – dem Superioritätsanspruch des Lehramts gebeugt: Der Gegenstand der kirchlichen Geschichtsschreibung sei die ihrem Wesen nach unveränderliche und von der Dogmatik umfassend begriffene Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi.¹⁰ Damit könne Kirchengeschichte bestenfalls als Hilfswissenschaft der Dogmatik und der lehramtlichen Urteilsbildung verstanden werden. Und damit hört sie auf, kritische Geschichtswissenschaft zu sein, wenn sie nämlich zu einer bloßen Legitimations-Wissenschaft oder gar Illustration einer dogmatischen Konzeption degradiert werde.¹¹ Diese Diskussion setzte öffentlich schon vor dem II. Vaticanum ein, wurde aber durch das Konzil erneut befeuert. Um nun die Kirchengeschichte für den größeren Wissenschaftsbetrieb zu retten, suchte Victor Konzemius sie in seiner wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung als nicht-theologische Disziplin zu fundamentieren.¹² Methodisch zukunftsweisend und fachlich verdienstvoll ist dabei seine dringende Forderung nach profanhistorischen Standards, d. h. sie habe „keine andere Möglichkeit [...], als ihren Gegenstand profanhistorisch, d. h. mit den Augen der historischen Vernunft zu sichten und darzustellen“¹³. Damit arbeite sie mit den gleichen Methoden wie die allgemeine Geschichtswissenschaft, also methodisch

⁹ QUIRINUS [Ignaz von Döllinger]: *Römische Briefe vom Konzil*, München 1870, 61. Für die volle Einbindung einer kritischen Kirchengeschichte in den Diskurs des theologischen Fächerkanons macht sich besonders stark: VOLKER LEPPIN: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum: Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 105–114, hier: 111.

¹⁰ WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 327.

¹¹ Deutlich schon: ERWIN ISELOH: „Was ist Kirchengeschichte?“, in: R. Kottje (Hg.): *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie*, Trier 1970, 10–32, hier: 29.

¹² VICTOR CONZEMIUS: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische‘ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung“, in: *Theologische Quartalschrift* 155 (1975), 187–194.

¹³ Ebd., 192. Die Forderung nach historisch-kritischen Standards der Kirchengeschichte lässt sich im französischen Sprachraum spätestens im 17. Jahrhundert ausmachen. Der französische Kirchenhistoriker Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (1637–1698) beschrieb den Spagat zwischen Dogma und unabhängiger Wahrheit in der Historiographie und entschied sich innerhalb seines zeitgenössischen Kontexts für die absolute Wahrheit der Fakten, selbst in der Hagiographie: LOUIS-SÉBASTIEN LE NAIN DE TILLEMONT: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Bd. 1, Paris 1707, V–IX. In der deutschen Kirchengeschichtsschreibung sind Kontinuitätslinien, die diesen Ansatz für normgebend ansahen, seit Franz Xaver Kraus und Max Sdrakel zu beobachten (Schülerkreis etc.); dazu: STEFAN SAMERSKI: „Franz Xaver Seppelt in Rom. Papsthistoriographie zwischen Modernismustreit und Vaticanum II“, in: S. Heid/K.-J. Hummel (Hg.): *Päpstlichkeit und Patriotismus*.

unabhängig von der eigenen religiösen Überzeugung des Forschers, und sie gehorche keinen anderen wissenschaftlichen Imperativen.¹⁴ Mit dieser Prämisse zugunsten der Rettung der Wissenschaftlichkeit glaubte Conzemius die theologische Relevanz der Kirchenhistoriographie fallen lassen zu müssen. Seine methodologischen Grundanforderungen sind heute längst Standard und sichern der katholischen Kirchengeschichtsschreibung Kommunikabilität und wissenschaftlichen Respekt. In Frage steht – verkürzt gesagt – das Arbeits- und Lebensverhältnis zur Sache. Dieses muss aber nicht zwangsläufig ein Hinderungsgrund sein, den Wissenschaftscharakter einer Disziplin per se (!) aufzugeben. Totale Objektivität in der Geschichtsschreibung ist ohnehin keine irdische Option; es muss und kann nur darum gehen, „objektivere Geschichte“¹⁵ als Verbesserung des vorliegenden Forschungsstandes abzuliefern. Engagierte Geschichtsschreibung, die allerdings in der historiographischen Urteilsfindung nicht ins anfechtbar Parteiliche abgleitet, muss daher nicht notwendigerweise dem Urteil der Befangenheit anheimfallen. Gerade sie kann Zugänge und Perspektiven eröffnen, die facherfernen Beobachtern ansonsten versperrt blieben, was in jüngster Zeit deutlich in den Blick geraten ist.¹⁶ Kirchengeschichte als empirisch-kritisch arbeitende Wissenschaft weiß sich den Quellen und ihrer zeitgenössischen Einordnung verpflichtet. Sie sind, als Zeugnisse eines Geschehens, seit der Aufklärung und vor allem seit dem 19. Jahrhundert der Ausgangspunkt der Historiographie, die sie aufzufinden, kritisch aufzubereiten, einzuordnen und auszuwerten hat.¹⁷ So gilt auch für die Fragen der Glaubensgeschichte des Christentums zumindest: „Die Quellen haben ein Vetorecht“¹⁸. Zwar legen die historischen Dokumente den Interpreten nicht auf eine bestimmte Interpretation fest, die zudem dem jeweiligen

Der Campo Santo Teutonico: Ort der Deutschen in Rom zwischen Risorgimento und Erstem Weltkrieg (1870–1918), im Druck; GREGOR KLAPCZYNSKI: *Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900*, Stuttgart 2013.

¹⁴ Dazu nochmals ganz deutlich: HANS R. SEELIGER: *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981, 32–34. HUBERT WOLF: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zur Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie“, in: W. Kinzig/u. a. (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 53–65, hier: 58.

¹⁵ Schon: THOMAS NIPPERDEY: „Kann Geschichte objektiv sein?“, in: T. Nipperdey (Hg.): *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays*, München 1986, 218–234, hier: 230. Vgl. auch: WOLF: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?“, 58.

¹⁶ Jüngst sehr deutlich: WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 330.

¹⁷ Hierzu kurz und rudimentär: GANZER: Art. „Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung“, Sp. 1. Überdeutlich: WOLF: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?“, 59: „Die Kirchengeschichte arbeitet strikt historisch-kritisch“.

¹⁸ REINHART KOSELLECK: „Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“, in: ders.: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main 1989, 176–207, hier: 206.

Zeitkontext Rechnung tragen muss, sie hindern aber nach den Worten Reinhart Kosellecks, „Aussagen zu machen, die wir nicht machen dürfen [...] verbotenen Deutungen zu wagen oder zuzulassen, die aufgrund eines Quellenbefundes schlichtweg als falsch oder als nicht zulässig durchschaut werden können“¹⁹.

Durch die empirische Anbindung an die Quellen tritt die Kirchengeschichte nicht automatisch aus dem Fächerkanon der Theologie; auf der anderen Seite muss sie sich nicht mit dem vorkonziliaren ancilla-Modell zufriedengeben,²⁰ das legitimierende Exempel aus der Geschichte für das kirchliche Lehramt liefert. Als genuinen Beitrag legt die Kirchengeschichte im Fächerkanon der Theologie gerade ihren Fokus auf die Historizität von Lebensverhältnissen, Ereignissen und Aussagen. „Die geschichtliche Argumentation ist deshalb grundlegend für jede Theologie“²¹. Dieses Potential einer kritischen Erinnerung²² mag an manchen Stellen die methodischen Möglichkeiten der Kirchengeschichte überfordern, bietet aber der ekklesiologischen, theologie- und dogmengeschichtlichen Forschung einzigartige Perspektiven an, wenn es etwa um aktuelle wissenschaftliche Diskurse geht.

Der Gegenstand: Das grundlegende und verpflichtend normgebende Christusereignis vollzog sich in einem konkret zeitlichen und räumlichen Rahmen. Es ist Ausgangspunkt der Kirche, uneingeschränkt verpflichtender Auftrag für das kirchliche Handeln und Zielpunkt christlichen Lebens. „Christlicher Glaube und Theologie gründen auf dem geschichtlich ein für allemal ergangenen Wort Gottes in seinem Handeln in der Geschichte“²³. Die von Gott gestiftete Kirche und die Heilige Schrift sind dabei wechselseitig aufeinander bezogen, denn die Bibel erhalten wir aus der Hand der Kirche. In diesem Zusammenhang forderte schon Augustinus eine ebenso wissenschaftlich fundierte wie kirchlich orientierte Hermeneutik der Schrift.²⁴ Das Werden und die Entwicklung von Kirche, Christentum und kirchlichem Leben konkretisierten sich im Lauf der Jahrhunderte in irdischen Dimensionen. Dadurch erst werden Kirche und Christentum quellenmäßig fassbar. Schon Augustinus entwickelte im Anschluss an die Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten 410 die Idee der unterschiedlichen *civitates*: *Civitas Dei* und *civitas terrena* haben ihre Urbilder in den beiden über-

¹⁹ Ebd.

²⁰ ANDREAS HOLZEM: „Geßlerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung“, in: *Theologische Quartalschrift* 173 (1993), 272–287, hier: 273. Ganz deutlich: SEELIGER: *Kirchengeschichte – Geschichtestheologie – Geschichtswissenschaft*, 231; MARIANO DELGADO: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 53–65, hier: 55.

²¹ SCHON: WALTER KASPER: *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 14.

²² JOHANN B. METZ: „Kleine Apologie des Erzählens“, in: *Concilium* 9 (1973), 334–341.

²³ KASPER: *Glaube und Geschichte*, 14.

²⁴ MICHAEL FIEDROWICZ: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Brsg./u. a. 2007, 171–172.

irdischen Staaten der Engel, die alle Guten bzw. alle Bösen erfassen.²⁵ In der *civitas Dei* finden sich sowohl alle konkreten Mitglieder der Kirche als auch die bereits Verstorbenen und die Heiligen des Alten und Neuen Bundes mit Christus. Die *civitas Dei* setzt Augustinus mit der *sancta catholica ecclesia* gleich. Damit ist die Kirche eigentlich der Zeit enthoben; insofern ihre Bürger aber als wandern- des Gottesvolk auf Erden pilgern, sind diese mit der *civitas terrena*, der eigent- lichen Gemeinschaft der Bösen, die nach der *cupiditas* und nicht nach *caritas* streben, verwoben. Daher können Bürger der *civitas terrena* bis in die höchsten Ämter der Kirche gelangen, wie Augustinus ausführt. Unbeschadet dieser Ver- mischung bleibt aber die Kirche *civitas Dei*, so wie auch die vielen Erdenstaaten nicht mit der *civitas terrena* identifiziert werden können, es sei denn, es ist ein heidnischer Götterstaat, wie das damalige pagane Rom. Insofern bekennt sich Augustinus in seiner Geschichtstheologie und mit ihm die Kirche ganz deutlich zu ihrer Geschichtlichkeit mit konkret irdischen Licht- und Schattenseiten. Die Gedankenwelt von Augustinus' *De civitate Dei* ist gerade für die Ekklesiologie des Vaticanums II fruchtbar gemacht worden.

Während die Offenbarung zusammen mit der antiken Philosophie, den Kir- chenvätern und kirchlichen Schriftstellern in ihren Aussagen über die Kirche den Gegenstand der systematischen Theologie, näherhin der Ekklesiologie bil- det, fängt die Geschichtsschreibung die historischen Konkretionen von Kirche, Christentum und kirchlichem Leben in ihrem Weg durch die Jahrhunderte ein. In dieser Hinsicht sind auch der Kirchenbegriff selbst, seine Entwicklung und seine theologische Ausformung ein – wenn auch nicht ausschließliches – histo- risches Phänomen und deshalb Gegenstand der kirchenhistorischen Forschung. An dieser geschichtlichen Erscheinungsform haben auch die Dogmen teil, so wie es Joseph Ratzinger plakativ formuliert: Es gibt „nicht nur eine Geschichte zum Dogma hin, sondern eine Geschichte des Dogmas selbst“²⁶, ohne dieses inhaltlich auflösen zu wollen. Andere hermeneutische Zugänge müssen dagegen unwill- kürlich in eine Aporie münden. Programmatische Formulierungen von einem theologischen Gehalt der Kirchengeschichte, etwa als Auslegungsgeschichte der Hl. Schrift oder als Fortwirken des Wortes Gottes, und ihr Selbstverständnis als Heilsgeschichte sind für Forschung und Darstellung „nicht operationalisierbar und daher hermeneutisch unfruchtbar“²⁷.

²⁵ Dazu ausführlich: CHRISTOPH HORN (Hg.): *Augustinus. De civitate Dei*, Berlin 1997.

²⁶ JOSEPH RATZINGER: *Das Problem der Dogmen-Geschichte in der Sicht der katholischen Theo- logen*, Köln-Opladen 1966, 28.

²⁷ ECKEHART STÖVE: „Kirchengeschichte und das Problem der historischen Relativität“, in: *Römische Quartalschrift* 80 (1985), 189–199, hier: 194. Zur Kritik vgl. auch: KLAUS SCHATZ: „Ist Kirchengeschichte Theologie?“, in: *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* (1980), 481–513, hier: 498–501. Vgl. auch: HOLZEM: „Geßlerhüte der Theorie?“, 273. Hubert Wolf redu- ziert die Diskussion über die Ausrichtung des Faches im Wesentlichen auf zwei Ansätze: WOLF: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?“, 55–58.

Der Aufgabenbereich des Kirchenhistorikers erschließt dagegen Kirche und kirchliches Leben als Identifikationsraum der christlichen Botschaft, worin auch das je eigene institutionelle Selbstverständnis und die Lehraussagen der Kirche eingeschlossen sind, aber weit mehr! Geschichte wird verstanden als chronologischer Raum für die jeweilige Bezeugung des Auftrags Jesu Christi, die sich gegenüber dem normativen Anfang zu verantworten hat. Dementsprechend hat es die Kirchengeschichte mit einer vielfältigen Wirkungs- und Identitätsgeschichte zu tun, die von den Urzeugnissen der Schrift angestoßen und hervorgerufen wurde.²⁸ Diese sind und bleiben die *norma normans non normata*! Eine so verstandene Kirchengeschichte ist in der Lage, den vielfältigen Reichtum christlicher Identität über zwei Jahrtausende aufzudecken und aufzuzeigen. Sie wird damit zu einer Geschichte der Bezeugung der christlichen Botschaft im Leben, Glauben, Hoffen, Denken sowie in epochen- und schichtenspezifischen Mentalitäten und Einstellungen, in Verkündigung und Diakonie. Dadurch bezieht sie auch und gerade politisch-religiöse sowie alltagsweltliche Institutionalisierungsprozesse, vielgestaltige und orts- wie zeitgebundene Identitätssuchen, soziale Identitätskonstruktionen und Abgrenzungsstrategien, Inkulturationsprozesse und Praktiken der Kultivierung wie Disziplinierung in ihre Arbeit ein, mit anderen Worten: Die Kirchenhistoriographie schaut auf die Bezeugung der unverfügbaren Botschaft Jesu Christi in den Konkretionen der Lehre, in Lebensformen, Frömmigkeitspraktiken, kulturellen Ausprägungen etc.²⁹ Sie fördert Lebens-, Handlungs- und Praxismodelle zutage, die evtl. bereits vergessen bzw. irrelevant geworden sind, und stellt sie in ihrem jeweiligen Zeitkontext dar.

Eine solche Perspektive kann den Vorteil aktueller gesellschaftspolitischer Relevanz mit sich bringen. Denn bereits vergessene Wege christlicher Identitätssuche und ihre Ergebnisse können für das Hier und Heute neue Möglichkeiten und kritisches Potential liefern. Denn angesichts des Wegbrechens des katholischen Milieus wird der Ruf nach einer identitätsstiftenden Kraft der Geschichte lauter. Dieses aktuelle Bedürfnis innerhalb des Katholizismus deckt sich gerade in den letzten Jahren auch mit allgemeinen Beobachtungen außerhalb dieser gesellschaftlichen Gruppe.³⁰ Identitätssuche und Identitätsdarstellungen betreffen sowohl das Individuum als auch das Kollektiv. Dabei ist die Identität eines Selbst stets eine gelebte, vollzogene und verantwortete Identität, die auch mit Diskontinuitäten, Brüchen, Lichtseiten und Fehlentwicklungen zu rechnen hat.³¹ Identität muss sich somit im ‚Medium‘ geschichtlicher Relevanz ereignen und darstellen.³² Eine narrative Vermittlung der Identität stellt daher die Durchgänge des Selbst

²⁸ Zuletzt ausführlich: WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 360–367.

²⁹ Ebd., 323–333.

³⁰ Darauf weist schon hin: HOLZEM: „Geßlerhüte der Theorie?“, 274.

³¹ Vgl. ausführlich: PAUL RICŒUR: *Das Selbst als ein anderer*, München 1996, 141–152.

³² WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 344.

durch die Wechselfälle einer Geschichte dar und soll auf diese Weise die Fragen beantworten, was bzw. wer man geworden ist und auch auf welche Weise. Identitätsgeschichten können daher nicht per se Legitimationsgeschichten sein. Mithin gehört auch das Aufzeigen von Diskontinuitäten, Kontingenzen, Brüchen und Scheitern, also die kaum reduzierbare Vielfalt von Handlungs- und Verhaltensphänomenen kirchlichen Lebens, in den Aufgabenbereich des Kirchenhistorikers. Zeugnisgeschichte ist dementsprechend eine mehr oder weniger überzeugende geschichtlich konkret gewordene Antwort auf den Anspruch der einen normgebenden Botschaft Jesu Christi. Als Wirkungsgeschichte spricht sie von lang-, mittel- oder kurzfristiger Fruchtbarkeit oder entsprechendem Versagen von spezifischen Bezeugungsmustern, -praktiken und -strukturen.³³

Die zeitgenössische Ausformung der Selbst-Identität von Kirche und Christentum ist als Nachfolge-Konsequenz zu verstehen. Was Kirche substantiell ist, beantwortet die systematische Theologie: Jesus Christus stiftete eine Einrichtung, die von dazu eingesetzten Amtsträgern mit rechtswirksam übertragenen Vollmachten geleitet wird. Das Zweite Vatikanische Konzil entfaltete erstmals in der Geschichte der Kirche eine lehramtliche Ekklesiologie und überwindet damit jede juristisch-hierarchologische Engführung. Die sakramentale Perspektive wird wiedergewonnen, differenziert und trinitätstheologisch vertieft. Dabei verstehen sich die Konzilsaussagen nicht als fundamentaltheologisch, unverbindlich, sondern als dogmatische Texte. Das Konzil verschiebt den Fokus der Frage nach der Kirche vom *Was-* auf das *Wer-*Sein der Glaubensgemeinschaft: In der *Congregatio fidelium*, dem Volk Gottes (LG VI f.), finden sich alle Gläubigen zusammen, so dass die Frage nach dem Selbstsein bzw. dem gemeinschaftlichen Selbstvollzugs dieser *Congregatio* mit größerer Relevanz aufbricht.³⁴ Kirche wird somit verstanden als Ikone der Trinität wie auch hier auf Erden als sichtbares gesellschaftliches Gefüge, das mit Mitteln wahrnehmbarer und gesellschaftlicher Art ausgerüstet ist (LG I). Als Wesensgestalt der Kirche wird der *communio*-Gedanke als grundlegender Strukturbegriff herausgestellt mit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit. Ferner spricht die Bischofsversammlung ganz klar von der Einheit und Unterschiedenheit von Heildienst und Weltdienst. Mit ihrer Betonung der Relationalität der Kirche und ihrer Sendung als Zeichen und Werkzeug für die Einheit und den Frieden in der Welt rückt die Versammlung auch die historisch-eschatologische Dimension des Kirchenbegriffs tiefer ins Bewusstsein. Damit bekennen sich die Konzilsväter deutlich zu einer Kirche, die eine Kirche in der Welt ist: „Solange aber die Kirche hier auf Erden in Pilgerschaft fern vom Herrn lebt (vgl. 2 Kor 5,6), weiß sie sich in der Fremde“ (LG I 6). Eine solche Perspektive öffnen ihr Horizonte für das ökumenische Gespräch sowie für einen Dialog mit den nicht-

³³ Ebd., 340.

³⁴ Ebd., 346.

christlichen Religionen und darüber hinaus mit der Wissenschaftswelt:³⁵ „Durch die Kraft des Evangeliums lässt er [i. e. der Herr] die Kirche allezeit sich verjüngen, erneuert sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam“.³⁶ Die Frage nach der geschichtlich konkretisierten Identität bedeutet daher, sich immer wieder neu dem verpflichten und verpflichtet wissen, womit man sich identifiziert und wozu man sich im christlichen Glauben und in der Botschaft vom Reich Gottes und der Auferstehung Jesu Christi bekennt. Mit anderen Worten geht es hier um die Verleiblichung der Frohen Botschaft durch die Gemeinschaft der Gläubigen und jeden einzelnen. Kirche ist nach dem Vaticanum mit Rückgriff auf den Sprachgebrauch der Schrift und der Kirchenväter ein Mysterium, das in Einheit aus Sichtbarem und Unsichtbarem, aus Erkennbarem und Verborgenen besteht (LG I 8; VII).

Kirche lebt als Versprechen der Nachfolge Christi und versteht sich als Bezeugungs-Gemeinschaft in den je konkreten Konditionen von Raum und Zeit. In dieser Perspektive suchte sie in der uns unverfügbaren Geschichte nach ihrer Identität in der Herausforderung zum authentischen Zeugnis. Damit ist bereits hier ein vielfältiges Spannungsfeld angesprochen, wobei uns hier der Antagonismus von unverfügbarem biblischem Auftrag und dem jeweiligen konkreten Einlösen dieser Botschaft in räumlichen und zeitlichen Dimensionen näher interessiert. Die Sendung zum Zeugnis, das Sich-in-Anspruch-nehmen-Lassen für das Zu-Bezeugende ist situativ gebunden in immer neuen Lebens- und Wirkungswelten. Damit kommen Wege und Abwege konkreter christlicher Identität in das Blickfeld, wenn man am normgebenden Kern der christlichen Botschaft Maß nimmt. Die Fragen der Kirchengeschichtsschreibung sind also nur vorläufig auf das ‚Was ist dort vorgefallen?‘ gerichtet, die zunächst quellenkritisch wahrheitsgemäß beantwortet werden müssen; viel mehr und weiterführender ist die Frage mit theologischer Relevanz zu beantworten: Was ist das gewesen? War das ein Zeugnis christlichen Glaubens, liegt fehlende Bezeugung vor oder muss man gar von Anti-Zeugnis reden?³⁷ Die Kirchenhistoriographie fragt demnach immer wieder nach der Mitte bzw. dem Kern der christlichen Botschaft in den geschichtlichen Konkretionen und vermag so die Spreu vom Weizen christlicher Identität zu scheiden.³⁸

³⁵ WALTER KASPER: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 36–42; SIEGFRIED WIEDERHOFER: *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz 1992; LEPPIN: „Auf der Grenze“.

³⁶ Lumen Gentium I 4 (zitiert nach: KARL RAHNER; HERBERT VORGRIMLER [Hg.]: *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Brsg. ¹⁰1975).

³⁷ Dazu: WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 342. Dazu auch: DELGADO: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten“, 59–63.

³⁸ Schon: SCHATZ: „Ist Kirchengeschichte Theologie?“, 508, 509, 511. HOLZEM: „Geßlerhüte der Theorie?“, 274.

Eine solche Sichtweise kirchenhistorischen Arbeitens erfüllt eine kritische Funktion, indem es sowohl das aktuelle wie das geschichtliche Selbstverständnis in seinen (quellenmäßig) konkret fassbaren Ausformungen hinterfragt. Die Kirchengeschichte holt damit die Aussagen des Vaticanums II ein: „Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (vgl. Hebr 7,26) [...], umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.“³⁹ Eine so verstandene Kirchenhistoriographie verfügt daher nicht nur über eine (für die Dogmatik) legitimierende Funktion oder zeigt ausschließlich Gelingen auf, sondern weist auch auf „echte Diskontinuitäten, kirchliche Fehlentwicklungen, Verdunklungen des Evangeliums und folgenschwere Versäumnisse“⁴⁰ hin. Sie kann auch herausarbeiten, was in der Geschichte auf der Strecke geblieben und wo die konkrete christliche Identität Antworten schuldig geblieben ist. Dadurch ergreift sie Partei für Übersehenes, Verdrängtes und Fehlgelenktes und weist auf prekäre Konstellationen und Strukturen hin, die zur Verdunklung des christlichen Zeugnisses führen konnten. In jedem Falle aber erhebt sie mahnend den Zeigefinger, wenn von der Identität des Christlichen als fertige Größe die Rede ist. Ein solch weitgestecktes Aufgabenfeld als Grundfrage kirchlicher Identität kann die Kirchengeschichte freilich nicht alleine leisten.⁴¹ Sie wird auch nicht allein entscheiden können, wann und wo die kirchliche Identitätsbalance gelungen oder verdunkelt wurde oder wo gar der Kern der unverfügbaren christlichen Botschaft zum Leuchten gebracht oder verdorben worden ist.

Damit ist Kirchenhistoriographie nachdrücklich in die Gegenwart und die Zukunft gerichtet, indem sie zur „gefährlichen Erinnerung“⁴² werden kann bzw. wird. Sie zeigt nicht nur die Vielfalt christlicher Zeugnissen in je unterschiedlichen Zeiträumen sowie regionalen und kulturellen Verortungen auf, sondern misst sie auch am Urzeugnis der Hl. Schrift als Normgeberin. Damit gehören zu ihrem Aufgabenbereich auch die gesellschaftlich-kulturellen Rezeptions-, Transformations- und Distanzierungsprozesse, auf die die Identität des Christlichen Einfluss genommen hat oder nicht.⁴³ Im Ganzen gesehen sind für die Kirchengeschichtsschreibung alle historischen Phänomene und Entwicklungen, in denen die Überlieferung der christlichen Botschaft eine Rolle spielt, relevant.⁴⁴

Und solche Phänomene können eine überraschend lange Lebensdauer haben und sind meist nicht in Epochenbegriffe einengbar. Das zeigt vor allem die Frömmigkeitgeschichte, die weit über die klassischen Epochengrenzen hinaus

³⁹ Lumen Gentium I 8.

⁴⁰ SCHATZ: „Ist Kirchengeschichte Theologie?“, 511.

⁴¹ Darauf weist zaghaft hin: WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 341.

⁴² Dazu nachdrücklich: METZ: „Kleine Apologie des Erzählens“, 334–341.

⁴³ Dazu: CHARLES TAYLOR: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009, 368–369.

⁴⁴ WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 335.

nachweisbare Wirkungen zeitigte. Aber auch in anderen Bereichen kirchlichen Lebens ist mit Kontinuitätslinien zu rechnen, die nicht nach hergebrachten Ordnungsrastern begriffen und dargestellt werden können. Ansonsten würde man fortwirkenden Phänomenen gegebenenfalls ihre ‚Fernwirkung‘ nehmen. Eine solche Perspektiverweiterung, verbunden mit komparativen Ansätzen im internationalen Bereich, ist daher hoch an der Zeit.⁴⁵

Der Kontext: Wie bereits angedeutet, lässt sich die so verstandene Kirchenhistoriographie in der theologischen Wissenschaftspraxis gewinnbringend ins Gespräch ziehen. Durch ihren Ansatz als Bezeugungsgeschichte steht sie in engem Diskurszusammenhang mit der Theologie und der kirchlichen Urteilsbildung.⁴⁶ Fruchtbar werden ihre Arbeitsergebnisse nur dann, wenn die Kirchengeschichte sich auf den gesamttheologischen Arbeitszusammenhang einlässt. Indem sie die Geschichte von Kirche und Christentum durchleuchtet, hält sie die Frage nach der spezifischen Konkretisierung von christlicher Identität offen und eröffnet durch das Aufzeigen von historischer Vielfalt von Bezeugungen zumindest Fragehorizonte.⁴⁷ Durch ihren Blick auf die konkrete Identität des Christlichen im Laufe der Jahrhunderte kann sie durch ihren Zugriff und ihre Methodik einen einzigartigen und unverzichtbaren Beitrag im gesamttheologischen Diskurs leisten. Sie ist nicht mehr auf die z.T. recht fragwürdige Rolle einer legitimierenden Dienstbotin verwiesen, die sich sogar die Fragestellungen vorlegen lassen wird. Eine solche Ausweitung der Perspektive bei gleichzeitigem strengem Einsatz der historisch-kritischen Methode ist nicht nur im aktuellen theologischen Diskurs nützlich, sie kann auch zu einem solchen anregen, indem sie aus ihren Forschungsergebnissen ganz neue Fragestellungen, Modelle, Lebensformen etc. kritisch ins Spiel bringt und zur Diskussion stellt. Werbick spricht bildhaft davon, dass die Kirchengeschichte in der Lage ist, gewissermaßen den Tisch der kirchlichen Tradition reicher zu decken und somit dafür Sorge zu tragen, dass verschüttete und verdrängte Optionen und Positionen neu wahrgenommen und in das theologische Gespräch einfließen können.⁴⁸ Das kann nicht nur verkrustete Perspektiven aufbrechen und einseitige und selektive Urteilsbildung auflockern, sondern auch längst vergessene Bezeugungsformen der christlichen Botschaft

⁴⁵ Gerade die französische Forschung zur Religionsgeschichte hat auf solche Perspektiverengung hingewiesen. Vgl. dazu schon: HOLZEM: „Geßlerhüte der Theorie“, 287. Zum komparativen Ansatz in der Kirchengeschichte jüngst: STEFAN SAMERSKI: „Einleitung“, in: S. Samerski (Hg.): *Wenzel. Protagonist der böhmischen Erinnerungskultur*, Paderborn u. a. 2018, 11–12.

⁴⁶ Zuletzt ausführlich dazu: WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 367–368.

⁴⁷ Ebd., 341. Vgl. auch: DELGADO: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten“, 57–58; ANDREAS HOLZEM: „Die Geschichte des ‚glaubten Gottes‘. Geschichte zwischen ‚Memoria‘ und ‚Historie““, in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 73–103, hier: 102.

⁴⁸ WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 331.

anbieten. Insofern kann die Kirchengeschichte im Ganzen der Theologie und der kirchlichen Öffentlichkeit eine konstruktiv-kritische Funktion einnehmen.⁴⁹

So kommen beispielsweise historische Zeugnisse und Zeugnisgestalten – positive wie negative – bei offiziellen Identitätsdarstellungspraktiken rasch aus dem Blick oder werden gar verdrängt.⁵⁰ So hat Johannes Paul II. mit Blick auf das Jubiläumsjahr 2000 um Vergebung gebeten und dabei die historische Dimension bewusst einbezogen: „Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit, die aus der Geschichte kommt“⁵¹. Dieses vom Papst eingeforderte kritische Potential der Geschichte kann durch die Kirchenhistoriographie zu einer kritischen Erinnerung beitragen, die jedoch per se keinen verpflichtenden Charakter hat,⁵² aber Zukunftsperspektiven bietet, die diskursivisch eingelöst werden können. Kirchen- und Christentumsgeschichte als Bezeugungsgeschichte der unverfügbaren Botschaft Jesu Christi zu verstehen, heißt dementsprechend, die Frage zu stellen, ob und in welcher Weise agierende Individuen und Gruppierungen, die sich auf christliche Motivation und Legitimation beriefen, sich in ihrem je spezifischen Kontext dem Geist und der Nachfolge Christi realiter geöffnet und die Identität des Christlichen in ihrer jeweiligen Lebenssituation zum Ausdruck gebracht haben.⁵³ Dabei sind methodisch die Kontextualität historischer Zeugnisse und ihre Ungleichzeitigkeit mit der Arbeit des Kirchenhistorikers nicht aus dem Blick zu verlieren, vor allem wenn es um den Analyse- und Interpretationshorizont solcher Zeugnisse geht.⁵⁴ Durch einen solchen Ansatz kann die Kirchenhistoriographie ihre (Selbst-)Marginalisierung innerhalb des theologischen Fächerkanons, vor allem gegenüber den systematischen Fächern, verlieren und „der Theologie ihr historisches Auge wiedergeben“⁵⁵. Ausgehend von der Geschichtlichkeit von Welt und Kirche kann sie zu einem vollgültigen und gleichberechtigten theologischen Erkenntnisort werden, der die anderen Disziplinen im Diskurs bereichert.

Wie bereits angedeutet wurde, kann Kirchenhistoriographie heute kaum mehr isoliert monodisziplinär verstanden werden. Seit etlichen Jahrzehnten zeigt sich diese erfreuliche Entwicklung gerade bei der Konzeption von Sammelbänden, so dass ursprünglich genuin kirchenhistorische Thematiken heute von einem inter-

⁴⁹ Mit großem Gewicht auf die kritische Funktion: WOLF: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?“, 58–64.

⁵⁰ Das erkannte besonders eindringlich Johannes Paul II. mit Blick auf das Hl. Jahr 2000 an, in dessen Vorfeld er öffentlich um Vergebung bat. Dazu auch: WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 334.

⁵¹ Johannes Paul II.: *Ansprache vom 1. September 1999*. Zitiert nach: *L'Osservatore Romano* 2.9.1999.

⁵² Darauf weist hin: WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 333.

⁵³ Ebd., 333–334.

⁵⁴ Darauf weist deutlich hin: HOLZEM: „Geßlerhüte der Theorie?“, 280–281.

⁵⁵ WOLF: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?“, 65.

nationalen und interdisziplinär arbeitenden Forscherteam angegangen werden.⁵⁶ Wenn auch der individuelle Kirchenhistoriker qua Ausbildung zumeist nur über das Instrumentarium eines einzelnen Fachbereichs verfügt, so steht doch selbst ihm als Autor eine methodische Vielfalt von wissenschaftlicher Literatur zur Verfügung, die es nutzbar zu machen gilt. Außerdem hat sich seit einiger Zeit in der Katholizismusforschung herauskristallisiert, dass es unumgänglich ist, Theoriewürfe mit geringerer Reichweite als bislang, angewandt als deskriptive und analytische Interpretamente, zu verwenden und damit auf universalistische oder auch nur ausgeweitete Wertungsprämissen zu verzichten.⁵⁷ Das setzt zunächst ganz grundsätzlich ein breites Nachdenken über den eigenen methodischen Ansatz voraus und führt dann geradezu zwangsläufig zu einer Intensivierung der theoretischen Reflexion.

Zur eben angesprochenen Perspektiverweiterung gehört auch der Blickwinkel der Ökumene. Versteht sich der Kirchenhistoriker auf der Suche nach der jeweiligen christlichen Identität, nach Zeugnissen der christlichen Botschaft in der Geschichte, so kann eine solche Suche „kein allein katholisches Phänomen“⁵⁸ sein. Seit einiger Zeit wird vor allem von evangelischen Kirchenhistorikern die Ausweitung ihres Materialobjekts als Christentumsgeschichte gefordert.⁵⁹ Die Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen einer solchen Herangehensweise ist noch nicht abgeschlossen; sie zeigt aber schon jetzt die deutliche Gefahr auf, dass Kirchengeschichte in den Typus einer christlichen Religionsgeschichte⁶⁰ abgleiten kann oder gar in eine Religionsgeschichte des Christentums, was zu einer Verdünnung ihrer theologischen Valenz führen kann, so dass auch ihr diskursiver Part innerhalb des theologischen Fächerkanons ausgehöhlt wird. Dennoch: Für die Kirchengeschichtsschreibung – gleich welcher konfessionellen Bindung innerhalb des akademischen Betriebs – wird eine ökumenische Perspektive unerlässlich sein;⁶¹ sie wird schon seit Jahren zumindest komparativ bei Handbüchern und Überblickswerken fraglos praktiziert und gilt darüber hinaus sogar als Qualitätsmaßstab.⁶² Sie hat sich in der Wissenschaftspraxis längst bewährt und ist

⁵⁶ Darauf weist deutlich hin: STEFAN SAMERSKI (Hg.): *Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*, Köln u. a. 2007, 5–8; ders.: „Einleitung“, in: S. Samerski (Hg.): *Wenzel. Protagonist der böhmischen Erinnerungskultur*, Paderborn u. a. 2018, 11–12.

⁵⁷ HOLZEM: „Geßlerhüte der Theorie?“, 286.

⁵⁸ Ebd., 274. Dazu auch jüngst deutlich: WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 375.

⁵⁹ Den Anstoß dazu gab Kurt Nowak, der in der evangelischen Theologie bisher breit diskutiert wurde: NOWAK: *Das Christentum*; ders.: *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär*.

⁶⁰ So die Forderung von: KLAUS FITSCHEN: „Wissen, wie es war. Verstehen, wie es ist“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 66–78, hier: 78.

⁶¹ Ganz deutlich: LEPPIN: „Auf der Grenze“, 108.

⁶² JEAN-MARIE MAYEUR (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion - Politik - Kultur*, Freiburg i. Brsg. 2003–2005. Im Vorwort zum ersten Band der deutschsprachigen Ausgabe heißt es: „Sie [die Autoren] schreiben fern jeglicher konfessionellen Voreingenommenheit

bei einem Blick auf geschichtlich bezeugte Identitäten der christlichen Botschaft eine geradezu notwendige Folge.

Über den theologischen Rahmen hinaus hat die Kirchengeschichte eine große Nähe zur Profangeschichtsschreibung, deren Methodik sie voll und ganz teilt. Sie verfolgt aber einen anderen inhaltlichen Ansatz, der oben kurz beschrieben wurde. Entsprechend ist der sehr plakativen Aussage von Klaus Fitschen Recht zu geben: „Besonders ist nicht die Methode der Kirchengeschichte, sondern ihr Gegenstand, der die Etablierung einer besonderen Disziplin der Geschichtswissenschaft rechtfertigt, da Kirche und Christentum historische Größen sind und behaupten können, ihre Identität aus einem historischen Bezug zu gewinnen“⁶³.

Verwendete Literatur

- BRANDMÜLLER, Walter (Hg.): *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte*. 4 Bde., St. Ottilien 1991–1999.
- CONZEMIUS, Victor: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische‘ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung“, in: *Theologische Quartalschrift* 155 (1975), 187–194.
- DELGADO, Mariano: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 53–65.
- FIEDROWICZ, Michael: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Brsg./u. a. 2007.
- FITSCHEN, Klaus: „Wissen, wie es war. Verstehen, wie es ist“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 66–78.
- GANZER, Klaus: Art. „Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung“, in: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche* (VI), Sp. 1–3.
- HOLZEM, Andreas: „Geßlerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung“, in: *Theologische Quartalschrift* 173 (1993), 272–287.
- HOLZEM, Andreas: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘. Geschichte zwischen ‚Memoria‘ und ‚Historie‘“, in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 73–103.
- HORN, Christoph (Hg.): *Augustinus. De civitate Dei*, Berlin 1997.
- ISERLOH, Erwin: „Was ist Kirchengeschichte?“, in: R. Kottje (Hg.): *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie*, Trier 1970, 10–32.

oder apologetischen Absicht“ (S. VI); WALTER BRANDMÜLLER (Hg.): *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte*, 4 Bde., St. Ottilien 1991–1999.

⁶³ FITSCHEN: „Wissen, wie es war“, 75.

- JEDIN, Hubert (Hg.): *Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 1*, Freiburg i. Brsg. u. a. 1999.
- Johannes Paul II.: *Ansprache vom 1. September 1999*. Zitiert nach: *L'Osservatore Romano* 2.9.1999.
- KASPER, Walter: *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.
- KASPER, Walter: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.
- KLAPCZYNSKI, Gregor: *Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900*. Heinrich Schrörs - Albert Ehrhard - Joseph Schnitzer, Stuttgart 2013.
- KOSELLECK, Reinhart: „Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“, in: R. Koselleck (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, München 1977, 17–46.
- LE NAIN DE TILLEMONT, Louis-Sébastien: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, Bd. 1*, Paris ²1707.
- LEPPIN, Volker: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum: Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 105–114.
- MARKSCHIES, Christoph: „Kirchengeschichte theologisch. Einige vorläufige Bemerkungen“, in: I. U. Dalferth (Hg.): *Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen*, Leipzig 2006, 47–75.
- MARKSCHIES, Christoph: „Kirchengeschichte. Oder: Warum es ein Vergnügen ist, zwischen den Stühlen zu sitzen“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 115–137.
- MAYEUR, Jean-Marie (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion - Politik - Kultur*, Freiburg i. Brsg. 2003–2005.
- METZ, Johann B.: „Kleine Apologie des Erzählens“, in: *Concilium* 9 (1973), 334–341.
- NIPPERDEY, Thomas: „Kann Geschichte objektiv sein?“, in: T. Nipperdey (Hg.): *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays*, München 1986, 218–234.
- NOWAK, Kurt: *Das Christentum. Geschichte, Glaube, Ethik*, München ²2001.
- NOWAK, Kurt: *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär*, Stuttgart 2002.
- QUIRINUS [Ignaz von Döllinger]: *Römische Briefe vom Conzil*, München 1870.
- RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert (Hg.): *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Brsg. ¹⁰1975.
- RANKE, Leopold v.: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1518*, Leipzig ²1874.
- RATZINGER, Joseph: *Das Problem der Dogmen-Geschichte in der Sicht der katholischen Theologen*, Köln/Opladen 1966.
- RICŒUR, Paul: *Das Selbst als ein anderer*, München 1996.
- SAMERSKI, Stefan (Hg.): *Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*, Köln u. a. 2007.
- SAMERSKI, Stefan: „Einleitung“, in: S. Samerski (Hg.): *Wenzel. Protagonist der böhmischen Erinnerungskultur*, Paderborn u. a. 2018, 11–12.

- SAMERSKI, Stefan: „Franz Xaver Seppelt in Rom. Papsthistoriographie zwischen Modernismusstreit und Vaticanum II“, in: S. Heid/K.-J. Hummel (Hg.): *Päpstlichkeit und Patriotismus. Der Campo Santo Teutonico: Ort der Deutschen in Rom zwischen Risorgimento und Erstem Weltkrieg (1870–1918)*, im Druck.
- SCHATZ, Klaus: „Ist Kirchengeschichte Theologie?“, in: *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* (1980), 481–513.
- SEELIGER, Hans R.: *Kirchengeschichte – Geschichtestheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981.
- STÖVE, Eckehart: „Kirchengeschichte und das Problem der historischen Relativität“, in: *Römische Quartalschrift* 80 (1985), 189–199.
- TAYLOR, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009.
- WERBICK, Jürgen: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg. 2015.
- WIEDERHOFER, Siegfried: *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz 1992.
- WOLF, Hubert: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zur Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie“, in: W. Kinzig, u. a. (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 53–65.
- WOLF, Hubert: „Es ging auch anders. Johannes Paul II. sagte: ‚Die Kirche fürchtet die Wahrheit nicht.‘ Tut sie es doch?“, in: *Süddeutsche Zeitung* 187 (14./15.08.2012).

Thomas Marschler

Dogmatik als Wissenschaft

1. Dogmatik als Teildisziplin wissenschaftlicher Theologie

Dogmatik, so könnte man aus katholischer Perspektive definieren, ist diejenige Teildisziplin innerhalb der systematischen Theologie, welche die Inhalte des christlichen Offenbarungsglaubens in ihrer Gesamtheit unter Anerkennung ihrer normativen kirchlichen Bezeugung wissenschaftlich reflektiert. Eine solche Bestimmung ist nur auf dem Hintergrund der historischen Entwicklung zu verstehen, welche die Theologie als Wissenschaft durchlaufen hat (1.1). Ihre wissenschaftliche Methodik ist wiederum unter Hinweis auf entscheidende innerdisziplinäre Entwicklungen näher zu qualifizieren (1.2).

1.1 Die Entstehung des Faches Dogmatik in der historischen Ausdifferenzierung der Theologie

Theologie als universitäre Wissenschaft ist seit ihren Anfängen im 13. Jahrhundert¹ die unter einem bestimmten Methodenideal, in einem institutionalisierten Rahmen² und von einer professionellen, durch formale Qualifikationen ausgezeichneten Berufsgruppe³ betriebene Reflexion auf die im Raum der Kirche überlieferte christliche Lehre. Dabei integriert sie die seit der Patristik lebendige, in durchaus systematischer, aber noch nicht wissenschaftstheoretisch normierter Form anzutreffende rationale Erörterung der christlichen Lehrinhalte⁴. Als akademische Disziplin war die Theologie von Beginn an vom Anliegen geprägt, die Inhalte dieses Glaubens, soweit dies möglich ist, für das menschliche Verstehen zu eröffnen, indem sie ihren Gehalt im Rekurs auf die relevanten Quellen (die in einem lebendigen Traditionsprozess von der Kirche durch ihre authentischen Lehrorgane ausgelegte Heilige Schrift) möglichst präzise erläutert, ihr Verhält-

¹ Vgl. MARIE-DOMINIQUE CHENU: *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, Ostfildern 2008.

² Vgl. PETER WALTER: „Universität und Theologie im Mittelalter“, in: H. Hoping (Hg.): *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i. Brsg 2007, 18–32.

³ Vgl. JEAN LECLERCQ: „L'idéal du théologien au Moyen âge“, in: *RScRel* 21 (1947), 121–148; IAN P. WEI: „The Self-Image of the Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries“, in: *JEH* 46/3 (1995), 398–431.

⁴ Vgl. HENRI D. SAFFREY: „Les débuts de la théologie comme science (III^e–VI^e siècles)“, in: *RSPHTh* 80/2 (1996), 201–220.

nis zu philosophischem Wissen klärt, die Einzelaussagen in ihrer systematischen Vernetzung darstellt und Erkenntnisfortschritt durch rational legitimierte Verfahren anstrebt. Insofern ist wissenschaftliche Theologie als Ganze ursprünglich „systematische Theologie“ (auch wenn dieser Begriff relativ jungen Datums ist⁵), der „Prozeß des intellectus fidei in der Auslegungsgeschichte des christlichen Glaubens“⁶. Neben der Reflexion der Inhalte des Glaubensbekenntnisses im engeren Sinn umfasst die wissenschaftliche Theologie, wie bereits ihre mittelalterlichen Gesamtdarstellungen (Sentenzenwerke und -kommentare, Summen) belegen, auch die Erörterung einer offenbarungsunabhängigen Beweisbarkeit der Existenz Gottes, des christlichen Offenbarungsanspruchs, der diese Offenbarung konstituierenden und bezeugenden Instanzen und des Wesens des Glaubensaktes sowie das Nachdenken über den mit dem Glauben verbundenen bzw. aus ihm resultierenden sittlichen Anspruch. Eine förmliche Ausdifferenzierung des theologischen Gesamtprojekts in spezialisierte Teilfächer begann erst in der nachtridentinischen Zeit⁷ und stand in Verbindung mit der zunehmenden Komplexität und methodologischen Verselbstständigung der theologischen Einzeldiskurse, die sich zuerst in der literarischen Produktion bemerkbar gemacht hatte. Sie bestimmte dann auch die didaktische Darbietung der Inhalte und fand schließlich seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Umschreibung von Zuständigkeitsbereichen des Arbeitens im Gesamt einer theologischen Fakultät (d. h. in Lehrstuhlbezeichnungen) ihren Niederschlag⁸. Der zuerst vollzogenen Abspaltung der „moralischen“⁹ und „polemischen / apologetischen / fundamentalen“¹⁰ Theologie korrespondierte seit dem 18. Jahrhundert die Verselbstständigung weiterer theologischer Teilfächer aus dem exegetischen, historischen und prak-

⁵ WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973: Suhrkamp, 406, weist auf den Ursprung in der protestantischen Literatur hin: „Der Begriff der systematischen Theologie ist im 17. Jahrhundert im Gefolge der Einführung des Systembegriffs in die Theologie [...] als Bezeichnung für die »scholastische« oder »akademische« oder auch »akroamatisch« genannte Theologie aufgekommen. Bei J. F. Buddeus 1727 gilt dieser Sprachgebrauch schon als geläufig.“

⁶ MAX SECKLER: „Theologie als Glaubenswissenschaft“, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4, Freiburg i. Brsg 1988, 180–241, hier: 189.

⁷ Vgl. PETER HÜNERMANN: „Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen“, in: H. Wolf (Hg.): *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, 377–394; HUBERT FILSER: *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, Münster 2000, 425–429.

⁸ Vgl. ebd. 662–667.

⁹ Vgl. JOHANN THEINER: *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.

¹⁰ Vgl. FRANZ-JOSEF NIEMANN: „Zur Frühgeschichte des Begriffs »Fundamentaltheologie«“, in: *MThZ* 46 (1995), 247–260; GUIDO VERGAUWEN: „Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie“, in: U. Altermatt (Hg.): *Moderne als Problem des Katholizismus*, Regensburg 1995, 103–156.

tischen Bereich, die erst im 20. Jahrhundert zu ihrem vorläufigen Endpunkt gelangte und zur Zusammensetzung heutiger theologischer Fakultäten aus etwa zwölf eigenständigen Disziplinen (zuzüglich der Philosophie) führte. Zum eigenen Problem wurde angesichts dieser Ausdifferenzierung die Frage nach der Einheit der Theologie, die vor allem im 19. Jahrhundert in Methodentraktaten unter dem Titel der „theologischen Enzyklopädie“ behandelt wurde¹¹. Sie verschmolz im 20. Jahrhundert mit der schon im Mittelalter wurzelnden¹², in nachtridentinischer Zeit eigenständig entfalteten „dogmatischen Prinzipienlehre“, die heute in großer Nähe zum fundamentaltheologischen Traktat der theologischen Erkenntnislehre steht.

(2) Die Fachbezeichnung „Dogmatik“, die seit Mitte des 17. Jahrhunderts in Lehrbuchtiteln anklingt und sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Name für die primär „theoretische“ Reflexion der Glaubenslehre durchgesetzt hat¹³, verweist auf die „Dogmen“, also jene Lehrsätze, durch welche das ordentliche oder außerordentliche Lehramt der Kirche den Inhalt der zu glaubenden Offenbarungsinhalte bestimmt und gegen als häretisch qualifizierte Positionen abgegrenzt hat. Dadurch wird eine Nähe des Begriffs zur „positiven“ Theologie erkennbar, die schon im 16. Jahrhundert von der „spekulativen“ Theologie unterschieden wurde und die möglichst exakte, den Schuldiskussionen entzogene Darbietung der Glaubenslehre aus Schrift und Tradition bezeichnet¹⁴. Positive Theologie trat in der frühen Neuzeit als Reaktion auf die durch den Humanismus erarbeiteten philologischen und hermeneutischen Standards, die im Zeitalter des Buchdrucks rasant angewachsene Menge verfügbarer Quellen, den durch die Reformation bedingten Legitimationsdruck auf den Gebieten der Schrift- und Väterexegese und als Konsequenz des Willens zur Korrektur dialektischer Einseitigkeiten der spätmittelalterlichen Scholastik zunehmend in den Vordergrund¹⁵. Während sie im 17. Jahrhundert zunächst die weiterhin primär spekulativ ausgerichtete katho-

¹¹ Vgl. PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 18–24. Ausführlicher zur theologiegeschichtlichen Einordnung: LEONHARD HELL: *Entstehung und Entfaltung der theologischen Enzyklopädie*, Mainz 1999.

¹² Vgl. ALBERT LANG: *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg i. Brsg 1964; JOHANNES BEUMER: *Die theologische Methode*, Freiburg i. Brsg 1972, 74–89; ULRICH KÖPF: *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974; BRUNO NIEDERBACHER; GERHARD LEIBOLD (Hg.): *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare*, Münster 2006.

¹³ Vgl. FILSER: *Dogma, Dogmen, Dogmatik*, 628–661.

¹⁴ Vgl. YVES M.-J. CONGAR: Art. „Théologie“, in: *DThC* 15 1946, 341–502, hier: 432. Diese Zuordnung bestätigt sich in der seit Ende des 17. Jh.s in Buchtiteln gängigen Bezeichnung der Theologie als „scholastico-dogmatica“.

¹⁵ Vgl. PETER WALTER: „Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin“, in: W. Kasper/E. Schockenhoff/P. Walter (Hg.): *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre: Festschrift für Bischof Walter Kasper*, Mainz 1993, 50–68.

lische Scholastik anreicherte und ergänzte¹⁶, wurde sie nach deren Zerfall ab Mitte des 18. Jahrhunderts weithin bestimmend, bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts, das im Gefolge des Deutschen Idealismus und der Romantik einen Aufschwung systematischen Denkens in der Theologie einleitete, unter dem Titel „Dogmatik“ eine neue Synthese zwischen positiven und spekulativen Anteilen gesucht wurde. So konnte Johann Sebastian Drey in seiner 1819 erschienenen theologischen Enzyklopädie „Symbolik“ (die positive Darstellung der Gehalte des kirchlichen Bekenntnisses) und „Scholastik“ (deren spekulative Weiterentwicklung) als für sich allein einseitige Behandlungen der christlichen Lehre klassifizieren, die in der „Dogmatik“ ihre angemessene Synthese finden¹⁷.

1.2 Die Verbindung von „positiver“ und „spekulativer“ Methode

Diese grundsätzliche Zweidimensionalität ihrer Methode prägt die dogmatische Theologie bis heute, auch wenn in der inneren Ausgestaltung der exegetisch-historischen bzw. spekulativ-systematischen Arbeitsschritte und hinsichtlich ihrer Verhältnisbestimmung vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil deutliche Veränderungen zu erkennen sind.

1.2.1 Die Entwicklung des positiv-theologischen Zugangs zum Dogma in der Neuzeit

Im positiven Teil der Dogmatik stellte die erste markante Veränderung die Entwicklung einer expliziten katholischen Dogmengeschichtsschreibung dar, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf die protestantischen Entwürfe aufkam, deren kritischer Stoßrichtung gegenüber dem Anspruch überzeitlicher kirchlicher Lehrfestlegungen sie durch die umgekehrte Tendenz zur Legitimation des katholischen Dogmas entgegenzutreten suchte¹⁸. Im 20. Jahrhundert erhielt sie parallel zur Anerkennung der historisch-kritischen Exegese im katholischen Raum zunehmend eine gegenüber dogmatischen Vorgaben methodisch eigenständige Ausgestaltung. Sie wurde aber mit Ausnahme der patristischen Teile nicht

¹⁶ Im 17. Jahrhundert finden wir bereits theologische Entwürfe, die zwar strukturell im Rahmen der scholastischen Traktatgestaltung verbleiben, aber ihre Argumente in größeren Teilen (Ruiz de Montoya) oder fast komplett (Petavius, Thomassin) aus den Väterquellen beziehen. Vgl. LEO KARRER: *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius*, München 1970; MICHAEL HOFMANN: *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung in der theologischen Werk Denis Petau's*, Bern/Frankfurt am Main/München 1976.

¹⁷ Vgl. JOHANN S. DREY: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819, § 262–263 (S. 174f.).

¹⁸ Vgl. LEO SCHEFFCZYK: „Katholische Dogmengeschichtserforschung. Tendenzen – Versuche – Resultate“, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hg.): *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 119–147.

(wie im protestantischen Bereich) als Teil der Kirchengeschichte verstanden, sondern blieb der Dogmatik zugeordnet. Dennoch veränderte sich die Stellung exegetischer und historischer Aussagen innerhalb der dogmatischen Traktate spürbar¹⁹. Während in der neuscholastischen Dogmatik die durch Orientierung an der kirchlichen Lehre (als *norma proxima* der Offenbarungserkenntnis) geformte systematische These am Anfang stand, für die anschließend Belege aus Schrift und Tradition beigebracht wurden, versucht die neuere Dogmatik meistens, zunächst die Genese der Lehraussagen im Ausgang von den Vorgaben der Schrift und ihrer Rezeption in der Tradition darzustellen und dabei die Ergebnisse der kritischen exegetischen bzw. historischen Forschung in ihrer Eigenständigkeit zu respektieren. Das Zweite Vaticanum hat mit seinem Vorschlag für eine dogmatische Methodologie in OT 16 diese Umakzentuierung ausdrücklich anerkannt. Damit treten die kontingenten Faktoren des historischen Entfaltungsweges deutlicher hervor; Differenzen zwischen dem biblischen Ursprungszeugnis und der unter dem Einfluss späterer Fragestellungen bzw. veränderter Verständniskontexte vorgenommenen dogmatischen Determination werden anerkannt. Innerhalb des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der Dogmatik verlieren damit die Glaubensartikel bzw. Dogmen den Charakter von bloß zu rezipierenden und begrifflich zu erklärenden Sätzen, auf deren Basis systematisches Weiterdenken bruchlos möglich ist. Die Grenze zwischen positiver und spekulativer Dogmatik wird undeutlicher, sofern sich bereits mit dem exegetisch-historischen Blick auf die Dogmen die Frage nach der Sachgemäßheit ihrer Formulierung verbindet, ja sofern „heilsgeschichtliche“ Dogmatik gar nichts anderes mehr als „konsequente Exegese“²⁰ sein will. Die *pars positiva* der Dogmatik wird so bereits zur hermeneutischen Aufgabe. Rahners Votum, durch die positive und spekulative Methode nicht einfachhin „zwei Teile“ der Dogmatik konstituiert zu sehen, sondern die beiden Zugriffe auf die Artikulation der Offenbarungswahrheit in ihrer inneren Verschränkung und gegenseitigen Befruchtung zu begreifen²¹, dokumentiert diese Veränderung. Es ist allerdings fraglich, ob die in nachkonziliaren katholischen Lehrbüchern der Dogmatik üblich gewordene dreischrittige Gliederung („biblische Grundlegung – dogmengeschichtliche Entfaltung – systematische Reflexion“) diesem Anliegen in jedem Fall gerecht zu werden vermag. Nicht selten entsteht der Eindruck, als bestünde die Dogmatik in weiten Teilen nur noch aus

¹⁹ Vgl. THOMAS MARSCHLER: „Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017, 145–168.

²⁰ WALTER KASPER: „Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung“, in: ders.: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*, Freiburg i. Brsg 2007, 645–664, hier 650.

²¹ Vgl. KARL RAHNER: Art. „Dogmatik (I)“, in: *LThK*² 3, Freiburg i. Brsg 1959, 446–454, hier 449. Vgl. ähnlich WALTER KASPER: *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967, 85f.

– mehr oder weniger gründlich erarbeiteten – Zusammenfassungen exegetischer und historischer Forschungen, die der Systematiker als rezeptive Fleißarbeit zu absolvieren hat²² und deren innere Bedeutung für die getrennt davon entfalteten systematischen Reflexionen häufig nicht recht verdeutlicht werden kann. Die Dogmatik wird gut beraten sein, sich zukünftig stärker von diesem Schematismus zu lösen, der für die Neujustierung der eigenen Methode nach dem Ende der Neuscholastik gewiss seine Berechtigung hatte. Ihre Darstellungen sollten den Charakter einer primär systematisch geordneten, synthetischen Darstellung der Lehrstücke zurückgewinnen, deren Struktur selbstverständlich bereits Ergebnis der Berücksichtigung von Erkenntnissen der historisch-kritisch arbeitenden Disziplinen sein muss und die innerhalb eines solchen Zugriffs beständig die Begründung und Problematisierung der eigenen Thesen im Dialog mit Exegese und Dogmen- bzw. Theologiegeschichte suchen wird²³.

1.2.2 Von der Konklusionswissenschaft zur Dogmenhermeneutik

Noch deutlicher stellen sich die Veränderungen auf der systematischen Ebene der dogmatischen Reflexion dar.

(1) Wissenschaftliche Theologie hat sich seit ihrem Beginn in der mittelalterlichen Scholastik primär als Konklusionswissenschaft im Ausgang von Propositionen verstanden, die dem Bekenntnis der Kirche entnommen sind und deren durch die *fides theologica* abgesicherte Gewissheit vorauszusetzen ist. In das wissenschaftstheoretische System der Zweiten Analytiken des Aristoteles²⁴ hat Thomas von Aquin²⁵ diesen Ansatz dadurch eingepasst, dass er die geoffenbarten, vom Theologen selbst nicht evident begründbaren Basissätze als Anteilnahme an der *scientia Dei et beatorum*, also einer höheren Wissenschaft, qualifiziert hat, zu der sich die Theologie als *scientia subalternata* verhält wie beispielsweise eine Ingenieurwissenschaft gegenüber der Physik. Diese Wissenschaftsauffassung hat in der Übertragung auf die Theologie unverkennbare Stärken. Sie vermag

²² Vgl. auch PETER HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube - Überlieferung - Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 278f. Bezeichnend sind die Vorbemerkungen bei GISBERT GRESHAKE: *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014, 27f.

²³ Aus jüngerer Zeit kann Pannenberg's „Systematische Theologie“ wohl als mustergültige Umsetzung dieses Anliegens gelten.

²⁴ Vgl. ENRICO BERTI: *Aristotle on Science. The Posterior Analytics*, Padua 1981.

²⁵ Vgl. CONGAR: Art. „Théologie“, 378–392; MARTIN GRABMANN: *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium de trinitate im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt*, Fribourg 1948; JEAN-PIERRE TORRELL: „Le savoir théologique chez saint Thomas“, in: *RThom* 96 (1996), 355–396. Weitere Lit. zur theologischen Wissenschaftslehre bei Thomas nennt JOHANNES STÖHR: „Theologie, Glaube, Kirche. Zu den Grundlagen ihrer Verhältnissbestimmung“, in: G. Kraus (Hg.): *Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft*, Frankfurt 1998, 53–74, hier 59, Anm. 25.

erstens die Eigenständigkeit der Theologie (vor allem gegenüber der Philosophie) dadurch zu begründen, dass sie deren Gegenstand auf die geoffenbarten und für die natürliche Vernunft unzugänglichen Wahrheiten über Gott und sein Handeln eingrenzt. Insofern der Theologie ihr Formalobjekt durch einen privilegierten Erkenntniszugang eröffnet ist, scheint zudem ihre Superiorität gegenüber der Philosophie abgesichert zu sein. Zweitens kann mit der Annahme, dass Glaubensaussagen in epistemischer Hinsicht nicht menschliche Qualifizierungen von Ereignissen oder Erfahrungen (also historische Aussagen), sondern in der Wortoffenbarung und ihrer Bezeugung vermittelte Anteilnahme am Wissen Gottes sind, die grundsätzliche Wissenschaftsfähigkeit ihrer Prinzipien verteidigt werden. Da nach Aristoteles das Singuläre prinzipiell nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann, muss eine unter aristotelischen Vorgaben entfaltete Theologie darauf abzielen, das geschichtlich Individuelle als Medium der Offenbarung universaler, zeitloser Wahrheiten anzusehen, weil andernfalls nur die Entfaltung der Disziplin in einer wissenschaftstheoretisch defizienten Gestalt möglich wäre²⁶. Die auf die Infallibilität der Prinzipien konzentrierte topische Begründung der Theologie bei Melchior Cano baut weiterhin auf dieser Grundlage auf²⁷. Eine dritte, aus wissenschaftstheoretischer Sicht besonders hervorzuhebende Stärke des thomanischen Theologiebegriffs liegt in der Betonung des Systemgedankens im Ausgang von klar definierbaren Prinzipien. Noch Kant sieht in einem „dogmatischen Verfahren“ dieser Art das Charakteristikum jeder Wissenschaft²⁸, und auch in Versuchen einer Betrachtung dogmatischer Arbeit im Licht moderner Wissenschaftstheorie ist es relativ problemlos rezipierbar²⁹. Obgleich bei Thomas und den mittelalterlichen Scholastikern in der Durchführung der Theologie der Charakter der Konklusionswissenschaft faktisch weniger deutlich zum Ausdruck kommt, als die Prinzipienlehre erwarten lässt³⁰, und dieses Moment erst unter dem Einfluss des neuzeitlichen Systemgedankens stärker in den Vordergrund getreten ist, kann man mit Max Seckler die vom aristotelischen Wissenschaftskonzept in seiner thomanischen Rezeption her entworfene Theologie insgesamt

²⁶ Der Einwand war schon in der Scholastik bekannt und wurde vor allem von Nominalisten vorgetragen; vgl. JOHANNES STÖHR: *Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ (1569–1638)*, Münster 1967, 105f.

²⁷ Vgl. HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre*, 169f. „Durch diesen Wissenschaftsbegriff bleibt die dogmatische Theologie – in ihren beiden Gestalten, der positiven und der spekulativen Theologie – eine ungeschichtliche Wissenschaft, obwohl die Loci geschichtliche Instanzen der Glaubensbezeugung sind“ (ebd. 175).

²⁸ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXXV: „Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend sein), sondern dem Dogmatismus [...]“.

²⁹ Vgl. ANTON GRABNER-HAIDER: *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, München 1974, 165.

³⁰ Darauf weist zutreffend WOLFHART PANNENBERG: *Systematische Theologie, Bd. 1*, Göttingen 1988, 32, hin.

als „Modell der glaubenswissenschaftlichen Rekonstruktion der *scientia Dei* zum Zweck der doktrinalen Repräsentanz des Systems der Offenbarung“³¹ bezeichnen. In der Weise, wie es zuletzt in der Neuscholastik vorgetragen wurde, ist Ziel des Modells die Analyse der dogmatischen Glaubensaussagen und ihrer Begriffe, die Verteidigung der dogmatischen Zentraltermini gegenüber abweichenden Begriffsbestimmungen in konkurrierenden philosophischen Systemen, die Erläuterung der dogmatischen Inhalte durch Analogien aus dem Bereich der natürlichen Erkenntnis unter Beachtung ihrer Grenzen³², der Aufweis der Vereinbarkeit unterschiedlicher Glaubensaussagen miteinander (im Sinn des *nexus mysteriorum* bzw. der *analogia fidei*), vor allem aber die Ableitung neuer Erkenntnisse aus den unmittelbar geoffenbarten Sätzen³³, die auch unter Einbeziehung von rein philosophischen Prämissen erfolgen kann. Durch sie soll der einschlussweise Inhalt der Prinzipien möglichst umfassend explizit gemacht und so der *intellectus fidei* vervollkommen werden. Da die im Rahmen der „Ex-Struktur“ (A. Diemer) des aristotelischen Konzepts gewonnenen Konklusionen zwar formal von der korrekten Anwendung syllogistischer Verfahren abhängen, in materialer Hinsicht aber an die ursprünglichen Glaubensprämissen gebunden bleiben, beansprucht dieses Vorgehen den Charakter echter Glaubens-Wissenschaft, nicht aber den (apriorischen oder aposteriorischen) Beweis der geoffenbarten Basissätze³⁴. Eine nicht unerhebliche Dynamik entfaltet es dadurch, dass auch die aus der Kombination von Glaubenssätzen mit philosophischen Wahrheiten gewonnenen Schlussfolgerungen in nachtridentinischer Zeit als Inhalt der Offenbarung selbst betrachtet werden konnten, sofern sie von der Kirche als solche rezipiert werden, und dass Nähe und Distanz einer theologischen Aussage zu den unbestrittenen ersten Offenbarungswahrheiten, Gewissheit oder Verlässlichkeit der Ableitung sowie die Weise der kirchlichen Stellungnahme zu einzelnen Propositionen eine differenzierte Abstufung theologischer Gewissheitsgrade³⁵ und die Unterscheidung von

³¹ SECKLER: „Theologie als Glaubenswissenschaft“, 203.

³² Vgl. PAUL WYSER: *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg/Leipzig 1938, 177: „Die erste Stufe dieser ‚manifestatio‘ ist die [...] analytische Verdeutlichung der Glaubensanalogien, welche nicht etwa darin besteht, den Glaubensinhalt völlig zu begreifen, sondern durch Ausscheidung jener Begriffselemente, die der übernatürlichen Bedeutung der dogmatischen Formel widersprechen, die positive Ähnlichkeit zwischen natürlicher und übernatürlicher Seinsordnung klarzulegen.“

³³ „In der Tat ist nach aristotelisch-thomistischer Auffassung das eigentlich wissenschaftliche Erkennen im engeren Sinne des Wortes ein apodiktisches, das heißt ein mit evidenter Gewißheit ableitendes Verfahren aus erstgegebenen Vorerkenntnissen. Der Wissenschaftscharakter der Theologie hängt demzufolge in erster Linie vom theologischen Beweisverfahren ab, das die in den Glaubenswahrheiten verborgenen Einsichten aufdeckt“ (ebd., 12).

³⁴ Vgl. Thomas von Aquin, S. th. I, 8 c.: „haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum.“

³⁵ Vgl. JOHN CAHILL: *The Development of the Theological Censures After the Council of Trent (1563–1709)*, Fribourg 1955.

Fundamental- oder Folgerungswahrheiten in einer „Hierarchie der Wahrheiten“ erlauben.

(2) Allerdings sind mit dem beschriebenen Theologieverständnis auch Probleme verbunden, welche die neuscholastische Systematik seit Mitte des 20. Jahrhunderts in eine Krise führten, die in erstaunlicher Geschwindigkeit ihren fast vollständigen Niedergang zur Folge hatte. Mitverantwortlich dafür waren Faktoren, die teilweise schon in den Jahrhunderten zuvor hervorgetreten waren, aber durch die exklusive kirchliche Förderung des erneuerten scholastischen Paradigmas ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorübergehend nicht zur Geltung kommen konnten.

(a) Das Systemideal der Neuscholastik mit seiner strengen Orientierung an den zahlreicher werdenden kirchlichen Lehrformulierungen und seiner Verpflichtung auf philosophische Prämissen, die seit Beginn der Moderne zunehmend umstritten waren, ließ die katholische Dogmatik als eine weitgehend erstarrte Form der Glaubensreflexion erscheinen, deren spekulatives Potential erschöpft war. Während die dogmengeschichtliche Arbeit lebendig und innovativ blieb, verlagerte sich die systematische Diskussion zunehmend in Detailfragen bzw. Bereiche, die nicht zum innersten Kern der Offenbarungswahrheiten gehören (wie die Mariologie). Auf breiter Front setzte sich die Überzeugung durch, „dass es für die katholische Theologie eine Frage des ‚Überlebens‘ ist, aus dem Gefängnis der neuscholastischen Schultheologie auszubrechen“³⁶.

(b) Bereits erwähnt wurden die durch Exegese und Dogmengeschichte bedingten Zweifel, ob die Lehrformulierungen der Kirche in jedem Fall als unmittelbarster, einziger oder bester Ausgangspunkt für die Reflexion der Offenbarungsinhalte gelten können oder nicht eines beständigen Rückbezugs auf die biblischen Ursprungszeugnisse und die historischen Kontexte, in denen sie formuliert wurden, bedürfen, um angemessen verstehbar zu bleiben. Häufig verband sich damit eine noch grundsätzlichere Kritik an der Prämisse, dass die Offenbarung als solche eine in abstrakten Sätzen erfassbare Lehre darstellt, die es in der Dogmatik möglichst umfassend darzustellen und zu ergründen gilt. „So wurde weder der theologische Eigenwert der Geschichte erkannt, in der das Heil erst seine volle Konkretion gewinnt (ohne die es sich zu einer bloßen Idee verflüchtigte), noch auch die besondere Problematik erfaßt, die in der Verbindung der Heilswahrheit mit der Faktizität des Geschichtlichen angelegt ist.“³⁷ An die Stelle des „instruktionstheoretischen“ Offenbarungsverständnisses trat die These, dass Offenbarung angemessener als sich in geschichtlichen Ereignissen entfaltendes (personales) Kommunikationsgeschehen zu deuten ist, das auf die Bezeugung in propositionalen Glaubensaussagen (in einer „Lehre“) zwar nicht verzichten kann,

³⁶ KASPER: „Dogmatik als Wissenschaft“, 647.

³⁷ LEO SCHEFCZYK: *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, 171.

aber ursprünglich von ihr verschieden und folglich nicht auf sie zu reduzieren ist. Daraus folgt, dass sich die Dogmatik stärker als im scholastischen Verständnis als Reflexion von Kontingentem, näherhin Historisch-Einmaligem, versteht. In wissenschaftstheoretischer Hinsicht rückt sie damit in die Nähe der modernen „Geisteswissenschaften“³⁸ und muss das Problem bewältigen, wie in und aus der Geschichte notwendige Wahrheit und universaler Sinn erkannt werden können.

(c) Wenn Gott in seiner Selbstmitteilung die Menschen nicht in erster Linie informieren, sondern mit sich verbinden will, kann auch primäres Ziel der Dogmatik nicht die Ergründung Gottes „in sich“ mit jener Selbstzwecklichkeit sein, die der Theorie eigentlich zukommt, sondern nur ein Nachdenken über Gott, sofern er Erlöser und Ziel des menschlichen Lebens ist und als solcher von uns erstrebt und geliebt werden soll³⁹. So wird der praktische Charakter der Dogmatik wieder deutlicher betont, welcher aus der franziskanischen Tradition auch in der theologischen Wissenschaftslehre der Scholastik stets (wenigstens in sekundärer Form) anerkannt wurde und bis in das Denken Luthers hinein nachwirkte: Theologie ist Einweisung in den von Gott eröffneten Heilsweg mit Hilfe vertieften Verstehens⁴⁰. Da der Mensch allerdings nur erstreben kann, was er erkennt, verlieren bei dieser Schwerpunktsetzung die kognitiven Inhalte sowohl im Glauben wie in seiner Reflexion keineswegs ihre Relevanz.

(d) In einer Dogmatik, die auf Gott blickt, sofern er das Heil des Menschen als Einbeziehung in sein geschichtlich entfaltetes Selbstmitteilungsgeschehen schafft, rückt die Frage nach dem Menschen als möglichem und tatsächlichem Adressaten dieser Zuwendung verstärkt in das Zentrum der Reflexion. Dies geschieht besonders deutlich in transzendentaltheologischen Ansätzen, die eine anthro-

³⁸ HANS U. V. BALTHASAR: „Die Einheit der theologischen Wissenschaften“, in: ders.: *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln 1969, 43–68, hier: 48, meint: „Fehlt die Analogie der Geisteswissenschaften, so dürfte ein »Dialog« zwischen Naturwissenschaften und Theologie sinnlos und unmöglich sein: das Menschlich-Einmalige bildet eine Brücke zum Verstehen des Biblisch-Christlich-Einmaligen.“ Auf das Problem wird noch zurückzukommen sein.

³⁹ Vgl. CONGAR: Art. „Théologie“, 392–397, 402f.; GERHARD LEIBOLD: „Theologie als Wissenschaft“, in: R. Langthaler (Hg.): *Theologie als Wissenschaft. Ein Linzer Symposium*, Frankfurt 2000, 39–50 (mit Verweis auf Scotus). Man könnte auch an den mittelalterlichen Dominikanertheologen Durandus a S. Porciano († 1334) erinnern, der als Objekt der Theologie die „verdienstlichen Akte“ des Menschen (d. h. sein heilsrelevantes Handeln) und Gott „als Erlöser“ (und nicht „sub ratione absoluta“), der diese Akte ermöglicht, definierte; vgl. Durandus a S. Porciano, 1 Sent., Prol. q. 5 (ed. Paris 1550, fol. 7va–9b).

⁴⁰ Man sollte von hier aus nicht zu schnell den Bogen zu modernen praxisorientierten Konzeptionen der Theologie schlagen, in denen eher universale Solidarität und Hoffnung im Kontext einer Theorie kommunikativen Handelns auf der Basis der eschatologischen Behauptung Gottes sowie daraus resultierende gesellschaftskritische oder -verändernde Praxis (H. Peukert), nicht aber die unmittelbar auf Gott gerichtete Praxis der *caritas theologica* im Vordergrund stehen.

pologische Grundlegung aller theologischen Aussagen fordern, sofern diese nur als Antworten auf die Frage des Menschen nach sich selbst überhaupt verstehbar werden und im menschlichen Selbstverständnis die Möglichkeitsbedingungen göttlicher Selbstmitteilung aufzuweisen sind.

(e) Das Streben nach transzendental-anthropologischer Fundierung dogmatischer Aussagen ist als Konkretisierung der noch basaleren Forderung nach ihrer Eröffnung für das Verstehen unter den gegenwärtig anerkannten Bedingungen menschlichen Selbst- und Weltverständnisses anzusehen. Dafür wird die analytische, erläuternde und konklutorische Entfaltung, wie sie die Tradition in den Vordergrund stellte, allein nicht mehr für ausreichend gehalten. Gefordert wird eine Transformation in aktuelle Denkformen hinein, die vor allem durch sich verändernde philosophische Paradigmen definiert sind, aber auch neue natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisbedingungen widerspiegeln. Die der neuzeitlichen Dogmatik aufgegebenen „Ermöglichung rationaler Kommunikabilität des Glaubens“⁴¹ nicht nur in den Binnenraum der Kirche, sondern in die wissenschaftliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein scheint in erheblichem Umfang von der Fähigkeit des dogmatischen Theologen zum Vollzug solcher Übersetzungsprozesse abzuhängen. Allerdings zeigt der Blick in die Vergangenheit, dass dieses Unterfangen mühsam ist. Schon der Niedergang der frühneuzeitlichen Scholastik ab Mitte des 18. Jahrhunderts war maßgeblich durch die Krise des Aristotelismus und das Aufkommen neuer Philosophien geprägt. Viele von ihnen – von Descartes über Kant und den Deutschen Idealismus – haben in katholischen Dogmatikentwürfen des 18. und 19. Jahrhunderts ihre Spuren hinterlassen⁴², ohne aber längerfristig und auf breiter Front zur Grundlage der Glaubensreflexion zu werden. Der rasche Wechsel sich widersprechender Systeme, aber auch die enge Verbindung vieler kirchlicher Lehraussagen und ihrer traditionellen dogmatischen Auslegungen mit Prämissen vormoderner Philosophieentwürfe haben die Rezeptionsversuche erschwert und vielfach in Konflikte mit den kirchlichen Autoritäten geführt. Die Neuscholastik war der Versuch, die Theologie von den Einflüssen moderner Konzepte zu reinigen und durch die Bindung an eine normierte „Philosophie der Vorzeit“ (viel stärker als noch in der

⁴¹ HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre*, 284.

⁴² Vgl. beispielhaft PHILIPP SCHÄFER: *Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer*, Göttingen 1971; ders.: *Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit*, München 1974; ADAM SEIGFRIED: „Die Dogmatik im 18. Jahrhundert unter dem Einfluß von Aufklärung und Jansenismus“, in: E. Kovács (Hg.): *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, München/Wien 1979, 241–265; KARL ESCHWEILER: *Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22*, hg. von Thomas Marschler, Münster 2010.

frühen Neuzeit zugespitzt auf den Schulthomismus) zu konsolidieren⁴³. Das Ende der neuscholastischen Epoche stellte die Dogmatik erneut vor die Notwendigkeit, über die geeigneten philosophischen Grundlagen für ihre Arbeit nachzudenken, soweit sie auf den Verlust ihres Leitparadigmas nicht bloß (wie schon in der Aufklärungszeit) durch ein Ausweichen ins Historisch-Positive oder Eklektische antworten wollte. Der Blick auf die Gegenwartsdogmatik zeigt neben den weiterhin bestehenden aristotelischen Orientierungen zahlreiche Einflüsse transzendentaler, phänomenologischer, handlungstheoretischer und dialogisch-personaler Entwürfe, aber auch neuer Metaphysikkonzeptionen und sprachanalytischen Denkens⁴⁴. Da die Gegenwartsphilosophien und erst recht andere, ggf. im Sinn moderner *loci alieni* in die dogmatische Reflexion einzubeziehende „universale Sichtweisen und Gestalten der Wirklichkeit, in denen menschliches Leben spielt“⁴⁵, schon in sich nur selten zur Ausbildung einer konsistenten Systematik tendieren, vermögen sie auch Gesamtdarstellungen der Dogmatik kaum noch umfassend zu prägen bzw. zur Bildung theologischer Schulen im traditionellen Sinn beizutragen. So bleibt es meist bei einer auf einzelne theologische Inhalte oder Bereiche begrenzten Rezeption, die zugleich die Pluralisierung der katholischen Dogmatik bis hin zum Eindruck einer kaum noch synthetisierbaren Zersplitterung vorangetrieben hat.

(f) Als Kennzeichnung, welche die Vielfalt moderner Artikulationsversuche der Glaubenslehre, wenn auch sehr formal, zu umgreifen vermag, wird häufig die „hermeneutische“ Ausrichtung der Dogmatik herangezogen⁴⁶. Wenn man Hermeneutik als Anleitung versteht, Texte unter Berücksichtigung ihrer historischen Differenz zum heutigen Leser für diesen zu erschließen, wird damit zunächst die schon angesprochene Notwendigkeit unterstrichen, bei der exakten Auslegung eines Dogmas die geschichtlichen Umstände seiner Formulierung zu berücksichtigen. Je stärker ein dogmatischer Ansatz darüber hinaus das Anliegen verfolgt, die „Horizontverschmelzung“ des überlieferten Glaubens mit einem als gültig anerkannten wissenschaftlichen bzw. anthropologischen Selbstverständnis der Gegenwart zu vollziehen⁴⁷, desto mehr wird er bereit sein, im Zuge solcher „Denkformtransformationen“ den Offenbarungsinhalt auch in Abweichung vom Wortlaut der dogmatischen Tradition zu explizieren. Allerdings handelt es sich

⁴³ DETLEF PEITZ: *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870)*, Bonn 2006.

⁴⁴ Vgl. die Übersichten in THOMAS MARSCHLER; THOMAS SCHÄRTL: *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014.

⁴⁵ HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre*, 225.

⁴⁶ Vgl. KASPER: „Dogmatik als Wissenschaft“, 650–655, mit der Kapitelüberschrift: „Dogmatik als Hermeneutik“ (von Kasper anschließend problematisiert).

⁴⁷ Vgl. das klare Plädoyer für eine hermeneutisch ausgerichtete Dogmatik bei OTTO H. PESCH: *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, Ostfildern 2008, 187: „Das Endergebnis solider systematischer Theologie ist jedenfalls immer dies, das gegenwärtige Denken und

bei dieser Art von Dogmenhermeneutik nicht bloß um „eine pastoraltheologische Ausweitung der Dogmatik“⁴⁸, sondern um die Veränderung ihrer Basissätze, denn die Überführung in eine veränderte Denkform berührt in der Regel den Gehalt eines Dogmas noch stärker als die Modifizierung seiner sprachlichen Form. In der Auseinandersetzung über den legitimen Umfang „übersetzender“ Dogmenhermeneutik hat sich innerhalb der katholischen Theologie ein Nebeneinander von eher „orthodoxen“ und „liberalen“ Ansätzen der Dogmatik etabliert, wie es im 19. Jahrhundert nur im Protestantismus bekannt war. Während jene sich oft dem Vorwurf ausgesetzt sehen, geschichtliche Veränderungen der Verstehensbedingungen auszublenden und sich dem notwendigen Transformationsvorgang zu verweigern, müssen diese den Verdacht entkräften, dass die Orientierung am Kriterium einer für den Interpreten relevanten Existenzerschließung den Inhalt des Bekenntnisses zu sehr von der Frage abhängig macht, die der Rezipient an ihn stellt, und vom Lebensbezug, den er zu ihm aufzubauen vermag⁴⁹. Einwände gegen eine primär hermeneutisch ausgerichtete Theologie können aber nicht nur im Namen kirchlicher Orthodoxie, sondern auch formaler Wissenschaftstheorie formuliert werden. Wenn das christliche Zeugnis (wie jeder andere „Text“) letztlich eine unbegrenzbare Fülle von Interpretationen hervorruft, unter denen Wahrheit nicht auszumachen ist, sondern nur je neuer „Sinn“ für den Interpreten, der die Begegnung mit dem Text als freien Selbstvollzug begreift, stellt sich die Frage, ob es eine eigene „Wissenschaft von Gott“ überzeugend begründet⁵⁰. Postmoderne Hermeneutiken, nach denen menschliche Welterkenntnis die gemeinschaftliche Sprachverhaftetheit niemals zu transzendieren vermag⁵¹, haben diese Problematik nochmals verschärft. Fest steht, dass ein hermeneutisches Verfahren, welches Glaubensaussagen ganz in ihrer Funktion für den Glaubenden (oder für die Ge-

– nicht: seine »Trends«, wohl aber – seine soliden Einsichten zu einer neuen Verarbeitung der biblischen Botschaft und zu einem neuen Sprechversuch in denkendem Glauben in Anspruch zu nehmen.“ Vgl. auch ebd. 252–270.

⁴⁸ GRABNER-HAIDER: *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, 165.

⁴⁹ Das hermeneutische Programm Bultmanns zielt besonders deutlich in diese Richtung; vgl. RUDOLF BULTMANN: „Das Problem der Hermeneutik“, in: ders.: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1952, 211–235.

⁵⁰ Vgl. JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg 2010, 203–207. Die scharfe Zurückweisung des wissenschaftlichen Anspruchs der Theologie bei MATTHIAS GATZEMEIER: *Theologie als Wissenschaft?, 2 Bde.*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, beruht vor allem auf dem Vorwurf, dass sie ihre Grundbegriffe (vor allem „Gott“) nicht hinreichend verstehbar zu explizieren vermöge. Er richtet sich aber sowohl gegen die traditionellen wie die modernen, hermeneutisch geprägten Varianten des Faches.

⁵¹ Vgl. die mit Bezug auf Rorty und Vattimo erarbeitete Charakterisierung bei JEAN GRON-DIN: *Hermeneutik*, Göttingen 2009, 114–123, und die kritischen Bemerkungen, 129ff.

sellschaft⁵²) aufgehen ließe und dabei die Objektivität des Ausgesagten vernachlässigte, theologische Sätze ihres Sachgehalts berauben und sie letztlich auf untheologische Aussagen über diejenigen, die sie formulieren, reduzierbar machen würde. Es müsste zudem einen radikalen Bruch mit dem historisch etablierten Selbstverständnis der Dogmatik riskieren, für das die Qualifikation der eigenen Aussagen als „propositionale Wahrheitsansprüche über Gott und die geschaffene Welt“⁵³ selbstverständlich war. Es ist vorwiegend diese Art reduktionistischer Hermeneutik, gegen die eine an den Methoden der analytischen Philosophie ausgerichtete Glaubensreflexion in jüngster Zeit scharfe Anfragen gerichtet hat⁵⁴. In ihnen wird daran erinnert, dass die Suche nach dem „Sinn“ theologischer Sätze immer nur in Verbindung mit der Frage nach der „Wahrheit“ des darin Ausgedrückten (d. h. außersprachlicher, externer Sachverhalte) legitim ist und sie niemals ersetzen kann. Neu ist dieses Anliegen nicht. Walter Kasper schrieb schon vor 40 Jahren mit Blick auf die aktuellen Selbstdefinitionen seines Faches: „Das eigentliche Problem der Dogmatik ist [...] nicht das in der hermeneutischen Dogmatik verhandelte Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, von Tradition und Situation, sondern die Frage, wie wir nach Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud in intellektueller und wissenschaftlicher Redlichkeit von Gott sprechen können.“⁵⁵ Diese Aussage bleibt in ihrem Kern gültig und aktuell, zumal die Liste der Religionskritiker länger geworden ist. Um die mit theologischer Rede über Gott verbundenen metaphysischen und epistemologischen Verpflichtungen zu klären, bietet sich in der Gegenwart (auch) die analytische Philosophie als Gesprächspartnerin an. Die Diskussion um das angemessene philosophische Paradigma für die theologische Systematik, mit der schwierige Grundsatzprobleme (etwa die Leistungsfähigkeit der theoretischen

⁵² Vgl. PHILIP CLAYTON: *Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*, Paderborn 1992, 181: „Wenngleich eine angemessene Analyse religiöse Überzeugungen in einer Vielzahl von Kontexten (emotiven, sozialen, ethischen) auf die Probe stellt, sollte dies niemals auf Kosten ihres primären Inhalts geschehen. Eine Theorie der Religion, die diese Überzeugungen auf Produkte oder Begleiterscheinungen einer in erster Linie soziologischen Realität reduziert, wird der *fides quae*-Komponente des religiösen Glaubens nicht gerecht.“

⁵³ Ebd. 201.

⁵⁴ Vgl. etwa BENEDIKT P. GÖCKE: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, in: *HK 71/1* (2017), 33–36. Ausführlicher und unter Einbeziehung der aktuellen wissenschaftstheoretischen Debatten: THOMAS SCHÄRTL: „Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017, 13–42. Die Spannung zwischen „hermeneutischen“ und „analytischen“ Methoden bei der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie prägt schon den 1974 publizierten Entwurf von GRABNER-HAIDER: *Theorie der Theologie als Wissenschaft* (vgl. sein Schlusswort 210–214).

⁵⁵ KASPER: „Dogmatik als Wissenschaft“, 656.

Vernunft in der Religionsphilosophie oder die Möglichkeit von Metaphysik „nach Kant“ betreffend) verbunden sind, scheint damit neu an Fahrt zu gewinnen⁵⁶.

(3) Die materiale Einteilung der Dogmatik ist im Vergleich mit den starken Umwälzungen in der Methode bemerkenswert konstant geblieben. Leitend ist weiterhin die Einteilung in „Traktate“, die in ihrer Ausdifferenzierung den zentralen Themen des Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses zugeordnet werden können und an seiner trinitarisch-christologischen Zentrierung Maß nehmen müssen. Insofern haben sie jeweils das Ganze des christlichen Glaubens aus verschiedenen Perspektiven im Blick. Unter den neuen Elementen verdient vor allem die eigenständige Entfaltung eines Traktats „Theologische Anthropologie“ Erwähnung, der zuweilen als Synthese der Aussagen über den Menschen aus allen Bereichen der Dogmatik ausgestaltet wird und vor allem in stark transzendental-hermeneutisch ausgerichteten Entwürfen eine Schlüsselstellung zugewiesen bekommt⁵⁷.

2. Die Dogmatik im Kanon der Gesamttheologie

Noch im 19. und frühen 20. Jahrhundert war es unbestritten, die Dogmatik als „die theologische Wissenschaft mit Vorzug“⁵⁸ zu bezeichnen, da in ihr das

⁵⁶ Als lehramtliches Leitwort kann die Aussage von Johannes Paul II.: *Enzyklika Fides et ratio*, Bonn 1998, n. 66, angesehen werden: „Die spekulative dogmatische Theologie setzt daher implizit eine auf die objektive Wahrheit gegründete Philosophie vom Menschen, von der Welt und, radikaler, vom Sein voraus.“ Vgl. auch n. 95: „Das Wort Gottes wendet sich nicht an ein einziges Volk oder an eine bestimmte Epoche. In gleicher Weise formulieren die dogmatischen Aussagen, auch wenn sie bisweilen unter dem Einfluß der Kultur der Zeit stehen, in der sie definiert werden, eine feststehende und endgültige Wahrheit. Es erhebt sich also die Frage, wie sich die Absolutheit und Universalität der Wahrheit mit der unvermeidlichen Abhängigkeit der sie wiedergebenden Formeln von Geschichte und Kultur versöhnen läßt. Wie ich vorhin sagte, sind die Ansichten des Historizismus unvertretbar. Hingegen ist die Anwendung einer Hermeneutik, die für den metaphysischen Anspruch offen ist, in der Lage zu zeigen, wie sich von den historischen Umständen und Zufällen her, unter denen die Texte herangereift sind, der Übergang zu der von ihnen zum Ausdruck gebrachten Wahrheit vollzieht, die diese Abhängigkeiten hinter sich läßt.“

⁵⁷ Vgl. exemplarisch THOMAS PRÖPPER: *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg 2011.

⁵⁸ Vgl. JOHANN B. HEINRICH: „Dogmatik“, in: Wetzler und Welte (Hg.): *Kirchenlexikon* 3, Freiburg ²1884, 1886–1903, hier: 1889. Ähnlich MATTHIAS J. SCHEEBEN: *Handbuch der katholischen Dogmatik*, hg. von Grabmann, Freiburg ²1958 (1873–1875), n. 2 (S. 3): Die „dogmatische Theologie“ ist „eigentlich die Theologie schlechthin, wie man denn auch im Mittelalter stets nur von einer theologischen Wissenschaft, nicht von verschiedenen theologischen Disziplinen sprach. Wenn man aber durch das Attribut ‚dogmatisch‘ die dogmatische Theologie andern Formen oder Zweigen der Theologie gegenüberstellen will: dann können unter letzteren nicht andere selbstständige, mit der Dogmatik koordinierte theologische

wissenschaftliche Anliegen der Theologie als Ganzer in deutlichster Weise zur Durchführung kommt. Diese Vorrangstellung ist in der Gegenwart zunehmend in Frage gestellt worden⁵⁹. Grund dafür ist zunächst die bereits erwähnte Ausdifferenzierung der theologischen Einzelfächer, aber auch die Einsicht, dass nur in dieser Vielfalt für sich begrenzter wissenschaftlicher Perspektiven Theologie „zur rational verantworteten Gestalt gläubigen Selbstverständnisses in der Welt“⁶⁰ werden kann. Bereits die Verselbstständigung der Moral- und Fundamentaltheologie hat die Dogmatik auch innerhalb der systematischen Theologie zu einem partikulären Fach gemacht, das nicht beanspruchen kann, alle Aspekte des *intellectus fidei* abzudecken. Mit dem *hermeneutic turn* innerhalb der Dogmatik ist zum einen die Verwiesenheit auf die methodisch eigenständig gewonnenen Erkenntnisse der Exegese und Dogmengeschichte anerkannt worden, die dadurch nicht mehr im Verdacht stehen, bloße Hilfswissenschaften der Dogmatik zu sein. Zum anderen sieht sich die Dogmatik mehr als früher auf die Integration fundamentaltheologischer Diskurse verwiesen, sofern eine „reine“ Materialdogmatik ohne das Bemühen um rationalen Ausweis des Vorgetragenen immer weniger Überzeugungskraft entfaltet. Aber auch Veränderungen des modernen Wissenschaftsbetriebs haben die Vorrangstellung der Dogmatik zweifelhaft werden lassen. Für die Erfüllung heutiger universitärer Leistungskriterien (Projektorientierung, Drittmittelakquise, Lehrqualität, Zahl betreuter Promotionen etc.) sind die traditionellen Gewichtungen innerhalb der Fakultäten nur noch von nachgeordneter Bedeutung. Das Fach Dogmatik trifft hier sogar auf besondere Schwierigkeiten, sofern es durch sein stark in den Innenraum der Glaubensgemeinschaft verweisendes systematisch-spekulatives Interesse weniger anschlussfähig für interdisziplinäres Arbeiten zu sein scheint als andere theologische Disziplinen. Trotz alledem wird man die starke Präsenz der Dogmatik im theologischen Vollstudiengang, in dem es als Einzelfach neben der Philosophie den größten Stundenumfang beansprucht, weiterhin als begründet ansehen dürfen. „Auf sie laufen in gewisser Weise alle theologischen Fächer hin, sofern sie Material zur wissenschaftlichen Erfassung der Glaubensinhalte liefern, oder sie leiten sich von ihr her, sofern sie die aus den Glaubensinhalten resultierenden Folgen wissenschaftlich bedenken.“⁶¹ Wie kein anderes Teilfach steht die Dogmatik dafür, dass Theologie tatsächlich „Wissenschaft von Gott“ in seiner Selbstmitteilung an den Menschen ist und nicht bloß „Wissenschaft vom Christentum“ und seinen unterschiedlichen

Wissenschaften, sondern nur Hilfswissenschaften oder Abzweigungen der dogmatischen Theologie als der Haupt- und Stammwissenschaft verstanden werden, und eine Verken-
nung dieses organischen Verhältnisses kann nur von den nachteiligsten Folgen sein.“

⁵⁹ Vgl. jüngst BENEDIKT KRANEMANN: „Wer bildet das Zentrum?“, in: *HK* 71/4 (2017), 20–22.

⁶⁰ HÜNERMANN: *Dogmatische Prinzipienlehre*, 204.

⁶¹ WOLFGANG BEINERT: *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Regensburg 1985, 54.

Ausdrucksformen in Vergangenheit und Gegenwart. Der Wahrheitsanspruch des Christentums ist untrennbar mit seiner „Lehre“ verbunden und kann nur von ihr her wissenschaftlich erfasst und beurteilt werden. Theologie ohne Dogmatik (im Verbund mit den übrigen systematischen Disziplinen) würde darum ihre innere Mitte und Einheit einbüßen und hätte der Reduzierung auf eine Kulturwissenschaft wenig entgegenzusetzen.

3. Aktuelle Herausforderungen für die Dogmatik als Glaubenswissenschaft

3.1 *Die Bindung an das kirchliche Glaubensbekenntnis als wissenschaftstheoretisches Problem dogmatischer Theologie*

(1) Dass die Stellung der Theologie vor allem an staatlichen Universitäten massiven Anfragen ausgesetzt ist, stellt kein neues Phänomen dar. Diese Debatte begleitet – in wechselnder Intensität – theologisches Arbeiten mittlerweile ein ganzes Jahrhundert lang. Der katholische Systematiker Karl Eschweiler beginnt sein 1926 erschienenes Werk zur neueren Geschichte der theologischen Erkenntnislehre mit dem Hinweis auf Umfragen an Universitäten nach dem Ende des Ersten Weltkriegs darüber, „ob die theologischen Fakultäten abgeschafft oder beibehalten werden sollten“, und vermutet, dass das seinerzeit zugunsten der Theologie ausgefallene Ergebnis möglicherweise anders gelautet hätte, „wenn spezieller gefragt worden wäre, ob die alten konfessionellen Fakultäten nicht durch eine ‚religionswissenschaftliche‘ Fakultät ersetzt werden sollten“⁶². Die schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gegen die Theologie erhobenen Argumente sind in ihrem Kern dieselben, die auch heute noch vorgebracht werden. In ihrem Zentrum steht die Anfrage, ob die Theologie modernen Kriterien der Wissenschaftlichkeit zu entsprechen vermag. Indem das Fach Dogmatik die Bindung der Theologie an ein kirchliches Credo, das seinen Wahrheitsanspruch ausdrücklich rationaler Begründung entzieht, in deutlichster Weise repräsentiert, sieht es sich auch den kritischen Anfragen am unmittelbarsten ausgesetzt. Das für andere theologische Disziplinen vielleicht mögliche Ausweichen auf ein kulturwissenschaftliches Selbstverständnis, auf eine rein philologisch-hermeneutische Methode oder die autonome Begründung der eigenen Inhalte⁶³ kommt, wie bereits erwähnt, für

⁶² KARL ESCHWEILER: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926, 9.

⁶³ Vgl. die mit direktem Bezug auf das „Dogmatische“ formulierte Aussage in einem neuen, insgesamt sehr theologiefreundlichen Papier des deutschen Wissenschaftsrates (Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Köln 2010, 53f.): „Der Katholizismus und die

die Dogmatik nicht in Frage. So kann die Kritik an der Wissenschaftlichkeit der Dogmatik als Testfall für die Legitimierbarkeit wissenschaftlicher Theologie insgesamt bzw. für die Beantwortung der Frage gelten, welche Art von Theologie an Universitäten, die von einem weltanschaulich neutralen Staat finanziert und verantwortet werden, Platz beanspruchen darf.

(2) Wenn Dogmatik in besonderer Weise eine Theologie repräsentiert, die „Glaubenswissenschaft“ ist, deren „Wahrheitskriterium [...] im Wort Gottes bzw. im christlichen Glauben“⁶⁴ liegt und die Wissen „über den Glauben“, „im Glauben“, „aus dem Glauben“ generieren will⁶⁵, scheint ihre Kritik am erfolgreichsten mit Berufung auf die Voraussetzungslosigkeit als unverzichtbares Kriterium wissenschaftlichen Arbeitens erfolgen zu können. Während die Theologie viele formale Mindeststandards, wie (um die oft zitierte⁶⁶ Kriteriologie von Heinrich Scholz⁶⁷ aufzugreifen) das Satzpostulat (den Ausgang von widerspruchsfreien Aussagen mit Wahrheitsanspruch), das Kohärenzpostulat (die Existenz eines klar umrissenen Formalobjekts), das Kontrollierbarkeitspostulat (die notwendige Überprüfbarkeit von Wahrheitsansprüchen) und mit gewissen Problemen auch das Postulat der Vereinbarkeit der eigenen Aussagen mit bewährten Erkenntnissen anderer Disziplinen befriedigend zu erfüllen scheint, unterscheidet sie sich von anderen Wissenschaften offenkundig durch die apriorische Bindung an normative religiös-dogmatische Voraussetzungen. Wenn moderne Wissenschaftstheoretiker die Theologie aus dem Kreis der Wissenschaften ausschließen,

diversen Protestantismen haben im Einzelnen sehr unterschiedliche Konzepte von Theologie entwickelt. Gestritten wird darüber, ob Theologie als eine normativ orientierte Kulturwissenschaft des Christentums oder als eine Wissenschaft von Gott mit dogmatischen Normativitätsansprüchen zu konzipieren sei. Unter ‚dogmatisch‘ wird das von den Theologien Vorausgesetzte, der Vernunft nicht Verfügbare des Glaubens verstanden. Hintergrund dieser Möglichkeiten des unterschiedlichen Selbstverständnisses ist die Grundspannung zwischen historisch-hermeneutischen und systematisch-normativen Perspektiven, die sich auch institutionell in der Ausdifferenzierung der theologischen Teildisziplinen abbildet.“

⁶⁴ SECKLER: „Theologie als Glaubenswissenschaft“, 192.

⁶⁵ Ebd. 198f.

⁶⁶ Vgl. etwa WALTER KERN; FRANZ-JOSEF NIEMANN: *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, 31: „Meines Erachtens kann es bei den vier Minimalforderungen für wissenschaftlich-methodisches Arbeiten bleiben, die Heinrich Scholz um 1930 aufgestellt hat“. Ebd. 32: „Für die Beurteilung von außen, die nicht den Glaubensstandpunkt einnimmt, kann – und muß wohl auch – diese Rechtfertigung des Wissenschaftscharakters der Theologie genügen; er reicht jedenfalls zu ihrer akademischen Legitimation hin.“

⁶⁷ HEINRICH SCHOLZ: „Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?“, in: G. Sauter (Hg.): *Theologie als Wissenschaft*, München 1971, 221–264. Neuere Versuche der Definition solcher Mindeststandards nennen in der Regel ähnliche Kriterien; vgl. etwa HANS M. BAUMGARTNER: Art. „Wissenschaft“, in: *HPHG VI*, München 1974, 1740–1764, hier: 1745.

verweisen sie vor allem auf diesen Punkt⁶⁸. Das Postulat wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit ist explizit erstmals Ende des 19. Jahrhunderts formuliert worden⁶⁹. Es zielt nicht auf die (erkennbar absurde) Forderung ab, dass jede wahre Wissenschaft ihr Materialobjekt selbst erschaffen bzw. in seiner Existenz begründen müsste. Vielmehr fordert es, dass keine Wissenschaft in der spezifischen Behandlung ihres Objekts von Vorgaben ausgehen darf, die prinzipiell im wissenschaftlichen Diskurs nicht legitimiert oder in Frage gestellt werden können. Weil eine an den positiven Offenbarungsglauben gebundene dogmatische Theologie sich darauf nicht einlassen kann, scheint sie als Wissenschaft fraglich zu werden.

(3) Man kann an dieser Stelle daran erinnern, dass es bereits unter den Bedingungen des aristotelischen Wissenschaftsmodells eine intensive selbstkritische Reflexion der Theologie auf ihren eigenen Wissenschaftscharakter gegeben hat. Viele scholastische Theologen von Scotus⁷⁰ bis in die frühe Neuzeit, hier vor allem in der Jesuitenschule (gegen die Thomisten), haben ihrer eigenen Disziplin den Wissenschaftscharakter, jedenfalls im strengen Sinn, abgesprochen⁷¹. Die Begründung ergab sich aus den damals anerkannten Standards der aristotelischen Wissenschaftstheorie: Den Prinzipien einer Wissenschaft muss kognitive Gewissheit zukommen. Diese fehlt jedoch den dogmatischen Sätzen als den spezifischen Voraussetzungen der theologischen Reflexion, denn als allein im Glauben erfasste werden deren Inhalte nicht eingesehen, sondern willentlich affirmiert. Dass diese Affirmation durch die gnadenhafte Bewegung des Willens eine besondere Sicherheit erlangt, ist wiederum allein vom Glaubensstandpunkt aus plausibel. Damit treten Glaubensgewissheit und wissenschaftliche Gewissheit zunehmend in eine Spannung⁷². Da logisch korrekte Ableitungen niemals Aussagen hervorzubringen

⁶⁸ Vgl. jüngst GERHARD SCHURZ: *Philosophy of Science. A Unified Approach*, New York/London 2014, 44f.: „Religious studies, as long as they reconstruct factually occurring religious systems, belong to the descriptive scientific program, while theologies that dogmatically assume the truth of a certain religious ‚creed‘ are departing doubly from the realm of science: first by assuming the truth of speculations about the nature and existence of God, and second by making fundamental value assumptions.“

⁶⁹ Vgl. WYSER: *Theologie als Wissenschaft*, 9, Anm. 1, mit Verweis auf EDUARD SPRANGER: „Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften“, in: *Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse*, Berlin 1929, 2–30.

⁷⁰ Vgl. CONGAR: Art. „Théologie“, 402f.

⁷¹ Vgl. etwa GABRIEL VÁZQUEZ: *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae, tom. 1*, Ingolstadt 1609, disp. 4, c. 8, n. 20–24 (18a–20a); FRANCESCO AMICO: *Cursus theologici, tom. 1*, Douai 1640, disp. 1, s. 1 (3a–8b). Dazu auch STÖHR: *Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ (1569–1638)*, 93–113, mit dem Resultat, „daß die Tendenz zur einseitigen Betonung des Wissenschaftscharakters der Theologie unter den Kommentatoren des hl. Thomas nicht so vorherrschend war, wie man in jüngster Zeit manchmal annahm“ (ebd. 113).

⁷² CONGAR: Art. „Théologie“, 444, nennt diese Trennung „fatal“ und sieht darin bereits die Wurzel für die wissenschaftstheoretische Krise der Theologie in der Moderne.

vermögen, deren Gewissheit über diejenige ihrer Prinzipien hinausgeht, führen theologische Konklusionen, denen immer mindestens eine Glaubensprämisse zugrunde liegt, niemals zu evidenten Wahrheiten. Theologie ist damit eine zwar in methodischer Hinsicht wissenschaftlich arbeitende Disziplin, aber doch nicht Wissenschaft im Vollsinn. Die aristotelische Wissenschaftslehre hat mit dem Übergang in die Neuzeit auch innerhalb der Theologie zunehmend an Bedeutung verloren. Aber die Frage nach der rationalen Legitimierbarkeit ihrer Prinzipien-sätze blieb auch im Rahmen der Nachfolgekonzepte das zentrale Problem, dem sich die Dogmatik zu stellen hatte.

(4) Nach der Aufklärung war es zunächst die Philosophie, die mit dem Zweifel am Wissenschaftscharakter der Theologie im überkommenen Sinn ihre eigene Zuständigkeit für wissenschaftliches Reden über Gott reklamierte. Während diejenigen Scholastiker, die Theologie nicht als Wissenschaft im strikten Sinn qualifiziert hatten, vom Anliegen geleitet waren, dem übernatürlichen Offenbarungscharakter ihrer Grundlagen gerecht zu werden, wurde die Theologie als Glaubenswissenschaft nun zusammen mit der Ablehnung jedes privilegierten Offenbarungswissens verworfen. Stattdessen forderte man eine wahrhaft wissenschaftliche Theologie, die ihre Aussagen über Gott nur noch mit den Erkenntnismitteln der Philosophie gewinnt und damit letztlich von ihr aufgehoben wird. Die aus Schrift und Tradition gewonnenen Inhalte theologischer Rede würden dann nur insofern relevant bleiben, wie sie mit den Thesen der natürlichen Theologie nicht im Widerspruch stehen; damit käme ihnen bestenfalls noch illustrativer oder volkspädagogischer Wert zu. Ein solches Theologieideal vermittelt beispielhaft J.G. Fichtes (wirkungslos gebliebenes) Gutachten für die neu zu gründende Berliner Universität, das 1807 verfasst wurde⁷³. Problematisch ist der

⁷³ Vgl. JOHANN G. FICHTE: „Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt“, in: *Über das Wesen der Universität. Drei Aufsätze von Joh. Gottl. Fichte, Friedr. Schleiermacher, Henrik Steffens aus den Jahren 1807–1809*, Leipzig 1919, 1–104, hier § 22, S. 34: „Eine Schule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs setzt voraus, daß verstanden und bis in seinen letzten Grund durchdrungen werden könne, was sie sich aufgibt; sonach wäre ein solches, das den Verstandesgebrauch sich verbittet und sich als ein unbegreifliches Geheimnis gleich von vorn herein aufstellt, durch das Wesen derselben von ihr ausgeschlossen. Wollte also etwa die Theologie noch fernerhin auf einem Gotte bestehen, der etwas wollte ohne allen Grund; welches Willens Inhalt kein Mensch durch sich selber begreifen, sondern Gott selbst unmittelbar durch besondere Abgesandte ihm mitteilen müßte; daß eine solche Mitteilung geschehen sei und das Resultat derselben in gewissen heiligen Büchern, die übrigens in einer sehr dunkeln Sprache geschrieben sind, vorliege, von deren richtigem Verständnisse die Seligkeit des Menschen abhängt: so könnte wenigstens eine Schule des Verstandesgebrauchs sich mit ihr nicht befassen. Nur wenn sie diesen Anspruch auf ihr allein bekannte Geheimnisse und Zaubermittel durch eine unumwundene Erklärung aufgibt, laut bekennd, daß der Wille Gottes ohne alle besondere Offenbarung erkannt werden könne, und daß jene Bücher durchaus nicht Erkenntnisquelle, sondern nur Vehikulum des Volksunterrichtes seien, welche, ganz unabhängig von dem, was

darin vermittelte Standpunkt nicht nur deswegen, weil er religiöse Überzeugung als eigenständiges Phänomen nicht ernst zu nehmen vermag und mit der Ablehnung eines freien Offenbarungshandelns Gottes in der Geschichte, das sich apriorischer Deduktion entzieht, selbst einem dogmatischen Vorurteil verhaftet ist. Fragwürdig daran ist auch, dass der Philosophie *in theologicis* eine Begründungslast aufgebürdet wird, deren Bewältigung sie sich wohl nur in der Epoche der Aufklärung und des Idealismus zugetraut hat. Als Reaktion auf solche philosophischen Vereinnahmungsansprüche hat vor allem die katholische Theologie des 19. Jahrhunderts mit scharfer Abgrenzung gegen den „Rationalismus“ und mit der verschärften Betonung der Differenz zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis geantwortet. Das Erste Vaticanum hat diese Positionierung in seiner dogmatischen Konstitution *Dei Filius* lehramtlich fixiert⁷⁴. In der dogmatischen Prinzipienlehre der Neuscholastik führte sie zu einer prägnanten Betonung der Theologie als Wissenschaft „von den durch den Glauben erschlossenen übervernünftigen und übernatürlichen Dingen, soweit sie unter sich ein eigenes abgeschlossenes System, die übernatürliche Ordnung, bilden“⁷⁵. In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg haben katholische Theologen in der Verteidigung ihres Faches nicht bloß auf den Zusammenbruch philosophischer Absolutheitsansprüche und die wissenschaftstheoretische Infragestellung eines starken Voraussetzungslosigkeitspostulats verwiesen⁷⁶, sondern auch Karl Barths Abweisung aller von außen an die Offenbarungstheologie herangetragenen Wissenschaftskriterien aufmerksam zur Kenntnis genommen, obgleich sie selbst anstelle einer dialektischen Trennung von Natur- und Gnadenordnung weiterhin Modelle ihrer teleologischen Verwiesenheit zu begründen suchten. Vorerst schien die konsequent vom übernatürlichen Glaubensstandpunkt aus betriebene Theologie so aus der Umklammerung wissenschaftstheoretischer Begründungszwänge entkommen und zu neuem Selbstbewusstsein im Verbund der Universität gelangen zu können⁷⁷. Die Scheeben-Renaissance in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts steht paradigmatisch für das Leitbild, dem man dabei folgen wollte. Nicht nur die

die Verfasser etwa wirklich gesagt haben, beim wirklichen Gebrauche also erklärt werden müssen, wie die Verfasser hätten sagen sollen; welches letztere, wie sie hätten sagen sollen, darum schon vor ihrer Erklärung anderwärts her bekannt sein müsse: nur unter dieser Bedingung kann der Stoff, den sie bisher besessen hat, von unserer Anstalt aufgenommen und jener Voraussetzung gemäß bearbeitet werden.“ „Der wissenschaftliche Nachlaß dieser als einer priesterlichen Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen mit Tode abgegangenen Theologie an die wissenschaftliche Schule würde durch eine solche Veränderung seine ganze bisherige Natur ausziehen und eine neue anlegen“ (ebd. § 26, S. 41).

⁷⁴ Vgl. dort vor allem den Beginn des vierten Kapitels über „Glaube und Vernunft“ (DH 3015–3016) und den dazugehörigen Anathematismus (DH 3041).

⁷⁵ SCHEEBEN: *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Erstes Buch, n. 947 (S. 418).

⁷⁶ Vgl. WYSER: *Theologie als Wissenschaft*, 32f.

⁷⁷ Vgl. THOMAS MARSHLER: *Karl Eschweiler. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie*, Regensburg 2011, 117–148.

starken spekulativen Rekonstruktionsversuche christlicher Zentraldogmen bei Theologen des 19. Jahrhunderts (wie Anton Günther), sondern auch die seit der nachtridentinischen Zeit im Mainstream katholischer Theologie (nicht zuletzt in der Jesuitenschule) erkennbare Fokussierung auf die rationale Erschließung der *praeambula fidei* konnten nun als Abweichung vom genuin glaubenswissenschaftlichen Weg kritisiert werden, wie er für die Theologie einzig angemessen zu sein schien⁷⁸. Allerdings blieb diese Strategie innertheologisch nicht unumstritten, weil sie sich rasch dem Vorwurf der Immunisierung und fideistischen Isolierung aussetzen konnte. Wie innerhalb des Protestantismus zunehmend Kritik an der dialektischen Theologie laut wurde⁷⁹, etablierte sich in der katholischen Theologie seit Mitte des 20. Jahrhunderts vor allem im Gefolge Karl Rahners eine Hinwendung zu transzendental-anthropologischen (Letzt-)Begründungsentwürfen, die wieder mit dem Plädoyer für eine „starke Vernunft“ in der Apologetik verbunden sind.

(5) Die zwischenzeitliche Konsolidierung des wissenschaftlichen Selbstverständnisses einer auf das eigene dogmatische Zentrum konzentrierten Theologie wurde ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aber auch *ab extra* massiv in Frage gestellt. Ausgangspunkt war nun nicht mehr eine vom Absolutheitsanspruch der Philosophie, sondern vom Methodenideal der Naturwissenschaften geprägte Wissenschaftstheorie. Allerdings hat sie selbst eine bemerkenswerte Entwicklung durchlaufen, deren jeweilige Entwürfe sehr unterschiedliche Konsequenzen für die Akzeptanz der Theologie (und der Geisteswissenschaften) implizierten. Mittlerweile herrscht Einigkeit darüber, dass weder das vom logischen Positivismus geforderte Konzept der verifikationistischen Zurückführung aller Basissätze auf empirische Tatsachen (bzw. die Überprüfbarkeit an solchen) noch die bloße Orientierung am Kriterium der Falsifizierbarkeit aller Theorien, wie sie der Kritische Rationalismus im Gefolge Poppers verfolgte, verlässliche Urteile über die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin ermöglichen⁸⁰. Dennoch haben die mit beiden Ansätzen verbundenen prinzipiellen Zurückweisungen des wissenschaftlichen Charakters der Metaphysik wie der Offenbarungstheologie zu wichtigen Versuchen von Theologen geführt, den theoretischen Ort ihres Faches neu zu bestimmen.

⁷⁸ Vgl. ESCHWEILER: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 18–130.

⁷⁹ Nach PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 274, läuft bei Barth die Begründung der Theologie auf „die irrationale Subjektivität eines nicht weiter begründbaren Glaubenswagnisses“ hinaus. Sie wird „positionell insoweit, als sie sich dem Bemühen um intersubjektive Rationalität in der Klärung und Prüfung ihrer Grundlagen verschließt“ (ebd., 275).

⁸⁰ Vgl. HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main ³2009, 114–134; GIJSBERT VAN DEN BRINK: *Philosophy of Science for Theologians. An Introduction*, Frankfurt am Main 2009, 102–110.

(a) Wolfhart Pannenberg hat in seinem Modell wissenschaftlicher Theologie die im kritischen Rationalismus zentrale Orientierung an prinzipiell falsifizierbaren Hypothesen mit Modifizierungen aufgegriffen und sich zugleich die Differenzierungen, die vor allem durch Thomas S. Kuhn in die Debatte eingeführt wurden, nutzbar gemacht. Pannenberg geht über Popper vor allem dadurch hinaus, dass er auch Gesamtdeutungen der Wirklichkeit, wie sie die Philosophie ebenso wie die Theologie vorlegt, als Hypothesen akzeptiert, die sich nach wissenschaftlicher Methodik beurteilen lassen. Den prinzipiellen Unterschied zwischen naturwissenschaftlichem „Verstehen“ und geisteswissenschaftlichem „Erklären“ sieht er durch die Aufdeckung von zahlreichen Strukturparallelen als überwunden an. In beiden Wissenschaftszweigen geht es darum, singuläre Phänomene und abstrakte, universal gültige Strukturen, Teil und Ganzes, in Beziehung zu setzen. Wissenschaft konstruiert immer „Sinnentwürfe“, in deren systematischen Gesamtzusammenhang Einzelnes eingeordnet wird und die sich hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit an ebendiesem Kriterium zu bewähren haben. „Findet in diesem Sinne das Verhältnis der wissenschaftlichen Verfahren in den Naturwissenschaften einerseits und den historisch-philosophischen Disziplinen andererseits selbst eine Erklärung, so ist es nicht mehr zulässig, den Begriff der Erklärung als in den historischen und philosophischen Disziplinen unanwendbar abzulehnen und ihm für den Bereich der Humanwissenschaften den Begriff des Verstehens entgegenzusetzen. Vielmehr muß das Verhältnis von Verstehen und Erklären dann selbst neu bestimmt werden“⁸¹. Das Proprium geisteswissenschaftlicher Entwürfe besteht dann (nur) darin, dass sie nicht primär Einzelnes unter Gesetzhypothesen zu subsumieren, sondern es in einen durch Freiheitsentscheidungen bestimmten, den Interpreten in seiner Selbstdeutung einbeziehenden offenen Geschehenszusammenhang einzuordnen suchen⁸². Dass das Ganze, auf das universale Sinnentwürfe abzielen, immer das Ganze der Geschichte ist, mag man als hegelianischen Zug des Pannenbergischen Modells identifizieren. Solange die Geschichte nicht abgeschlossen ist, können solche Thesen prinzipiell nur antizipatorischen Charakter beanspruchen. Dies bedingt zugleich ihre Komplexität, die das Urteil über ihre Leistungsfähigkeit schwerer macht als das Urteil über Modelle, die sich auf die Erfassung eingegrenzter Realitätsbereiche beziehen; dabei ist auch die (gegen Popper eingewandte) Erkenntnis zu berücksichtigen,

⁸¹ PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 154. Die traditionelle, auf Dilthey zurückgehende Unterscheidung fasst HEINRICH FRIES: *Fundamentaltheologie*, Leipzig 1987, 135f., so zusammen: „Erklären heißt, etwas aus den empirischen Ursachen und Gesetzen, den physikalischen, chemischen, biologischen, erheben. Verstehen heißt, um den Sinn einer Sache bemüht sein, um den Sinn eines Textes, eines Kunstwerks, eines Geschehens.“ Als neueren Versuch einer wissenschaftstheoretischen Verbindung der Perspektiven vgl. DAVID K. HENDERSON: *Interpretation and Explanation in the Human Sciences*, Albany 1993.

⁸² Vgl. PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 157f.

dass komplexe wissenschaftliche Hypothesen durch Falsifizierungen partikulärer Elemente nicht zu erschüttern sind. Die Theologie formuliert ihre Deutung des Wirklichkeitsganzen mit Bezug auf Gott als alles bestimmenden Faktor, und zwar im Ausgang von spezifischen, geschichtlich gewonnenen religiösen Sinnerfahrungen, in denen sie die Antizipation universalen Sinns aufzudecken sucht. Als „Wissenschaft von Gott“ (nicht etwa „vom Christentum“) besitzt die Theologie ihr unverwechselbares Formalobjekt, hat aber zugleich (materialiter) „kein von anderen Gebieten abgegrenztes, isolierbares Gegenstandsgebiet. Obwohl sie alles, was sie untersucht, unter dem besonderen Gesichtspunkt der Wirklichkeit Gottes behandelt, ist sie doch keine positive Einzelwissenschaft. Denn die Frage nach Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit geht alles Wirkliche an.“⁸³ Die endgültige Bewährung bzw. Falsifizierung ihrer spezifischen Sinndeutung wird erst mit dem Ende der Geschichte – theologisch gesprochen: eschatologisch – zu erwarten sein, so dass vorerst der hypothetische Charakter ihrer Aussagen feststeht, zu dem sich der Theologe (anders als der Glaubende) ausdrücklich bekennen muss. An die Stelle der alten Spannung zwischen historisch Partikulärem und philosophisch Allgemeinem tritt hier die Spannung zwischen Partikularität und Universalität geschichtlicher Sinnerfahrung. Allerdings ist der Verweis auf den Jüngsten Tag insofern unbefriedigend, als er für die kritische Diskussion konkreter Theologieentwürfe im Hier und Jetzt wenig austrägt und aus der Perspektive anderer Wissenschaften sogar als neue Immunisierungsstrategie empfunden werden könnte. Pannenberg sieht darum den Hypothesencharakter der theologischen Interpretation auch auf einer zweiten Ebene gegeben, auf der sie schon im gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs (wenn auch vorläufig) überprüfbar und ggf. modifizierbar und revidierbar wird: Sie ist an der Frage zu bewähren, „inwieweit sie die gegenwärtige Wirklichkeitserfahrung des Interpreten zu erhehlen und sich dadurch ihrem historischen Anspruch gemäß als alles bestimmende Wirklichkeit zu bewähren vermag“⁸⁴. Damit schlägt Pannenberg den Bogen zum Verständnis moderner Dogmatik als Hermeneutik der biblischen Überlieferung, die sich stets am wissenschaftlich aktuellen Realitätsmaßstab, am Selbstverständnis des Menschen im Kontext der Welt, zu bewähren hat⁸⁵ und dabei auch in der Konkurrenz zu anderen universalen Sinndeutungen steht. Er grenzt sich dabei

⁸³ Ebd. 298.

⁸⁴ Ebd. 341. Vgl. auch die Zusammenfassung beider Ebenen ebd. 344: „Theologische Aussagen stellen sich wie philosophische als Hypothesen über die Sinntotalität der Erfahrung dar, aber erstens unter dem Gesichtspunkt der alles Gegebene in seiner noch unvollendeten Totalität letztlich bestimmenden Wirklichkeit und zweitens im Hinblick darauf, wie sich diese göttliche Wirklichkeit im religiösen Bewußtsein bekundet hat.“

⁸⁵ Vgl. ebd. 318: „Die überlieferten Behauptungen einer Religion lassen sich also als Hypothesen betrachten, die am Zusammenhang gegenwärtig zugänglicher Erfahrung darauf zu überprüfen sind, inwieweit von den überlieferten Behauptungen einer bestimmten Religion her die Vielseitigkeit gegenwärtiger Erfahrung integriert werden kann.“

aber nicht bloß von rein „dogmatischen“, „positionellen“, „konventionalistischen“ Theologien⁸⁶, sondern auch vom gegenteiligen Extrem „existenzieller“ Hermeneutik ab, die den biblischen Text nur zur Erhellung des menschlichen Selbstverständnisses heranziehen will und dem Subjektivismus zu verfallen droht. Gegen sie ist das Moment der objektivierenden Sacherkenntnis in einer auf intersubjektive Verständigung geöffneten Kommunikation über hermeneutisch erschlossene Sinnzusammenhänge ein unverzichtbares Korrektiv⁸⁷.

(b) In der Rezeption dieses Entwurfs hat vor allem Pannenberg's starke Betonung des Hypothesencharakters dogmatischer Aussagen innerhalb einer wissenschaftlichen Theologie und die damit verbundene distanzierte Haltung zum Begriff der „Glaubenswissenschaft“ Anstoß erregt⁸⁸. Widerspricht sie nicht dem Selbstverständnis des Glaubenden, ja erklärt geradezu den Nicht-Glaubenden zum besseren Theologen⁸⁹? Könnte sie nicht sogar dazu führen, Dogmatik als systematische Reflexion des kirchlichen Bekenntnisses in einen nicht mehr vermittelbaren Gegensatz zu wissenschaftlicher Theologie zu rücken und innerhalb dieser nur eine Fundamentalthologie zuzulassen, die zumindest methodisch vom Wahrheitsanspruch des Glaubens absieht, wenn sie die zu Hypothesen erklärten christlichen Bekenntnisaussagen *sola ratiōne* prüft und (hoffentlich) rechtfertigt? Tatsächlich ist in der protestantischen Theologie schon seit Ende des 19. Jahrhunderts⁹⁰ immer wieder die Forderung erhoben worden, Dogmatik im engeren Sinn in den Binnenraum kirchlicher Glaubensreflexion zu verschieben⁹¹ und sie

⁸⁶ Vgl. ebd. 301: „Wollte die Theologie als Wissenschaft von Gott prinzipiell dogmatisch verfahren, so bliebe sie in den Aporien der Positivität und damit auch des Glaubenssubjektivismus gefangen. Indem ihr aber »Gott« als Problem zum Thema wird, kann sie die Positivitätsproblematik durchbrechen und dann auch mit neuer Glaubwürdigkeit ihrerseits die Enge dezidiert untheologischer Wirklichkeitsauffassungen in Frage stellen.“ Darum wendet sich Pannenberg auch gegen die Bestimmung der Theologie als „Hermeneutik der christlichen Offenbarung“, da diese dem Immunisierungsvorwurf nicht zu entgehen vermöge (vgl. ebd. 326).

⁸⁷ Vgl. ebd. 184.

⁸⁸ Vgl. SCHEFFCZYK: *Die Theologie und die Wissenschaften*, 187–198.

⁸⁹ Vgl. VAN DEN BRINK: *Philosophy of Science for Theologians*, 176f.

⁹⁰ Vgl. CARL A. BERNOULLI: *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*, Fribourg 1897.

⁹¹ Vgl. INGOLF U. DALFERTH: *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg i. Brsg 1991, 52: „Als spezifischer Modus des Welt-Kontakts der Kirche unterscheidet sich wissenschaftliche Theologie also von kirchenbezogener Theologie überhaupt und damit auch von dogmatischer Theologie im besonderen. [...] So konzentriert sich dogmatische Theologie auf die für das gemeinsame kirchliche Handeln relevanten Wahrheitsprobleme und damit einerseits auf die diachronen Differenzen zwischen gegenwärtigem Glaubenswissen und dem kirchlichen Konsens in der Vergangenheit, andererseits auf die entsprechenden synchronen Differenzen innerhalb einer Kirche und zwischen den Kirchen. Nicht in Frage steht ihr aber die prinzipielle Wirklichkeit dessen, wovon sie handelt, und damit der Wahrheitsanspruch christlichen Glaubenswissens überhaupt. Ihre Probleme

an der Universität durch eine wissenschaftliche Theologie, die bekenntnisfrei zu konzipieren ist, zu ersetzen⁹². Doch diese Konsequenz wäre weder sachlich überzeugend noch würde sie Pannenberg's eigentlichem Anliegen entsprechen. Sie wäre sachlich unangemessen, weil auch der im obigen Sinn rein „wissenschaftlich“ argumentierende Theologe (sofern er Theologe bleiben will) die Verteidigung des Glaubensstandpunkts als Interesse verfolgt, selbst wenn er dies methodisch zu verbergen sucht. Die für „wissenschaftliche“ Theologie gegen Dogmatik reklamierte universale, neutrale Vernunft-Objektivität ließe sich rasch als illusorisch entlarven⁹³. Zweitens wäre es naiv anzunehmen, dass die (Hypo-)Thesen, um deren möglichst vorurteilsfreie Diskussion es gehen soll, ohne Rekurs auf vorgehende dogmatische Reflexion zu gewinnen sind. Das kirchliche Credo und sogar ursprüngliche biblische Bekenntnisaussagen sind immer schon Ergebnis systematischer Reflexion, Erstere sogar häufig direkte Stellungnahmen – sei es affirmierend, sei es ablehnend – zu vorangehenden Diskursen dogmatischer Theologie. Eine um der angeblich reineren Wissenschaftlichkeit willen auf Dogmatik verzichtende Theologie stünde in der Gefahr, sich selbst den argumentativen Boden unter den Füßen wegzuziehen. Übersehen würde bei einem solchen Verfahren zudem, dass auch die dogmatische Methode einen entscheidenden Beitrag zum Erweis der Rationalität des christlichen Glaubens leistet, indem sie die innere Stimmigkeit des christlichen Bekenntnisses in der klaren Formulierbarkeit seiner Sätze sowie der Kombinierbarkeit und inneren Ordnung der Einzelelemente zu demonstrieren bemüht ist. Nur eine radikal extrinsezistisch argumentierende Theologie könnte die Bedeutung dieses Aufweises bestreiten. „Kohärenz“ und „Konsistenz“ lassen sich daher kaum überzeugend als differierende Ziele „dogmatischer“ und „wissenschaftlicher“ Theologie einander gegenüberstellen⁹⁴, wenn man nicht die alte Dichotomie von Verstehen und Erklären in einer neuen Variante perpetuieren will. Dies sieht m. E. auch Pannenberg nicht anders. Es geht ihm nicht um die Minderung des Wissenschaftscharakters der Dogmatik,

ergeben sich vielmehr aus den unterschiedlichen Ausprägungen christlichen Glaubenswissens in Vergangenheit und Gegenwart, die sie um der Einheitlichkeit und Kohärenz des christlichen Wahrheitsbewußtseins und um ihrer Folgen im kirchlichen Handeln willen nach allen Regeln theologischer Kunst kritisch aufeinander beziehen und an den für die einzelnen Themenbereiche maßgeblichen Leitdifferenzen messen muß.“

⁹² Vgl. dazu die mit Verweis auf DAVID TRACY: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1987, bei PESCH: *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, 289–295, gemachten Bemerkungen.

⁹³ Vgl. VAN DEN BRINK: *Philosophy of Science for Theologians*, 265.

⁹⁴ So DALFERTH: *Kombinatorische Theologie*, 55: „Geht es dogmatischer Theologie um die Kohärenz christlicher Wahrheitsansprüche, so geht es wissenschaftlicher Theologie um die Konsistenz christlicher und nichtchristlicher Wahrheitsansprüche. Während erstere auf die Ermöglichung einheitlichen Glaubenswissens aus ist, zielt letztere auf die Ermöglichung einheitlichen Wissens überhaupt. Nur erstere, nicht aber letztere leistet daher einen Beitrag zur kirchlichen Lehrbildung.“

sondern um eine Dogmatik als systematische Theologie, die im Bewusstsein der Strittigkeit ihrer Thesen und ihrer Gott allein zustehenden letzten Bewährung argumentiert⁹⁵. Er bestätigt damit die auch im katholischen Bereich mittlerweile anerkannte Nähe zwischen dogmatischer und fundamentaltheologischer⁹⁶ bzw. religionsphilosophischer Reflexion, in der durchaus von einer „diskursiven Hypothesisierung und Vorbehaltlosigkeit bei der Hypothesenprüfung“⁹⁷ gesprochen werden kann, ohne damit den Anspruch zu verbinden, strenge Beweise für Glaubenssätze vorlegen zu wollen. „In der Theologie“, so lässt sich mit Philip Clayton resümieren, „wird an einer Erklärung der Phänomene von Glauben und Praxis in einer Metasprache gearbeitet, die umfassend genug ist, auch die Frage nach der Wahrheit dieser Phänomene zu thematisieren. Mit dem Eintritt in die letztere Debatte fügt man der Bestimmung der Theologie als einer Disziplin keinen Schaden zu, sondern expliziert lediglich die Implikationen der Ansprüche, die schon mit den erststufigen christlichen Aussagen und Praktiken erhoben werden.“⁹⁸

(c) Man kann dieses Anliegen wahren, wenn man theologische, speziell dogmatische Entwürfe noch stärker als Pannenberg im genannten Werk vom Neopositivismus Poppers löst und mit Modellen der neueren Wissenschaftstheorie verbindet, in deren Licht die Partizipation der Theologie an Strukturähnlichkeiten aller Wissenschaften, die über die Erfüllung methodologischer Minimalkriterien hinausgehen, klarer hervortritt. Häufig anzutreffen ist in der theologischen Gegenwartsliteratur die Rezeption von Thomas S. Kuhns Modell wissenschaftlicher „Paradigmen“⁹⁹, mit dem der „Gedanke einer Einheit der Wissenschaft über die Disziplinen und über die Geschichte hinweg [...] so nachhaltig zerstört [wurde], daß er – jedenfalls in der alten Gestalt – nicht mehr vertretbar ist“¹⁰⁰. In die so begründete Pluralität moderner Wissenschaftsparadigmen ist die Theologie mit

⁹⁵ Vgl. PANNENBERG: *Systematische Theologie, Bd. 1*, bes. 58–72. Wenn man die Monographie von 1973 im Licht dieses späteren Werkes liest, lassen sich die genannten Einwände m. E. gut entkräften. In gewisser Nähe zu Pannenberg's Programm argumentiert CLAYTON: *Rationalität und Religion*, bes. 171–210.

⁹⁶ Vgl. OTTO H. PESCH: „Argumentative Verfahrensweisen in der Dogmatik. Am Beispiel der Rechtfertigungslehre“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg i. Brsg 2002, 125–148, hier 128: „Die Einheit von Fundamentaltheologie und Dogmatik ist darin begründet, dass es keine einzige methodische Zugangsweise, keine einzige Sachfrage im Hinblick auf ‚Rationalität‘ einer theologischen Aussage gibt, die sich die Fundamentaltheologie gegenüber der Dogmatik und umgekehrt ersparen könnte.“ Allerdings erkennt auch Pesch formale und materiale Schwerpunktsetzungen an. Vgl. ders.: *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, 193–222 u. ö.

⁹⁷ WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 281.

⁹⁸ CLAYTON: *Rationalität und Religion*, 206.

⁹⁹ Vgl. die Beispiele bei JAMES A. MARCUM: *Thomas Kuhn's Revolution. An Historical Philosophy of Science*, London/New York 2005, 153–155, die leicht vermehrt werden könnten.

¹⁰⁰ HANS POSER: *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2001, 143.

ihren spezifischen Voraussetzungen und Erkenntnisabsichten wesentlich leichter integrierbar als in die vom Positivismus geprägten Einheitsmodelle. Dogmatische Standpunktgebundenheit und Falsifikationsresistenz können dann bereits mit dem recht formalen Hinweis darauf verteidigt werden, dass auch alle anderen Wissenschaften spezifischen Perspektiven, Interessen, Axiomen, Grundprinzipien, apriorischen Aussagen, Konventionen, „judikalen“ und „normativen“ Festsetzungen (K. Hübner), Stilen etc. verpflichtet sind¹⁰¹. Allerdings bleibt die damit legitimierte Klassifizierung der Theologie als eines eigenständigen „Paradigmas“ innerhalb des vielgeschossigen Hauses der Wissenschaften nicht selten recht unspezifisch und macht sich ggf. bloßer „tu quoque“-Argumentation verdächtig. Sie kann sogar dazu führen, dass durch die Berufung auf die Inkommensurabilität der verschiedenen Paradigmen die Theologie in eine neue Isolierung gerät. Von dort aus ist es nur ein kleiner Schritt zurück zu Barths Postulat einer unvermittelbar proprietären (nicht irrationalen, aber eben auch nicht wissenschaftlichen) offenbarungstheologischen Erkenntnisform, dem in jüngerer Zeit etwa Kurt Hübner im Zuge seiner Rehabilitierung mythischer Denkformen recht nahe kommt¹⁰².

(d) Nancey Murphy schlägt für eine exaktere wissenschaftstheoretische Bestimmung systematischer Theologie die Anknüpfung an das Konzept von Imre Lakatos vor, das Impulse von Poppers Falsifikationismus und Kuhns wissenschaftshistoriographischem Ansatz verbindet¹⁰³. Lakatos präferiert die Rede von „Forschungsprogrammen“, die ähnlichen inneren Strukturen folgen und miteinander im Wettbewerb stehen¹⁰⁴. Sie setzen sich aus theoretischen Kernelementen zusammen, um die sich zur Absicherung verschiedene ergänzende Hypothesen gruppieren. Damit sind sie niemals voraussetzungslos, sondern durch zahlreiche, in ihrer Wertigkeit abzustufende theoretische und methodologische Eigentümlichkeiten geprägt. Die ergänzenden Hypothesen eines Programms können angesichts „anomalen“ Datenmaterials verändert werden, ohne dass der *hard core* aufgegeben werden müsste. Neben dieser negativen (auf Abwehr

¹⁰¹ Vgl. etwa BEINERT: *Dogmatik studieren*, 41: „Es gibt nun keine einzige Wissenschaft, keinen Denkprozeß, der nicht in diesem Sinne faktisch »dogmatisch« wäre: immer muß man einen Standpunkt haben, den man nicht in Frage stellt; und wenn es der Standpunkt der Skeptiker wäre, daß alles fraglich sei. [...] Die Methode der theologischen Disziplin ist also keine Eigengestalt menschlichen Denkens, sondern nur die von der Sache her bedingte spezielle Weise, wie theologische Sachverhalte erforscht werden. Damit zeigt sich die Legitimität dogmatischen Denkens im Hause der Wissenschaften.“ Siehe bereits ERICH ROTHACKER: „Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus“, in: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse* 1954/6, Wiesbaden 1954, 11–26.

¹⁰² Vgl. in knapper Form KURT HÜBNER: „Wissenschaftstheorie und Theologie“, in: *ThPh* 82 (2007), 46–64.

¹⁰³ Vgl. auch IAN G. BARBOUR: *Wissenschaft und Glaube*, Göttingen 2006.

¹⁰⁴ Vgl. NANCEY C. MURPHY: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca 1990, 51–87.

von Falsifikationsversuchen ausgerichtet) Heuristik entfalten Forschungsprogramme aber auch eine positive Tendenz zur Wissenserweiterung, durch die vor allem „progressive“ Programme gegenüber „degenerativen“ ausgezeichnet sind. Diese sterben in der erfolglosen Konzentration auf die Verteidigung der inneren Theorieelemente zunehmend ab, während jene ihr Potential zur komplexeren Beschreibung der Realität systematisch zur Geltung bringen und ihre Fähigkeit zur Antizipation beweisen. Damit werden wissenschaftliche Paradigmenwechsel ebenso erklärbar wie das synchrone Nebeneinander unterschiedlich leistungsfähiger Forschungsprogramme und die Möglichkeiten ihrer inneren Ausdifferenzierung. Murphy zeigt an verschiedenen Beispielen aus der neueren systematischen Theologie, darunter der katholische „Modernismus“ des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, aber auch Pannenberg's Ansatz, dass diese sachgemäß als Forschungsprogramme im Sinne von Lakatos beschrieben werden können¹⁰⁵. Als solche werden sie miteinander vergleichbar und voneinander abgrenzbar. Ihre jeweilige (auch konfessionelle) Eigenart lässt sich mit der Unterscheidung von *hard core*-Annahmen und Hilfhypothesen erfassen¹⁰⁶, ihre Leistungsfähigkeit bemisst sich an der Fähigkeit zur systematischen Erschließung der „Daten“ aus Schrift und Tradition und ihrer hermeneutischen Vermittlung in veränderte Verstehenskontexte hinein. Vor allem im Bereich der Zusatzannahmen enthalten theologische Forschungsprogramme das Potential konstruktiver Fortentwicklung durch Kritik und Revisionen. Die Kirchenlehre kann in diesem Modell als Set von Basisannahmen, das verschiedene Programme meta-paradigmatisch verbindet, und zugleich als Element positiver Heuristik gewürdigt werden¹⁰⁷. Auf einer solchen Basis können unterschiedliche dogmatische Modelle und Schulen zur Entfaltung kommen, deren Nebeneinander die Endlichkeit und Vorläufigkeit jeder theologischen Rekonstruktion (wie überhaupt jedes wissenschaftlichen Projekts) belegt. Wenn sich die Theologie einer solchen wissenschaftstheoretischen Strukturanalyse öffnet, kann dies, wie Gijsbert van den Brink argumentiert, nicht nur ihre Akzeptanz in der universitären Öffentlichkeit stärken, sondern auch den Dialog mit den Naturwissenschaften und mit Theologien anderer Religionen fördern, die wie die christliche die Frage nach dem Ganzen der Realität mit Bezug auf Gott oder Göttliches stellen und die, sofern sie wissenschaftlich betrieben werden, ebenfalls universitäre Repräsentanz beanspruchen dürfen¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. 88–129; 176–182. In einer neueren Publikation weist Murphy auf das Konzept sich entwickelnder theologischer Traditionen bei Alasdair MacIntyre hin, das sich in manchen Punkten mit den Einsichten bei Lakatos berührt; vgl. dies.: *Beyond Liberalism and Fundamentalism. How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*, New York/London 2007, 103–108.

¹⁰⁶ Vgl. dies.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, 183–192.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 185f.

¹⁰⁸ Vgl. VAN DEN BRINK: *Philosophy of Science for Theologians*, 207f.

(6) Auch wenn man somit zum Ergebnis kommen kann, dass aus wissenschaftstheoretischer Perspektive die prinzipielle Akzeptanz einer konfessionell-dogmatisch gebundenen Theologie heute vielleicht einfacher zu erreichen ist als noch vor einigen Jahrzehnten, wäre es naiv zu meinen, dass allein damit der Fortbestand ihrer institutionellen Präsenz an öffentlichen Universitäten im gewohnten Umfang zu garantieren sein wird. Welches Interesse ein weltanschaulich neutraler Staat daran hat, Glaubenswissenschaft an seinen Universitäten betreiben zu lassen, wird sich nicht zuletzt an der gesellschaftlichen Relevanz bemessen, die dem ihr zugrunde liegenden Glauben sowie seiner öffentlichen Erforschung und Lehre zugesprochen wird. Die dabei relevanten Faktoren sind selten mit denjenigen identisch, die dem wissenschaftlichen Selbstverständnis der Theologie entspringen, und daher auch kaum durch Fachdiskurse beeinflussbar.

3.2 Die Freiheit dogmatischer Forschung und Lehre

Die „Freiheit“ des Wissenschaftlers ist ein zentrales Element jeder „Ethik der Wissenschaft“¹⁰⁹. Die Frage, ob theologische Dogmatik „frei“ betrieben werden kann, fällt mit der Frage nach ihren spezifischen inhaltlichen Voraussetzungen nicht vollständig zusammen. Selbst wenn jemand die wissenschaftliche Reflexion des in einer Glaubensgemeinschaft formulierten Bekenntnisses für möglich hält, kann er den Anspruch kirchlicher Autoritäten zurückweisen, in diesen Reflexionsprozess fortgesetzt normierend einzugreifen. Nun erheben prinzipiell alle christlichen Konfessionen, deren Theologien im universitären Raum betrieben werden, den Anspruch auf solche Einflussnahme in den theologischen Wissenschaftsbetrieb. Für das spezielle Wissenschaftsverständnis der Dogmatik geht es dabei vor allem um die kirchliche Überprüfung der Treue des Theologen zu der durch die Glaubensgemeinschaft vorgegebenen Lehrgestalt. Die Vorgabe des katholischen Lehramtes lautet hier: „Die der theologischen Forschung eigene Freiheit gilt innerhalb des Glaubens der Kirche“¹¹⁰ – aber eben auch nur in diesem Rahmen. Wenn Theologen ihn nach kirchlichem Urteil überschreiten, müssen sie – jedenfalls prinzipiell – mit Sanktionen rechnen. Katholische Vertreter der Dogmatik waren davon in der jüngeren Vergangenheit überdurchschnittlich häufig betroffen, was die besondere Nähe ihres Faches zum kirchlichen Credo bestätigt. Damit stehen sie unter einer deutlich restriktiveren Vorgabe als ihre protestantischen Kollegen, deren wissenschaftliche Auslegung des Bekenntnisses sehr selten kirchliche Beanstandung erfährt. Das bedeutet nicht, dass protestantische

¹⁰⁹ Vgl. DAVID B. RESNIK: „Ethics of Science“, in: M. Curd/S. Psillos (Hg.): *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London/New York 2014, 181–190, hier 186.

¹¹⁰ Kongregation für die Glaubenslehre: *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, Bonn 1990, n. 11.

Theologie „Kirchlichkeit“ aus ihrem Selbstverständnis ausschließen würde¹¹¹. Nach I. U. Dalferth lehnt sie aber „die (zumindest potentielle) Dominierung des theologischen Diskurses durch den Lehrbestand, die Problemvorgaben und die Entscheidungsorgane einer partikularen Amtskirche“ ab¹¹². „Theologie“, so sein Plädoyer, „benötigt Freiheit auch gegenüber der kirchlichen Lehre. Denn wird diese Differenz ignoriert, verliert die Theologie ihr kritisches Potential gegenüber der Kirche“¹¹³. Hinter dieser Forderung steht einerseits die Überzeugung, dass der Glaube, wie ihn die Theologie reflektiert, vom Menschenwerk kirchlicher Lehre nicht unbedingt zuverlässig bezeugt wird¹¹⁴. Diese Prämisse geht deutlich über die auch in der neueren katholischen Theologie mit DV 10 anerkannte Differenz zwischen Gottes Wort und seiner kirchlichen Bezeugung und die daraus abzuleitende Konsequenz, dass letztere „stets nur als *norma proxima*, niemals aber als *norma suprema* der theologischen Arbeit gelten kann“¹¹⁵, hinaus. Vom protestantischen *sola scriptura*-Axiom her, das der Schrift als einzig konstitutivem *locus theologicus* die Fähigkeit zu unmittelbarer Selbstbezeugung im Glaubenden zuschreibt, ist ein „lebendiges Lehramt“ mit der „Aufgabe [...], das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes authentisch auszulegen“ (DV 10), der ein dafür verliehenes Amtsscharisma korrespondiert, prinzipiell nicht akzeptabel¹¹⁶. Zum anderen wird (wissenschaftliche) Theologie in Dalferths Konzept weniger deutlich als im katholischen Verständnis als Dienst im und am Gottesvolk verstanden¹¹⁷, sondern stärker aus der Gegenüberstellung zur Kirche definiert¹¹⁸. Die

¹¹¹ Zur Diskussion vgl. HANS-MARTIN RIEGER: *Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne*, Berlin/New York 2007.

¹¹² DALFERTH: *Kombinatorische Theologie*, 14.

¹¹³ Ebd. 21.

¹¹⁴ Vgl. ebd. 33–40.

¹¹⁵ SECKLER: „Theologie als Glaubenswissenschaft“, 222. „Daraus folgt, daß eine totalitäre Interpretation des Modells der ekklesialen Normenvermittlung oder eine autokratische Handhabung desselben durch das hierarchische Lehramt nicht sachgerecht wäre“ (ebd.).

¹¹⁶ Vgl. zur breiteren Diskussion im Protestantismus HANS J. URBAN: *Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie*, Wiesbaden 1972.

¹¹⁷ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, n. 11: „Da er nie vergessen wird, daß auch er ein Glied des Volkes Gottes ist, muß der Theologe dieses achten und sich bemühen, ihm eine Lehre vorzutragen, die in keiner Weise der Glaubenslehre Schaden zufügt. [...] Theologie ist zutiefst ein sehr selbstloser Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen.“ Der letzte Satz ist einer Rede von Johannes Paul II. entnommen.

¹¹⁸ Allerdings gibt es auch in diesem Punkt vergleichbare Schwerpunktsetzungen innerhalb der katholischen Theologie. Vgl. PETER HÜNERMANN: „Rationale Begründungsverfahren in der Dogmatik und kirchliches Lehramt“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg i. Brsg 2002, 77–98, bes. 96f.

Frage nach dem Verhältnis von Lehramt und Theologie betrifft also dogmatische Grundüberzeugungen hinsichtlich der Bezeugung des Offenbarungswortes, so dass die Bindung an die Autorität des Lehramts für den katholischen Theologen keine bloß äußerliche Verpflichtung, sondern Teil der Glaubenslehre selbst ist, unter deren Voraussetzung er arbeitet. Die Anerkennung lehramtlicher Normierung gehört insofern zur freiwilligen Selbstbindung, die ein Theologe im Glauben akzeptiert, auch wenn sie ihn als Wissenschaftler unter Umständen in Konflikte führt. Allerdings ist zu bedenken, dass die Herausbildung einer professionalisier- ten akademischen Theologie, eines *magisterium cathedrae magistralis* in Unter- scheidung vom *magisterium cathedrae pastoralis*, gleichursprünglich mit ihrer Herausbildung als wissenschaftlicher Disziplin war. Man kann hier nicht einfach von einer Delegation bestimmter Funktionen sprechen, die „eigentlich“ auch die Bischöfe übernehmen könnten. Wissenschaftliche Theologie ist vielmehr eine „Lebensfunktion der Kirche selbst“¹¹⁹, die, wenn sie auch nicht von Beginn an in der Kirche ausgeübt wurde und insofern nicht unverzichtbar zu ihrem Wesen ge- hört, mit dem Eintritt der Kirche in das Projekt der Wissenschaft als eine solche anerkannt werden musste, deren Ausübung angemessene Eigenständigkeit und Freiheit erfordert¹²⁰. Dazu gehört im Fall der Dogmatik nicht bloß die gegenüber der pastoralen Verkündigung methodisch unterschiedliche Weise des Zugriffs auf die Glaubensaussagen, sondern auch die Berechtigung zu vertiefter Reflexion und kritischem Weiterdenken lehramtlicher Vorgaben, das Nachdenken über die Rolle des Lehramts selbst eingeschlossen¹²¹. Weil der dogmatische Theologe mit seinen Thesen keinen Anspruch auf Glaubensverbindlichkeit erhebt, bleibt der Unterschied zu Weisungen der Kirche jederzeit deutlich. Wenn das Lehramt den- noch auf Ergebnisse theologischer Arbeit mit Sanktionen reagiert, kann dies kein Urteil über deren wissenschaftlichen Wert sein – das bleibt dem innertheologi- schen Disput überlassen, an dem sich auch ein Bischof beteiligen kann, aber dann nicht als Bischof, sondern als Theologe. Lehramtliche Interventionen können al- lein auf die Wirksamkeit theologischer Thesen innerhalb der Glaubensgemein- schaft Kirche bezogen sein und müssen von diesem Ziel her den Maßstab ihrer

¹¹⁹ MAX SECKLER: „Kirchlichkeit und Freiheit der Theologie“, in ders.: *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i. Brsg 1988, 136–155, hier 137.

¹²⁰ Als Beispiel einer älteren Verhältnisbestimmung vgl. EDMOND DUBLANCHY: Art. „Dogma- tique“, in: *DThC* 4, Paris 1920, 1522–1574, hier 1573f., der allein das Moment der Schutzbe- dürftigkeit der Theologie durch das Lehramt und die strenge Verpflichtung zur Unteror- dung betont. Andere Akzente setzt im gleichen Lexikon schon CONGAR: Art. „Théologie“, 490f.

¹²¹ Vgl. auch THOMAS MARSCHLER: „Selbstverständnis und Ethos katholischer Theologie“, in: B. Leven (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg i. Brsg 2016, 55–73.

Verhältnismäßigkeit gewinnen¹²². Ein prinzipieller Verzicht auf dieses Mittel als *ultima ratio* in Lehrkonflikten ist zumindest im traditionellen Selbstverständnis des katholischen Lehramts kaum zu erwarten. Die enorme Pluralisierung der katholischen Dogmatik seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat faktisch die Lehrfreiheit der Theologen in den vergangenen Jahrzehnten erheblich erweitert. Diese Tendenz könnte sich angesichts der momentan zu beobachtenden Hinwendung der Kirchenleitung zu einem an pastoraler Pragmatik orientierten Selbstverständnis, in dem doktrinale Konsequenz eher nachgeordnete Bedeutung besitzt, verstärken.

Verwendete Literatur

- AMICO, Francesco: *Cursus theologici, tom. 1*, Douai 1640.
- BALTHASAR, Hans Urs von: „Die Einheit der theologischen Wissenschaften“, in: ders.: *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln 1969, 43–68.
- BARBOUR, Ian G.: *Wissenschaft und Glaube* (RThN 1), Göttingen ²2006.
- BAUMGARTNER, Hans M.: Art. „Wissenschaft“, in: *HPhG VI*, München 1974, 1740–1764.
- BEINERT, Wolfgang: *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Regensburg 1985.
- BERNOULLI, Carl A.: *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*, Fribourg 1897.
- BERTI, Enrico: *Aristotle on Science. The Posterior Analytics*, Padua 1981.
- BEUMER, Johannes: *Die theologische Methode* (HDG I/6), Freiburg i. Brsg 1972.
- BULTMANN, Rudolf: „Das Problem der Hermeneutik“, in: ders.: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 2*, Tübingen 1952, 211–235.
- CAHILL, John: *The Development of the Theological Censures After the Council of Trent (1563–1709)*, Fribourg 1955.
- CHENU, Marie-Dominique: *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert* (Collection Chenu 4), Ostfildern 2008.
- CLAYTON, Philip: *Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*, Paderborn 1992.
- CONGAR, Yves M.-J.: Art. „Théologie“, in: *DThC 15* 1946, 341–502.
- DALFERTH, Ingolf U.: *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität* (QD 130), Freiburg i. Brsg 1991.

¹²² Die beamtenrechtliche Stellung von Theologen an deutschen staatlichen Fakultäten, die ihre Existenz als Wissenschaftler auch im Fall kirchlicher Beanstandung absichert, setzt diese Unterscheidung voraus.

- DREY, Johann S.: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System*, Tübingen 1819.
- DUBLANCHY, Edmond: Art. „Dogmatique“, in: *DThC* 4, Paris 1920, 1522–1574.
- ESCHWEILER, Karl: *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926.
- ESCHWEILER, Karl: *Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22*, hg. von Thomas Marschler, Münster 2010.
- FICHTE, Johann G.: „Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt“, in: *Über das Wesen der Universität. Drei Aufsätze von Joh. Gottl. Fichte, Friedr. Schleiermacher, Henrik Steffens aus den Jahren 1807–1809* (PhB 120), Leipzig 1919, 1–104.
- FILSER, Hubert: *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung* (SSThE 28), Münster 2000.
- FRIES, Heinrich: *Fundamentaltheologie*, Leipzig 1987.
- GATZEMEIER, Matthias: *Theologie als Wissenschaft?, 2 Bde.*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975.
- GÖCKE, Benedikt P.: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, in: *HK* 71/1 (2017), 33–36.
- GRABMANN, Martin: *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium de trinitate im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt*, Fribourg 1948.
- GRABNER-HAIDER, Anton: *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, München 1974.
- GRESHAKE, Gisbert: *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014.
- GRONDIN, Jean: *Hermeneutik*, Göttingen 2009.
- HEINRICH, Johann B.: „Dogmatik“, in: Wetzler und Welte (Hg.): *Kirchenlexikon* 3, Freiburg i. Brsg.² 1884, 1886–1903.
- HELL, Leonhard: *Entstehung und Entfaltung der theologischen Enzyklopädie* (VIEG 176), Mainz 1999.
- HENDERSON, David K.: *Interpretation and Explanation in the Human Sciences*, Albany 1993.
- HOFMANN, Michael: *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's* (RSTh 1), Bern/Frankfurt am Main/München 1976.
- HÜBNER, Kurt: „Wissenschaftstheorie und Theologie“, in: *ThPh* 82 (2007), 46–64.
- HÜNERMANN, Peter: „Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen“, in: H. Wolf (Hg.): *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, 377–394.
- HÜNERMANN, Peter: „Rationale Begründungsverfahren in der Dogmatik und kirchliches Lehramt“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg i. Brsg 2002, 77–98.

- HÜNERMANN, Peter: *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.
- Johannes Paul II.: *Enzyklika Fides et ratio* (VAS 135), Bonn 1998.
- KARRER, Leo: *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius* (MThSt 37), München 1970.
- KASPER, Walter: *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967.
- KASPER, Walter: „Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung“, in: ders.: *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (Walter Kasper. Gesammelte Schriften 7), Freiburg i. Brsg 2007, 645–664.
- KERN, Walter; NIEMANN, Franz-Josef: *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981.
- Kongregation für die Glaubenslehre: *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen* (AAS 98), Bonn 1990.
- KÖPF, Ulrich: *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (BHTh 49), Tübingen 1974.
- KRANEMANN, Benedikt: „Wer bildet das Zentrum?“, in: *HK* 71/4 (2017), 20–22.
- LANG, Albert: *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg i. Brsg 1964.
- LECLERCQ, Jean: „L'idéal du théologien au Moyen âge“, in: *RScRel* 21 (1947), 121–148.
- LEIBOLD, Gerhard: „Theologie als Wissenschaft“, in: R. Langthaler (Hg.): *Theologie als Wissenschaft. Ein Linzer Symposium* (LPTB 1), Frankfurt 2000, 39–50.
- MARCUM, James A.: *Thomas Kuhn's Revolution. An Historical Philosophy of Science*, London/New York 2005.
- MARSCHLER, Thomas: *Karl Eschweiler. Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9), Regensburg 2011.
- MARSCHLER, Thomas: „Selbstverständnis und Ethos katholischer Theologie“, in: B. Leven (Hg.): *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg i. Brsg 2016, 55–73.
- MARSCHLER, Thomas: „Zur Bedeutung der Dogmengeschichte innerhalb der Dogmatik“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (RaFi 60), Regensburg 2017, 145–168.
- MARSCHLER, Thomas; SCHÄRTL, Thomas (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014.
- MURPHY, Nancey C.: *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca 1990.
- MURPHY, Nancey C.: *Beyond Liberalism and Fundamentalism. How Modern and Post-modern Philosophy Set the Theological Agenda*, New York/London 2007.
- NIEDERBACHER, BRUNO/LEIBOLD, Gerhard (Hg.): *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare*, Münster 2006.
- NIEMANN, Franz-Josef: „Zur Frühgeschichte des Begriffs »Fundamentaltheologie«“, in: *MThZ* 46 (1995), 247–260.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973.

- PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie, Bd. 1*, Göttingen 1988.
- PEITZ, Detlef: *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870)*, Bonn 2006.
- PESCH, Otto H.: „Argumentative Verfahrensweisen in der Dogmatik. Am Beispiel der Rechtfertigungslehre“, in: P. Neuner (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg i. Brsg 2002, 125–148.
- PESCH, Otto H.: *Die Geschichte der Menschen mit Gott* (Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung I/1), Ostfildern 2008.
- PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main³2009.
- POSER, Hans: *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2001.
- PRÖPPER, Thomas: *Theologische Anthropologie, 2 Bde.*, Freiburg i. Brsg 2011.
- RAHNER, Karl: Art. „Dogmatik (I)“, in: *LThK*² 3, Freiburg i. Brsg 1959, 446–454.
- RESNIK, David B.: „Ethics of Science“, in: M. Curd/S. Psillos (Hg.): *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London/New York 2014, 181–190.
- RIEGER, Hans-Martin: *Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne*, Berlin/New York 2007.
- ROTHACKER, Erich: „Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus“, in: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse* 1954/6, Wiesbaden 1954, 11–26.
- SAFFREY, Henri D.: „Les débuts de la théologie comme science (III^e–VI^e siècles)“, in: *RSPHTh* 80/2 (1996), 201–220.
- SCHÄFER, Philipp: *Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer*, Göttingen 1971.
- SCHÄFER, Philipp: *Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit*, München 1974.
- SCHÄRTL, Thomas: „Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation“, in: M. Dürnberger, et al. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (RaFi Band 60), Regensburg 2017, 13–42.
- SCHEEBEN, Matthias J.: *Handbuch der katholischen Dogmatik*, hg. von M. Grabmann (Gesammelte Schriften 3), Freiburg i. Brsg²1958.
- SCHEFFCZYK, Leo: *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979.
- SCHEFFCZYK, Leo: „Katholische Dogmengeschichtserforschung. Tendenzen – Versuche – Resultate“, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hg.): *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 119–147.
- SCHOLZ, Heinrich: „Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?“, in: G. Sauter (Hg.): *Theologie als Wissenschaft*, München 1971, 221–264.

- SCHURZ, Gerhard: *Philosophy of Science. A Unified Approach*, New York/London 2014.
- SECKLER, Max: „Kirchlichkeit und Freiheit der Theologie“, in: ders.: *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i. Brsg 1988, 136–155.
- SECKLER, Max: „Theologie als Glaubenswissenschaft“, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4, Freiburg i. Brsg 1988, 180–241.
- SEIGFRIED, Adam: „Die Dogmatik im 18. Jahrhundert unter dem Einfluß von Aufklärung und Jansenismus“, in: E. Kovács (Hg.): *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, München/Wien 1979, 241–265.
- SPRANGER, Eduard: „Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften“, in: *Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse*, Berlin 1929, 2–30.
- STÖHR, Johannes: *Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ (1569–1638)* (SFGG II/11), Münster 1967.
- STÖHR, Johannes: „Theologie, Glaube, Kirche. Zu den Grundlagen ihrer Verhältnisbestimmung“, in: G. Kraus (Hg.): *Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft*, Frankfurt 1998, 53–74.
- THEINER, Johann: *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.
- TORRELL, Jean-Pierre: „Le savoir théologique chez saint Thomas“, in: *RThom* 96 (1996), 355–396.
- TRACY, David: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1987.
- URBAN, Hans J.: *Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie* (Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte Mainz 64), Wiesbaden 1972.
- VAN DEN BRINK, Gijsbert: *Philosophy of Science for Theologians. An Introduction* (Contributions to philosophical theology 12), Frankfurt am Main 2009.
- VÁZQUEZ, Gabriel: *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae, tom. 1*, Ingolstadt 1609.
- VERGAUWEN, Guido: „Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie“, in: U. Altermatt (Hg.): *Moderne als Problem des Katholizismus*, Regensburg 1995, 103–156.
- WALTER, Peter: „Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin“, in: W. Kasper/E. Schockenhoff/P. Walter (Hg.): *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre: Festschrift für Bischof Walter Kasper*, Mainz 1993, 50–68.
- WALTER, Peter: „Universität und Theologie im Mittelalter“, in: H. Hoving (Hg.): *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i. Brsg 2007, 18–32.
- WEI, Ian P.: „The Self-Image of the Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries“, in: *JEH* 46/3 (1995), 398–431.

WERBICK, Jürgen: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg 2010.

Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Köln 2010.

WYSER, Paul: *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg/Leipzig 1938.

Klaus Müller

Wissenschaftstheoretische Profile zeitgenössischer Fundamentaltheologie

1. Horizonte und Kontexte

Keine andere Disziplin der katholischen Theologie hat sich seit dem II. Vatikanischen Konzil kreativer, vielstimmiger, aber auch heterogener entfaltet als die Fundamentaltheologie. Das Profil dessen, wie jemand das Fach versteht und dann seine materiale Ausgestaltung konzipiert, kommt deswegen nur in der Konfrontation mit diesem Ensemble alternativer Ansätze zur Geltung: Ich beziehe mich in Stichworten nur auf die deutschsprachigen Stimmen, obwohl die italienischen, spanischen, französischen und angelsächsischen in Teilen nicht weniger interessant wären: Einsetzen muss ich dafür bei Adolf Kolpings dreibändiger *Fundamentaltheologie* von 1968–1981, die noch weitgehend dem vorkonziliaren Paradigma der Apologetik folgte.¹ 1975 meldete sich Eugen Biser unter dem Titel *Glaubensverständnis* mit einem – so der Untertitel – *Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*² zu Wort. Johann Baptist Metz machte 1977 Furore mit dem Essay-Band *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*³, Skizzen zur Fundamentaltheologie, die mit ihrem Rekurs auf sozialkritische Philosophien und geschichtstheologische, zumal die Shoah einbeziehende, Stimmen völlig neue Töne anschlugen. Ein Jahr später der Paukenschlag des Jesuiten Peter Knauer mit *Der Glaube kommt vom Hören*⁴, bis 1991 sechsmal umgearbeitet. 1985 brachte Heinrich Fries seine *Fundamentaltheologie*⁵ und zeitgleich Hans Waldenfels seine *Kontextuelle Fundamentaltheologie*⁶ heraus, ebenfalls 1985 startete das vierbändige, von Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer und Max Seckler verantwortete *Handbuch der Fundamentaltheologie*⁷, abgeschlossen 1988. Drei Jahre später nochmals der Paukenschlag eines völlig eigenständigen Ansatzes mit höchstem

¹ KOLPING, Adolf: *Fundamentaltheologie*, Bde. I–III, Münster 1968–1981.

² EUGEN BISER: *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg/Wien 1975.

³ JOHANN B. METZ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ⁵1992 (1977).

⁴ PETER KNAUER: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln ⁶1991 (1978).

⁵ HEINRICH FRIES: *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 1985.

⁶ HANS WALDENFELS: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn ⁴2005 (1985).

⁷ WALTER KERN; HERMANN J. POTTMEYER; MAX SECKLER (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf ²2002 (1991).

philosophischem Anspruch: Hansjürgen Verweyens *Gottes letztes Wort*⁸, nachfolgend bis zur vierten Auflage 2002 mehrfach und vollständig überarbeitet, zuletzt in dem Buch *Menschsein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben*⁹ popularisierend zugänglicher gemacht. Die zweibändige *Fundamentaltheologie*¹⁰ von Karl Heinz Neufeld, die dem 1992 nachfolgte, fällt dem vorausgehend Genannten gegenüber merkbar ab. 1999 legte Perry Schmidt-Leukel seinen *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*¹¹ vor. Dann meldet sich in dem verklüfteten Feld Jürgen Werbick im Jahr 2000 mit einem Buch lapidaren Titels: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*¹² – mittlerweile in 4. Auflage (der 3. vollständig neu bearbeiteten Edition) –, das sich die Aufgabe stellt, auf wiederum andere, nicht weniger eigenständige Weise als etwa Verweyen die Essentials des Faches auf den Punkt zu bringen. Ebenfalls 2000 erschien Wolfgang Klausnitzers *Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*¹³, 2009 folgte Markus Knapps *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*¹⁴, 2011 Hans-Joachim Höhns *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*¹⁵, dann 2013 Gerd Neuhaus' *Fundamentaltheologie: zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch*¹⁶ und 2016 Christoph Böttigheimers *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*.¹⁷ Kleinere Einführungen oder *Bausteine zur Fundamentaltheologie* – so der Untertitel der *Theologische[n] Prinzipienlehre* Joseph Ratzingers¹⁸ von 1982 –, mittlerweile in

⁸ HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Gottes letztes Wort. Grundriss einer Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 42002.

⁹ Ders.: *Menschsein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben*, Regensburg 2016.

¹⁰ NEUFELD, Karl H.: *Fundamentaltheologie*, 2 Bde., (Studienbücher Theologie 17. 1+2), Stuttgart/Berlin/Köln 1992–93 (2000): Kohlhammer.

¹¹ PERRY SCHMIDT-LEUKEL: *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999.

¹² JÜRGEN WERBICK: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 42010.

¹³ WOLFGANG KLAUSNITZER: *Gott und die Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 22008 (2000).

¹⁴ MARKUS KNAPP: *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2009.

¹⁵ HANS-JOACHIM HÖHN: *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011.

¹⁶ GERD NEUHAUS: *Fundamentaltheologie: zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch*, Regensburg 22017 (2013).

¹⁷ CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2016.

¹⁸ JOSEPH RATZINGER: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.

den Gesammelten Schriften zu einer zweibändigen Sammlung von einschlägigen Texten¹⁹ ausgebaut –, erwähne ich hier nur ergänzend.

Die Vielzahl und Vielfalt der Ansätze und Durchführungen verrät, welcher offenkundiger Bedarf an Selbstverständigung ad intra und Rechtfertigung der theologischen Geltungsansprüche ad extra in der Nachkonzilszeit aufkam und bis heute unvermindert anhält. So verschieden die genannten Konzepte sein mögen, so un schwer lässt sich ihnen das längst zum Label der Fundamentaltheologie gewordene Diktum aus 1 Petr 3,15 – „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ – als gemeinsamer Nenner unterstellen. Das soeben im Zusammenhang mit dem Hinweis auf Joseph Ratzinger gefallene Stichwort Prinzipienlehre erinnert zugleich daran, dass die meisten der genannten Opera auch Erwägungen einschließen, die man einer theologischen Wissenschaftstheorie zurechnen muss, dass aber just diese meta-theologische Frageperspektive, die früher bisweilen auch unter den Titeln *Fontes* oder *Loci theologici* eher als ein Annex zu den klassischen Traktaten *Demonstratio religiosa*, *Demonstratio christiana* und *Demonstratio catholica* abgehandelt wurde, in den Jahrzehnten seit dem letzten Konzil eher selten in ausgreifender Weise thematisiert wurden, obwohl die wissenschaftspolitischen Debatten etwa um Recht und Sinn theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten gerade dies zunehmend haben dringlich werden lassen.²⁰ Ich sehe nur drei umfänglich ausgearbeitete theologische Wissenschaftstheorien katholischer Provenienz aus jüngerer Zeit: Helmut Peukerts *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*²¹ von 1976 (3. Auflage 2009), den begründungstheoretischen Ansatz in Hansjürgen Verweyens *Gottes letztes Wort* und – wiederum als selbstständige Monographie – Jürgen Werbicks *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre* von 2010²², 2015 ergänzt um eine *Theologische Methodenlehre*.²³ Ohne von anderen Autoren erarbeitete Überlegungen zur theologischen Wissenschaftstheorie als von minderer Bedeutung zu erachten, scheint mir möglich, in Aus-

¹⁹ Ders.: *Glaube in Schrift und Tradition. Zur Theologischen Prinzipienlehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2016.

²⁰ Vgl. dazu auch die Wortmeldung des Wissenschaftsrates: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Bonn 2010 – sowie dazu KLAUS MÜLLER: „Gottrede als Teil der Universitas“, in: R. Ceylan/C. P. Sajak (Hg.): *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden 2017, 7–29.

²¹ HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main 2009 (1976).

²² JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2010.

²³ Ders.: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2015.

einandersetzung mit den drei soeben genannten Konzeptionen zu den wichtigsten systematischen Klärungen in der Sache kommen zu können.

2. Theologische Seismographie: Helmut Peukert

Helmut Peukerts Buch – 1976 im Patmos-Verlag erschienen, dann von Suhrkamp als eines der damals ganz wenigen theologischen Werke übernommen, noch dazu in die bel étage der Reihe suhrkamp taschenbuch wissenschaft – ist in 3. Auflage (mit neuem Vorwort und neuem Nachwort) nach über 40 Jahren noch immer im Programm: Dieses Longselling hat meiner Einschätzung nach damit zu tun, dass dieses Werk von einer Sensibilität geprägt war, die sich im Gang der weiteren Entwicklung als seismographisch erweisen sollte. Sie zeigte etwas an, was die Theologie bis heute in tiefe Unruhe versetzt. Das mag für das Buch auf vielfältige Weise gelten. Ich beschränke mich hier auf den Teil II, in dem es um Wissenschaftstheorie und Handlungstheorie geht.

Die große Herausforderung an die Theologie, die Helmut Peukert damals schon klar sah, war der Naturalismus. Er ist dies – eine Herausforderung – heute noch ungleich mehr, maskiert unter den selbstbewussten Erklärungsansprüchen der Neurowissenschaften. Bevor die Rede davon sein soll, möchte ich aber ein wenig darauf eingehen, wie Helmut Peukert damals in den 70er Jahren schon wahrgenommen hat, was da auf uns zukommt – im Nachwort zur 3. Auflage hat Peukert selbst die ursprünglich skizzierten Linien bis in die unmittelbare Gegenwart verlängert.²⁴ Ich rekonstruiere diese Analysen relativ unabhängig von dem äußerst vielschichtigen peukertschen Text durch Konzentration auf wenige Wegmarken und Brennpunkte des Debattenverlaufs.²⁵

Wittgenstein traf in den 20er Jahren mit Moritz Schlick zusammen. Dieser war der führende Kopf des sogenannten „Wiener Kreises“, ein Zirkel, der sich in einem Wiener Café traf und wissenschaftstheoretische Probleme diskutierte. Über Schlick kam Wittgenstein auch mit anderen Leuten dieser Gruppe in Kontakt. Wittgenstein selbst wurde jedoch nicht Mitglied. Aus dem *Tractatus* griff die Gruppe eigentlich nur einen Gedanken auf, noch dazu einen, der für Wittgenstein zu den eher unbedeutenden zählte: nämlich, dass alle sinnvollen Sätze

²⁴ Vgl. HELMUT PEUKERT: „Nachwort zur dritten Auflage 2009. Fundamentale Theologie im interdisziplinären Gespräch entwickeln“, in ders.: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main 2009 (1976), 357–400, hier: 382–387.

²⁵ Eine sehr ausführliche Fassung dieser Auseinandersetzung mit Peukert findet sich in KLAUS MÜLLER: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)*, Berlin/Münster 2012, Kap. 11, 209–220.

solche der Naturwissenschaft sind. Alles andere, worum es Wittgenstein vor allem gegangen war – also die Metaphysik, die Ethik, die Ästhetik usw. –, verfiel dem Verdikt, einfach schlechte Philosophie zu sein. Und damit ist das Doppelcharakteristikum derjenigen philosophischen Richtung schon angegeben, die in den 30er Jahren durch den Wiener Kreis angestoßen wurde und über Jahrzehnte immensen Einfluss ausübte: der „Logische Empirismus“; gebräuchlich sind auch die Namen „Logischer Positivismus“ oder „Neopositivismus“. Sofern die Wiener überdies an einer ökonomischen Darstellung naturwissenschaftlicher Theorien und ihren Veränderungen interessiert waren, begründeten sie gleichzeitig jenen philosophischen Arbeitszweig, der später – vor allem in den 60er Jahren – phasenweise allein noch als Philosophie zu gelten tendierte: die Wissenschaftstheorie.

Auf den Logischen Positivismus theologisch einzugehen, scheint mir aus zwei Gründen geboten: (a) wegen der tiefreichenden und im öffentlichen Diskurs zum Teil bis heute anhaltenden Wirkung dieser philosophischen Denkform; und (b) sofern natürlich der streng antimetaphysische Grundzug des Logischen Positivismus in die zeitgenössische Religionskritik Eingang fand und in der Tat eine der elementaren Herausforderungen an jeden theologischen Diskurs darstellt. Besonders eindrücklich lässt sich das an Rudolf Carnap und seinem Meisterschüler Willard Van Orman Quine zeigen.

Carnap war wohl der einflussreichste Vertreter des Logischen Empirismus – und auch der strengste; viele seiner Werke lassen sich nur unter Kenntnis formallogischer Notation verstehen. Die beiden wichtigsten heißen *Der logische Aufbau der Welt* (1928) und *Logische Syntax der Sprache* (1934). Die Titel stehen für das Programm. Im ersten Werk geht es Carnap darum, wie aus einigen Grundbegriffen sämtliche mögliche Begriffe und Wissenschaften entfaltet werden könnten. Interessant ist, dass Carnap in dieser Phase Phänomenalist ist, d. h.: Die Grundbausteine der „Welt“ sind meine psychischen Elementarerlebnisse und die Relation der Ähnlichkeit zwischen solchen Erlebnissen. Einige Jahre später revidiert Carnap diese Position radikal und entwickelt einen Physikalismus, das meint: Alle Grundbegriffe einer Sprache beziehen sich quantifizierend auf Physikalisches. Auch Psychisches fällt darunter: „Anna ist aufgeregt“ bedeutet nichts anderes als z. B. „In Annas Hirn sind bestimmte C-Fiber-Partien hochaktiv und Anna hat kalte Hände und rote Ohren“ – eine Position, der in unvergleichlich subtileren Varianten als bei Carnap selbst bis heute höchste Aktualität eignet.

Im zweiten der genannten Werke – *Logische Syntax der Sprache* – sucht Carnap die logischen Begriffe völlig exakt zu definieren und herauszuarbeiten, wie mit Hilfe eines solchen präzisierten Begriffsinstrumentars Klarheit in wissenschaftliche Diskurse gebracht und in der Philosophie das wissenschaftlich Relevante vom Unsinn geschieden werden kann. Im Rahmen der dazugehörigen Bemühungen um Formalsprachen hat Carnap mehrere begriffliche Unterscheidungen formuliert, ohne die die zeitgenössische Logik, Sprachphilosophie und

Wissenschaftstheorie nicht denkbar sind. Es sind zwei: (a) Carnap unterscheidet die inhaltliche Redeweise von der formalen, die Objektsprache von der Metasprache. Letztere dient dazu, über erste Aussagen zu machen. Die Differenzierung lässt sich vor allem in philosophischer Hinsicht als Instrument einsetzen: Alle Sätze müssen entweder Sätze über Objekte oder syntaktische Sätze sein. Zeigt sich ein philosophischer Satz als keiner der beiden Gruppen zugehörig, kann es sich entweder um einen syntaktischen Satz handeln, der als Objektsatz formuliert wurde (und das lässt sich kraft dieser Einsicht beheben), oder es handelt sich um Unsinn. (b) Auch die Unterscheidung zwischen Extension und Intension eines Ausdrucks geht auf Carnap zurück. Die Extension eines Ausdrucks wird durch die Aufzählung oder Angabe der Objekte bestimmt, die unter ihn fallen. Die Intension eines Ausdrucks ergibt sich aus den Eigenschaften, die zu dem durch den Ausdruck bezeichneten Begriff gehören.

In der dritten Phase seines Schaffens – d. h. in den 50er Jahren – hat Carnap Beiträge zum Problem der Induktion und zu dem der Wahrscheinlichkeit vorgelegt, die große Aufmerksamkeit fanden. Seinen eigentlichen Einfluss aber gewann er auf andere – und durchaus indirekte – Weise: nämlich dadurch, dass derjenige seiner Schüler, der sich besonders kritisch mit dem Logischen Empirismus und auch speziell mit Carnaps Denken auseinandersetzte, für Jahrzehnte die Leitfigur der amerikanischen Analytischen Philosophie wurde. Ich spreche von Willard Van Orman Quine.

Zunächst kam Quine mit den Gründervätern der idealsprachlichen Analytik in Kontakt; er stieß auf Russells Werke, war von ihnen genauso fasziniert wie später von der Person. Whitehead wurde sein Doktorvater. Während eines Europaaufenthalts traf er mit etlichen Leuten aus dem „Wiener Kreis“ zusammen, in Prag schließlich auch mit dem damals dort tätigen Carnap. Der machte auf Quine den mit Abstand größten Eindruck. Dennoch übte Quine eine Kritik am Logischen Empirismus, die diesen auf eine Weise radikalisierte, dass er gewissermaßen in eine Selbstaufhebung mündete. Verdichtet wird das innerhalb des außerordentlich umfangreichen Werkes Quines in den Publikationen greifbar, die als seine einflussreichsten Werke gelten müssen: An erster Stelle steht dabei *Word and Object* von 1960, ein Buch, das man mit gewissem Recht eine Metaphysik nennen könnte, deren Ziel darin besteht, metaphysischen Gedanken im traditionellen Sinn jeglichen Weg zu verlegen. An zweiter Stelle muss das Buch *The Roots of Reference* von 1974 genannt werden: Die Wurzeln der Referenz. Der Ausdruck „Referenz“ oder „Referenzialität“ bezeichnet eine Zentralthematik der Analytischen Philosophie. Referenz ist das, was Wörter mit der Welt der Objekte verbindet und an dessen Bedingung die Wahrheit von Sätzen hängt. Anders gewendet: Referenz bezeichnet die Beziehung zwischen Wort und Gegenstand bzw. allgemeiner zwischen Denken, Sprache und Welt. Eine der großen Thesen Quines behauptet nichts Geringeres als die Unerforschlichkeit der Referenz. Zwei

Aufsätze muss ich noch erwähnen, die fast so etwas wie philosophische Klassiker geworden sind und Titel tragen, die die systematische Stoßrichtung von Quines Denken zumindest anzeigen: Der eine heißt *Two Dogmas of Empiricism* und ist Teil einer Aufsatzsammlung von 1953. Der zweite ist überschrieben mit *Epistemology Naturalized* und findet sich in einer Essay-Sammlung von 1969.

Wenn ein Philosoph von „Dogma“ spricht, geht es grundsätzlich darum, dass eine Annahme unbegründet ist und deswegen zertrümmert werden muss. Im traditionellen Empirismus, wie er klassisch auf John Locke zurückgeht, aber auch im Logischen Empirismus à la Carnap sieht Quine zwei solcher Annahmen gegeben, die eliminiert werden müssen, damit sich eine konsequent empiristische Position ergibt. Anders gesagt: Er entdeckte im herkömmlichen Empirismus Begriffe oder Gedanken, die nicht wirklich empirisch fundiert sind.

Zum einen gehört zum klassischen Empirismus eine mentalistische Dimension, d. h.: Locke etwa kennt zwei Erkenntnisquellen für den Menschen: Sinneserfahrung und „reflection“, also eine innere Erfahrung. Genau diese lehnt Quine ab, weil sie nicht intersubjektiv zugänglich ist. Er besteht darauf, dass alles, was für Erkenntnis und für sprachliche Bedeutung von Belang sein soll, durch Beobachtung begründet und in Beobachtungsbegriffe fassbar sein muss, d. h. er vertritt einen Empirismus, der auf Behaviorismus basiert.

Das zweite Dogma des Empirismus, das Quine kippt, hatte vor allem Carnap hochgehalten: die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sätzen. Diese Differenzierung zweier Arten von Wahrheiten macht er dafür verantwortlich, eine falsche Vorstellung von der Verfassung wissenschaftlicher Theorien und ihrer Fundierung in der Erfahrung heraufzubeschwören. Durch Kant war diese Differenz philosophisches Allgemeingut geworden. Von ihr her hatte er seine Untersuchung der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft aufgezo-gen. Kant hatte behauptet: Analytische Urteile sind Erkenntnisse a priori, also solche, die ohne Rekurs auf Erfahrung zustande kommen; synthetische Urteile verdanken sich meist unserer Erfahrung – aber gibt es möglicherweise auch synthetische Urteile a priori? Und Kants Antwort hatte „ja“ gelautet: Synthetische Urteile a priori liegen vor bei mathematischen Urteilen, rein synthetischen Urteilen a priori (z. B. die Unveränderbarkeit der Quantität bei allen materiellen Veränderungen in der Welt) und metaphysischen Urteilen (z. B. dass die Welt einen Anfang gehabt haben muss). Der klassische Empirismus hat das natürlich von sich gewiesen und apriorische Wahrheiten nur anerkannt, sofern sich die Apriorität aus ihrer Analytizität ergab. Genau diese klare Scheidung entlarvt Quine als eine nur scheinbare: Er weist nach, dass auch die Gruppe der als analytisch geltenden Wahrheiten ihrerseits in zwei Untergruppen zerfällt: Einige von ihnen sind wahr oder falsch, völlig unabhängig von den Bedeutungen der in ihnen vorkommenden nicht-logischen Ausdrücke, also der beschreibenden Ausdrücke. Die Wahrheit solcher Sätze hängt einzig an den lo-

gischen Partikeln des Satzes. Jedenfalls kann Quine zeigen, dass der Begriff der Analytizität im Grunde unklar ist und sich häufig nicht entscheiden lässt, ob nun ein analytischer oder ein synthetischer Satz vorliegt. Welcher Gruppe sollte man etwa den Satz „Alles Grüne ist ausgedehnt“ zuweisen? Das eigentlich Aufregende an diesem Problem mit den analytischen Sätzen betrifft aber gar nicht diese selbst, sondern die synthetischen. Denn aus der Schwierigkeit der Zuweisung folgt ja, dass die Vorstellung, jeder sinnvolle Ausdruck müsse in einen Ausdruck über unmittelbare Erfahrung übersetzbar sein, zu einfach angelegt ist. Sinnvolle Aussagen stehen offenkundig nicht in einem Eins-zu-Eins-Verhältnis zu bestimmten Sets von Sinnesreizungen und zu ihrer Abwesenheit. Quine wörtlich:

„Die Gesamtheit unseres sogenannten Wissens bzw. unserer Überzeugungen – von den beiläufigsten Dingen der Geographie und Geschichte bis hin zu den grundlegendsten Gesetzen der Atomphysik oder sogar der reinen Mathematik und Logik – ist ein von Menschen gewirkter Stoff, welcher nur an seinen Rändern auf die Erfahrung trifft. Oder – um das Bild zu wechseln: die Gesamtheit der Wissenschaft ist wie ein Kraftfeld, dessen Randbedingungen Erfahrungen sind.“²⁶

Daraus folgt: Es gibt im Bestand unseres Wissens keinen unhintergehbaren Satz, nicht einmal einen mathematischen oder logischen. Wir haben auf der einen Seite Sinnesreizungen und auf der anderen Theorien über die Welt, diese bilden ein Ganzes. In diesem holistischen System ist prinzipiell jeder Satz revidierbar. Wie lange sich ein Satz halten kann, hängt davon ab, was er für unsere Weltbeschreibung und Weltbewältigung leistet. Dass Sätze, die als Grund-Sätze auftreten – etwa der Nicht-Widerspruchssatz –, so unanfechtbar erscheinen, rührt nicht daher, dass sie unumstößliche Wahrheiten artikulieren, sondern lediglich daher, dass wir anstrengende Änderungen im Gesamtsystem unserer Weltsicht vornehmen müssten, wenn wir sie aufgäben.

In diesen Konsequenzen beginnt sich nun unmittelbar abzuzeichnen, was ich gemeint hatte, als ich vorwegnehmend davon sprach, Quine radikalisiere den Empirismus auf eine Weise, die in so etwas wie seine Selbstaufhebung umschlage. Denn natürlich ist es Quine darum zu tun, die philosophische Welt- und Selbstbeschreibung so weit als irgend möglich wissenschaftsförmig, genauer naturwissenschaftsförmig zu machen. Genau dabei aber stellt sich heraus, dass es sich mit Wissenschaft keineswegs so verhält, wie wir durchschnittlich unterstellen – dass sich über unerschütterlichen Fundamenten Theoriendome erheben, bei denen ein Element unersetzlich ins andere greift. Die Wissenschaft vom Wissen, die Erkenntnistheorie, besteht selbst aus nichts anderem als aus Psychologie, ist also eine empirische Wissenschaft, und deren Sätze wiederum können auf physikalische Aussagen zurückgeführt werden, mit allen Konsequenzen der Falsifizierbarkeit – „epistemology naturalized“ eben.

²⁶ WILLARD VAN ORMAN QUINE: *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1979, 47.

Das alles (und noch Etliches mehr) hatte Helmut Peukert damals im Blick und führte ihn zu der (im neuen Nachwort bündig resümierten) Überzeugung, dass solche Naturalisierungsprogramme mit ihrem technologischen Rationalitätsbegriff nicht nur alles Ästhetische, Ethische, Religiöse etc. ins Irrationale verweist, sondern tiefer noch vor die Frage zwingt,

„was bewusstes und reflektiertes menschliches Handeln, Bewusstsein und Ich-Bewusstsein überhaupt bedeuten können und wie das Verhältnis zu sich selbst, zu anderen und schließlich zu Gesellschaft, Geschichte, Natur und zur Wirklichkeit insgesamt zu bestimmen ist.“²⁷

Wer sich diesen Fragen nicht verweigert, kommt nicht umhin, der modernen Wissenschaftstheorie und ihrer Dynamik fundamentale Aporien zu attestieren, die sich nach Peukerts Auffassung nur durch Einbezug einer auf Kommunikation orientierten Handlungstheorie überwinden lassen, die sich aus ihrer eigenen Logik heraus dann auch für den Anschluss der theologischen Diskursform geöffnet erweist. Entscheidend waren dabei für Peukert drei Einsichten aus seinen detaillierten Analysen zur Wissenschaftstheorie: (a) dass auch formale Operationen an praktische Konsensfindungen im Medium der Umgangssprache gebunden sind; dass (b) für die empirischen Disziplinen ab einer gewissen Tiefenschärfe der eigenen Selbstverständigung sämtliche historisch-hermeneutischen Probleme der Geisteswissenschaften wiederkehren; und (c) dass die Kernfrage jeder Handlungstheorie – die theoretische Fassbarkeit „[...] kreative[r], innovatorische[r], strukturverändernde[r] und systemübergreifende[r] Handlungen [...]“²⁸ nur im Horizont der „[...] Frage nach der Konstitution von Subjekten aus intersubjektiver Freiheit [...]“²⁹ gelöst werden könne.

Mittlerweile zeigt sich freilich, dass die interne Dynamik der Wissenschaftstheorie keineswegs automatisch gegen Regressionen geschützt ist und deswegen in wichtigen Hinsichten Naturalismen wiederkehren, die Helmut Peukert damals noch nicht im Blick haben konnte – allerdings im eben erwähnten Nachwort jetzt nicht zufällig eigens markiert³⁰ – und die längst auch die These „Religion naturalized“ umgreifen. „Naturalisierung“ bezeichnet nämlich mittlerweile das Projekt, alles Emotionale, das Mentale und eben auch das Religiöse nicht mehr nur als irrational zu denunzieren, wie das etwa Alfred Ayer drastisch getan hat³¹, sondern weit subtiler auf naturwissenschaftlich analysierbare biologische und gegebenenfalls künstlich optimierbare oder sogar reproduzierbare Prozesse zurückzuführen. Das, was gemeinhin als freier Wille bezeichnet wird, scheint vielen an den Debatten Beteiligten Illusion zu sein, sofern aktuelle Entscheidungen, etwas

²⁷ PEUKERT: „Nachwort“, 379.

²⁸ Ders.: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, 225.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. PEUKERT: „Nachwort“, 382–388.

³¹ Vgl. ALFRED J. AYER: *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1970, 159.

zu tun, experimentell nachweislich unbewusst erfolgen würden. Die berühmten Libet-Experimente³² und ihre jüngste Wiederholung (2008) durch eine Forschergruppe aus Leipzig und Berlin, die zu noch radikaleren Ergebnissen kam, fungieren als Basis der einschlägigen Positionen. Sie alle gehen davon aus, experimentell gezeigt zu haben, dass wir nicht tun, was wir wollen, sondern in einer Art nachträglicher Selbstzuschreibung wollen, was wir aus nicht-willentlichen Antrieben, also aus Determinierungen tun.³³

Entsprechende Naturalisierungsprogramme dekonstruieren Religion als (längst überflüssiges) Bei-Produkt der Evolution, wie etwa R. Dawkins das tut³⁴, oder gemäß dem „Handicap-Prinzip“ als luxurierendes und damit im Aufmerksamkeitskampf der Partnerwahl förderliches Merkmal biologischer Fitness, so etwa bei P. Boyer und H. Whitehouse.³⁵ Ein solcher verschwenderischer Aufwand wie ein Bewusstsein oder religiöse Praxis – so behaupten diese Positionen – signalisiere im Zusammenhang der sexuellen Partnerwahl und -werbung einen höheren Grad biologischer Fitness.³⁶ Peter Sloterdijk schließlich generalisiert dieses Programm mittlerweile in seinem Opus *Du musst dein Leben ändern*³⁷ zu der These, was unter dem Titel „Religion“ firmiere, sei nichts anderes als ein Ensemble von Techniken der Selbstvervollkommnung, mit denen der Mensch seit je versuche, sich über seine konstitutionellen Defekte hinweg zu etwas zu stilisieren, was mehr ausmacht, als er de facto ist. Es gehe in allem – auch dem scheinbar Spirituellstem – einzig um ein Üben, ein Exerzitium, durch das der Mensch den Menschen hervorbringt und beständig in einer Art Höhenpsychologie, geleitet von Idealen der Perfektion, an seiner Selbstformung arbeitet. Sloterdijk freilich verfolgt mit seiner These von der Anthropotechnik ersichtlich eine ganz andere Agenda: Ihm geht es darum, die – mit Jan Assmann gesagt – mosaische Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion zu unterlaufen und den Religionsbegriff insgesamt zu suspendieren:

„Es gibt nur mehr oder weniger ausbreitungsfähige, mehr oder weniger ausbreitungswürdige Übungssysteme. Auch der falsche Gegensatz zwischen den Gläubigen und den Un-

³² Vgl. zusammenfassend BENJAMIN LIBET: *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt am Main 2005.

³³ Vgl. dazu JÜRGEN HABERMAS: „Freiheit und Determinismus“, in ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 155–186.

³⁴ Vgl. RICHARD DAWKINS: *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, 239–249.

³⁵ Vgl. etwa PASCAL BOYER: „Religious thought and behaviour as by-products of brain function“, in: *Trends in Cognitive Science* 7 (2003), 119–124; HARVEY WHITEHOUSE: „Theorizing Religious Past“, in: H. Whitehouse (Hg.): *Theorizing Religious Past. Archeology, History and Cognition*, Walnut Creek 2004, 215–230.

³⁶ MATTHIAS UHL; ECKART VOLAND: *Angeber haben mehr vom Leben*, Heidelberg/Berlin 2002.

³⁷ Vgl. PETER SLOTERDIJK: *Du musst dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*, Frankfurt am Main 2009.

gläubigen entfällt und wird durch die Unterscheidung zwischen Praktizierenden und Ungeübten bzw. anders Übenden ersetzt.³⁸

Und diese Explikation des wahren Sinns von Religion sei nichts anderes als ein weiterer und überfälliger Akt von Aufklärung.

Helmut Peukert hat seinerzeit das ganze Programm der neuen Wissenschaftstheorie inklusive seiner naturalistischen Optionen wegen des Aufbrechens seiner internen Widersprüche und der Dynamik seiner eigenen Fortentwicklung als von sich selbst überholt betrachtet und das Projekt gestartet, die dadurch sichtbar gewordenen Defizite gleichsam zu Hohlformen einer neuen fundamentalen kritischen Theologie auszugestalten. Das geschieht in Gestalt einer sozusagen geschichtlich-gesellschaftlich geerdeten Fortschreibung der kantischen Postulantenlehre. Wie der Königsberger lässt sich Peukert nicht einreden, dass die Antinomien der praktischen Vernunft, wie sie sich drastisch in der Diastase zwischen der durch ein Leben nach dem kategorischen Imperativ erworbenen Glückswürdigkeit und der faktisch erlangten Glückseligkeit zeigen kann (man denke mit Kant an die biblische Gestalt des Ijob!), nicht das letzte Wort über die menschliche Existenz sein kann, wenn (praktische) Vernunft ein elementares Vertrauen in sich selbst soll bewahren können. Oder mehr in die Sprache einer Gegenwartssemantik: dass wir nicht einmal das Recht hätten, der Opfer der Geschichte ohne Zynismus eingedenk zu sein, wenn wir nicht – um der Vernünftigkeit der Vernunft willen! – für sie auf eine finale (theologisch: eschatologische) Gerechtigkeit hoffen dürften, die die großen Monotheismen durch das verbürgt glauben, was sie „Gott“ nennen, und in der christlichen Tradition auf engst mögliche Weise an die Gestalt und an das Geschick Jesu von Nazareth gebunden ist.³⁹ Im Horizont einer solchen Philosophie mit Hoffnungsvermerk findet für Peukert auch das religiöse (in diesem Fall das jüdisch-christliche) Narrativ seine wissenschaftstheoretische Dignität.

Die Spannweite dieses peukertschen Theologiebegriffs hat bis heute nichts von ihrer Verständigungskraft eingebüßt. Ein Desiderat ist nach meinem Empfinden geblieben – und zwar dort, wo es um die Frage geht, wer hinter allem, was da zu debattieren ist, nach seinem oder ihrem letzten Woher oder Wohin fragt, also in der Subjekttheorie. Gerade im Nachwort zur jüngsten Auflage hat Peukert da nochmals auf hohem interdisziplinärem Niveau viel Klärendes nachgetragen, ohne allerdings bis ins Fundament der Problematik vorzudringen. Denn er kennt all die Herausforderungen der Theory of Mind, der Bewusstseins- und Selbstbewusstseinstheorien, beantwortet sie aber (ausweislich seiner Referenzautoren) mit der Berufung auf durchaus diskutabile genetische Hypothesen durch die Unterstellung einer symmetrischen Interdependenz von Subjektivität und

³⁸ Ebd., 12.

³⁹ Vgl. PEUKERT: „Nachwort“, 389–394.

Interdependenz.⁴⁰ Aber so entsteht ein weißer Fleck hinsichtlich der Dimensionen der Teilnehmerperspektive im Sinn einer elaborierten Subjekttheorie, die Peukert mit dem ansonsten alles andere als unkritisch rezipierten Habermas teilt und die in seinem Gesamtkonzept gegen dessen eigene Logik eine verwundbare Flanke öffnen, weil ich denke, dass sich die Konstitution von Subjekten gewiss nicht ohne, aber eben auch nicht allein aus intersubjektiver Freiheit, aus Metarepräsentationen und sprachlich-symbolischer Interaktion begreifen lässt.⁴¹ Was aber macht dann dieses Surplus über das Intersubjektiv-Kommunikative aus? Das lässt sich ehestens erschließen in Auseinandersetzung mit Konzepten, die unbeirrt vom Mainstream des Kommunikationsparadigmas den Gedanken des Subjekts zum Ausgang ihrer Konzeptualisierung nehmen und daraus auch die wissenschaftstheoretischen Fundierungen der eigenen Verortung gewinnen. In der Fundamentaltheologie hat das als erster Hansjürgen Verweyen getan – was ihn zu demjenigen Repräsentanten des Faches machte, der sich am radikalsten auf die Herausforderungen der philosophischen Moderne einließ.

3. Theologie treiben unter der Norm eines transzendentalen Sinnbegriffs: Hansjürgen Verweyen

Verweyen hat 1991 mit seinem Buch *Gottes letztes Wort – Grundriß der Fundamentaltheologie* ein Konzept christlicher Glaubensbegründung vorgelegt, das von Anspruch, Reichweite und Durchführung in der derzeitigen Fundamentaltheologie seinesgleichen sucht und wie kaum ein anderes dabei seine wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen namhaft macht. Verweyen unterstellt, dass dem Menschen in der christlichen Offenbarung ein seine ganze Existenz betreffender unbedingter Anspruch begegnet. Für eine theologieförmige Einholung dieses Anspruchs muss ein Dreifaches geleistet werden: (a) Geklärt werden muss, ob und inwiefern dem Menschen so etwas wie ein unbedingter Anspruch als unbedingter vernehmbar ist; (b) ob und inwiefern ein solcher Anspruch in dem ergangen ist, was christlich „Offenbarung“ heißt, und (c) ob und inwiefern ein solcher Anspruch, der wegen seiner Unbedingtheit ja nur auf einmalig geschichtliche Weise ergangen sein kann, über eine präsentische Bindekraft verfügt, die mich heute genauso wie die ersten Christen einst zu binden vermag.

Die Präambel von Verweyens Gedankenfolge lautet: Wer klären will, ob dem Menschen ein unbedingter Anspruch vernehmbar ist, muss natürlich dazusagen,

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Vgl. PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, 225; „Nachwort“, 382–288.

was einen solchen unbedingten Anspruch als unbedingten ausmacht. Unbedingt – also auf Gedeih und Verderb – in Anspruch nehmen lassen kann ich mich vernünftigerweise nur dann, wenn ich in etwas oder jemandem einem Sinn begegne, von dem ich mit Gründen annehmen darf, dass er nicht noch einmal durch andere Sinnansprüche widerlegt oder überboten werden kann – was freilich keineswegs heißt, dass ich deswegen den Sinn, der sich mir als letztgültiger nahelegt, vielleicht sogar aufdrängt, mit meiner Vernunft auszuschöpfen vermöchte. Alle Klarheit in Sachen „Sinnanspruch“ aber steht und fällt damit, dass ich einen Begriff letztgültigen Sinnes gewinne, und zwar völlig unabhängig von faktisch ergehenden Sinnansprüchen, also rein aus den Ressourcen meiner Vernunft (das macht die wissenschaftstheoretische Dimension des Konzepts aus). Verweyen steuert seinen Begriff von letztgültigem Sinn im Ausgang von der Elementarstruktur erkennender Vernunft an. Diese Elementarstruktur ergibt sich daraus, dass Vernunft einerseits unausweichlich in die Subjekt-Objekt-Struktur verfügt ist. Erkennen ist immer Erkenntnis eines Subjekts von etwas untrennbar verbunden mit einem Mitwissen des Subjekts um sich selbst als Erkennendem. Andererseits geht das Bemühen des erkennenden Subjekts in seinem Erkennen einzig auf Einheit. Selbst wenn wir ein schieres Durcheinander wahrnehmen, erfassen und benennen wir es unter einer Form von Einheit: Wir sagen „Chaos“ dafür und das ist ein Einheitsbegriff für ein Durcheinander. Vernunft kann gar nicht anders, als bestimmt von der Kategorie der Einheit zu denken. Aber sie tut das genauso unausweichlich, indem sie sich dem jeweiligen Erkenntnisgegenstand entgegensetzt, also Zweiheit produziert. Wenn das nicht eine letzte Absurdität von Vernunft überhaupt bedeuten soll, kann es auf letztgültige Weise Sinn überhaupt nur geben, wenn sich dieser Widerspruch einer Einheitssuche, die notwendig in ihr Gegenteil treibt, in eine Vermittlung bringen lässt. Die einzige Möglichkeit dazu ergibt sich dann, wenn das Objekt eines erkennenden Subjekts aus sich selbst heraus radikal nichts mehr für sich selbst sein wollte, sondern sich zum reinen Abbild des erkennenden Subjekts machte. Dann wäre die Differenz aufgehoben – nicht verleugnet, und doch in ihren Folgen außer Kraft gesetzt. Dieser Gedanke vom Bildwerden spielt bereits bei Anselm von Canterbury eine zentrale Rolle und wird bei Johann Gottlieb Fichte radikal ausgearbeitet und in seinen Verständigungspotentialen greifbar gemacht. Beide gehören darum auch zu Verweyens wichtigsten Gewährsleuten. Mit Blick auf diesen Gedanken kann man in transzendentaler Reflexion sagen: Vernunft ist fähig, aus der unmittelbaren kritischen Reflexion ihrer selbst einen Begriff letztgültigen Sinnes zu entwickeln.

Welchen Belang aber nun hat ein solcher unbedingter Sinnbegriff philosophischer Provenienz für christliche Theologie? Das lässt sich am besten unmittelbar

an deren Selbstverständnis aufklären⁴²: Christliche Theologie redet davon, dass Gott geredet und was er geredet hat. Sie sucht das, was sie als Rede Gottes glaubt, je und je in Horizonte zu übersetzen, unter denen mögliche Adressaten der Gottrede stehen, damit diese Adressaten – also prinzipiell alle Menschen aller Kulturen – verstehen können, was Gott geredet hat. Formal gefasst: Theologie ist durch und durch Kunst der Verständnisweckung, also Hermeneutik. Aber sie ist nicht nur Hermeneutik und kann es auch nicht ausschließlich sein, und zwar (a) aus einem rein formalen und (b) aus einem inhaltlichen Grund.

Zu (a): Wer hermeneutisch tätig ist, also zu verstehen sucht oder deutet, um anderen zu verstehen zu helfen, greift vorgegebene Zeichen auf, um sie mit anderen Zeichen in Verbindung zu bringen, wobei das Produkt dieser Verbindung, nämlich neue Zeichen, seinerseits wieder mit anderen Zeichen in Verbindung gebracht werden kann usw. usw. Verstehen und Deuten ereignen sich in einem Kosmos von Zeichen, in dem jedes Zeichen mit jedem anderen in Verbindung gebracht werden kann, so dass es prinzipiell eine unabschließbare Zahl möglicher Deutungen und Verstehensweisen gibt. Hermeneutik ist vom Wesen ein auf Endlosigkeit angelegter Prozess (wobei dies – nebenbei angemerkt – kein Manko der Sprache ausmacht, sondern seinen Grund in der Freiheit der Zeichenbenutzer hat).

Sofern das so ist, muss aber in den hermeneutischen Prozess ein ganz anderes Moment eintreten, weil sich Hermeneutik sonst als ausschließliches Zusammen-, Auseinander- und wieder Zusammentreten von Zeichen selbst aufhöbe. Wenn prinzipiell alles mit allem zusammengebracht, also alles auf alle mögliche Weise gedeutet und verstanden werden kann, gibt es im Grunde gar nichts mehr zu verstehen. Wo alles möglich ist, ist auch alles gleich. Darum ist Hermeneutik als Kunst des Verstehens um ihrer selbst willen auf Kriterien angewiesen, genauer auf Kriterien dafür, ob die Deutung eines Zeichens sinnvoll oder sinnlos ist. Solche Kriterien können freilich nun nicht ihrerseits wiederum einfach der Zeichenwelt entnommen werden, in der ich mich verstehend bewege. Alle Ansätze, die dieses Problem sehen, suchen darum irgendwie eine kriterielle Metaebene zu benennen. Wirklich gelöst werden aber kann das Problem nur im Rekurs auf diejenige Instanz, die deutend mit den Zeichen umgeht, also die Vernunft des Verstehenden. Nur wenn ich der Vernunft zutraue, Letztgültiges denken zu können, kann ich auch mit Überzeugung bestimmte Deutungen vertreten und bestimmte ablehnen, weil nur im Horizont solcher Letztgültigkeit sinnvoll von etwas gesagt werden kann, dass es sinnvoll oder sinnlos sei.

Gäbe es kein solches Kriterium, bin ich schutzlos allem ausgeliefert, was an Zeichen auf mich zukommt und gegen mich Autorität erhebt. Vor jedem Wort,

⁴² Vgl. dazu ausführlicher KLAUS MÜLLER: „Wieviel Vernunft braucht der Glaube?“, in: Müller, Klaus unter konzeptioneller Mitarbeit von Gerhard Larcher (Hg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 77–100.

jedem Satz, jedem Zeichen, die ich wahrnehme, steht ja im Grunde ein „Es gilt, dass ...“. Aber wie oft haben wir uns nicht nur geirrt, sondern sind wir auch möglicherweise gezielt getäuscht worden! Ohne Sinnkriterium wäre ich all dem völlig schutzlos ausgesetzt, könnte allenfalls nur völlig willkürlich reagieren und einfach dies für sinnvoll und jenes für sinnlos erklären.

Auch auf der Ebene der Intersubjektivität und Kommunikation bliebe der Ausfall eines Sinnkriteriums nicht folgenlos.⁴³ Ohne ein solches Kriterium kann ich einem anderen gegenüber von nichts wirklich durch und durch überzeugt sein. Er oder sie kann dann aber auch aus Prinzip nie mehr wissen, wie er mit mir genau daran ist. Beide können einander nicht mehr wirklich ernst nehmen. Folge: Kommunikation kann nicht mehr Teilhabe an und Austausch von Persönlichem sein, sondern verkommt zum Wortgeplänkel. Kurz gesagt: Soll Verstehen (bei allen Grenzen, die es auch zeichnen) nicht im Prinzip eine Illusion sein, muss Hermeneutik um ihrer selbst willen mit Erster Philosophie als dem Ort letztgültiger Gedanken in Beziehung gesetzt werden. Erst recht gilt dies von der Theologie, sofern es in ihrem hermeneutischen Geschäft um Dinge geht, die mit größt denkbaren Autorität begegnen und das Persönlichste ihrer Adressaten betreffen.

Damit zu (b) der inhaltlich begründeten Verpflichtung der Theologie auf einen Letztbegründungsgedanken. Das, was diese Verpflichtung begründet, ist so einfach, wie die Einlösung dieser Verpflichtung sich aufwendig gestaltet. Gemäß christlicher Überzeugung hat sich Gott letztgültig und also auf nicht mehr überbietbare Weise in Jesus Christus geoffenbart. Wie immer auf diesen Anspruch reagiert wird, ob bestätigend oder bestreitend, beide Varianten erfordern zur Bedingung ihrer Möglichkeit einen präzisen Begriff letztgültigen Sinnes – oder den Nachweis seiner Unmöglichkeit. Ob ein faktisch auftretender Sinnanspruch letzte Gültigkeit für sich einfordern kann, lässt sich ja nur entscheiden, wenn zuvor rein mit dem Instrumentar philosophischer Vernunft der Begriff solch letztgültigen Sinnes ausgearbeitet worden ist. Damit wird Erstphilosophie notwendig auch zum inhaltlichen Implikat christlicher Theologie.

Will man der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, wie sie Verweyen in seiner Konzeption unterstellt, einen bündigen Namen geben, kann man sich eines Originalzitats bedienen: Schon in *Gottes letztes Wort* und dann nochmals im Gang einer durch kritische Anfragen von Freunden, Schülerinnen, Schülern und Kollegen provozierten präzisierenden Fortschreibung seiner Fundamentaltheologie nennt er das Letztbegründende Philosophieren – also das kühnste, was sich Philosophie zutraut – „ancilla hermeneutica“⁴⁴ (Dienstmagd rechten Verstehens), eine Etikettierung, die kein anderer Theologe heute in den Mund zu nehmen wagt und gegen den sich die meisten Philoso-

⁴³ Vgl. dazu auch HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997, 96–97.

⁴⁴ Ders.: *Gottes letztes Wort*, 78; ders.: *Botschaft eines Toten?*, 115.

phen verwahrten (wenn sie überhaupt noch die einschlägigen Fragen an sich heranließen).⁴⁵ In Gestalt einer solchermaßen radikalen Subjektreflexion, die sich unschwer mit den einschlägigen Gedanken des Doyen zeitgenössischer Subjektphilosophie, Dieter Henrich, verbinden ließen, die ihrerseits aus rein philosophischen Motiven auf eine modifizierte Postulatenlehre zusteuern⁴⁶ und damit in ersichtliche Nähe zu Peukert führen, ließe sich die bei Letzterem zu konstatierende Unwucht im Verhältnis von Subjekt und Intersubjektivität gut ausmitteln. Wer dann aber angesichts des Schwergewichts der damit ins Spiel kommenden Argumentationsfiguren eine Präponderanz der Subjektseite fürchtete, täte gut daran, in das bisher durchmessene Diskursgemenge auch noch die Position Jürgen Werbicks einzufädeln.

4. Anspruch und Würdigung als Kernkonstellation christlicher Gottrede: Jürgen Werbick

Um das Profil der dritten hier zu verhandelnden theologischen Wissenschaftslehre angemessen in den Blick zu bekommen, bedarf es eines kurzen vergleichenden Blicks auf die jeweils vorausgesetzte philosophische Matrix. Bei Peukert war das die Kritische Theorie von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno über Walter Benjamin bis Jürgen Habermas gewesen. Verweyens Ansatz dirigieren – auch wenn das nicht immer sofort erkennbar ist – Anselm von Canterbury und Johann Gottlieb Fichte, speziell deren (einander verblüffend nahe) transzendente Bildtheorien. Bei Jürgen Werbick liegt diese Matrix sozusagen auf Schritt und Tritt zutage, emblematisch fokussiert auf zwei Namen, die man symbolisch als die Türangeln verstehen könnte, in die er sein theologisches Denken sozusagen eingehängt hat und um deren Achse herum es sich auch bewegt – mit der Folge, dass von ihnen her die Denkform und die Intention seiner Überlegungen begriffen werden müssen: Es sind die Namen Friedrich Nietzsche und Paul Ricœur. Der eine – Nietzsche – der Prophet einer Hermeneutik des Verdachts, eines Verdachts, dass alle Wahrheitsansprüche und zumal unbedingte, wie sie von Religionen erhoben werden, lediglich Illusionen sind, von denen wir eben dies – Illusion zu sein – vergessen hätten. Der andere – Ricœur – der große Hermeneutiker des Narrativen, der es auch noch gegen die schärfsten Einwände der Postmoderne für möglich hält, von Mensch, Welt und Leben so zu erzählen, dass darin – wenn

⁴⁵ Vgl. dazu auch BERNARD SCHUMACHER: „Quelle ressemblance y a-t-il entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel? Le rapport entre philosophie et théologie chez Josef Pieper“, in: *RPL* 95 (1997), 457–483.

⁴⁶ Vgl. DIETER HENRICH: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt am Main 2007, 370.

auch poetisch-metaphorisch gebrochen und bisweilen von Ironie unterfangen – etwas von jenem Unbedingten ahnbar wird, das es hinter dem Multiversum der erzählten Geschichten geben muss, wenn der Gedanke eines bewusst geführten Lebens nicht einfach als lebensdienliche Fiktion qualifiziert werden soll. Zwischen diesen beiden Grenzmarkierungen ist Jürgen Werbick unterwegs – damit auf der einen Seite die Religionskritik der Moderne in aller Radikalität ernst nehmend, auf der anderen Seite den Geltungsanspruch letzter Verbindlichkeit nicht aufgebend. Man könnte das auf die Frage zuspitzen, wie viel Vernunft der Glaube verträgt und wie viel er braucht, um Glaube zu sein. Um dieses Zentrum kreist die systematische Bemühung von Jürgen Werbicks Theologie und von ihm lässt sie sich prägen bis in das für ihn charakteristische literarische Genre hinein, für das an wichtigen Systemstellen das Stellen von Fragen wichtiger ist als das Geben von Antworten.

Kategorial bringt sich dieser Ansatz in Gestalt einer – ich nenne es mit einer gewissen Verwegenheit zunächst einmal so – theologischen Akustik zur Geltung. Was das genau bedeutet, lässt sich wohl am besten dadurch herausarbeiten, wenn man nochmals kurz auf das Konzept von Hansjürgen Verweyen zurückblendet. Durch dieses Kontrastmittel gewinnt Werbicks Denkform Tiefenschärfe. Verweyen setzt für die Grundlegung seiner theologischen Rechenschaftsgabe – wie bereits ausgeführt – auf dem Forum der Vernunft bei der Elementarstruktur erkennender Vernunft ein. Für ihn gilt: Vernunft ist zwar durch und durch von Subjekt-Objekt-Dichotomie durchherrscht, weil sie erkennend mit etwas anderem ihrer selbst, einem Gegenüber befasst ist, gleichwohl ihre letzte Sinnbestimmung im Begriff der Einheit bzw. Identität findet. Erkennend wird Erkanntes in eine Einheit mit der erkennenden Vernunft geholt, obwohl es als Erkanntes ihr von Wesen gegenüber sein muss. Letztgültig erfüllt kann dann aber die Sinnbestimmung von Vernunft nur sein, wenn sich diese Opposition einer Einheitssuche, die notwendig in ihr Gegenteil treibt, in eine Vermittlung bringen lässt. Das ist dann der Fall, wenn das Objekt eines erkennenden Subjekts aus sich selbst heraus radikal nichts mehr für sich selbst sein wollte, sondern sich zum reinen Abbild des erkennenden Subjekts machte. Dann wäre die Differenz aufgehoben, nicht verleugnet, und doch in ihren Folgen außer Kraft gesetzt. Andernfalls bliebe Vernunft unter dem Vorbehalt einer letzten Absurdität, d. h. umgekehrt: Wenn Einheit und Differenz wirklich zusammengedacht werden können, ist ein Begriff nicht nochmals hintergehbaren, also unbedingten Sinnes gewonnen.⁴⁷ Wie ein solcher Sinnbegriff dann für die Aufgaben einer Fundamentaltheologie in Anspruch genommen werden kann, hat Verweyen selbst im Detail expliziert⁴⁸, in

⁴⁷ Vgl. VERWEYEN: *Gottes letztes Wort*, 142–185.

⁴⁸ Vgl. kritisch dazu alle Beiträge in GERHARD LARCHER; KLAUS MÜLLER; THOMAS PRÖPPER (Hg.): *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996; vgl. auch Verweyens Repliken und Präzi-

einer Art Nachtrag zu seinem Hauptwerk aber auch gerafft zur Darstellung und auf folgenden Nenner gebracht:

„Es geht um den adäquaten Begriff eines ‚erscheinenden Absoluten‘, der Kriterien dafür zu entwickeln erlaubt, wann wir es wirklich mit einer Erscheinung des Absoluten (oder ‚Offenbarung‘) zu tun haben, wenn etwas als solches behauptet wird oder mit diesem Anspruch an uns herantritt.“⁴⁹

Medial gesehen tendiert dieser transzendente Bildbegriff aus seiner Logik heraus dabei für Verweyen auf die theologisch hoch aufgeladene, weil in den Horizont des biblischen Bilderverbotes gehörende, Denkfigur eines „Ikonoklasmus“, worüber hinaus kein größerer gedacht werden kann.“⁵⁰

Man hält Verweyen bisweilen vor, der Theologie mit seinem Ansatz eine geradezu elitäre Vernunftverpflichtung aufzuladen. Darum verwahren sich manche prinzipiell gegen den Anspruch der Vernunft an die Theologie⁵¹, andere suchen Verweyens kompromisslose Rechenschaftsbereitschaft und ihr vergleichbare Ansätze durch ein „Zuletztbegründung“⁵² titulierte, angeblich aus einen nicht-idealistischen, nämlich jüdisch-biblischen Vernunftangebot gespeistes Gegenprogramm zu ridiculisieren. Ganz anders geht Jürgen Werbick vor: Gerade weil er sein Konzept von Glaubensverantwortung in durchgängiger Tuchfühlung mit einer Verdachtshermeneutik par excellence, eben derjenigen Nietzsches entwickelt, sucht er in vorsichtiger, aber gesprächsbereiter Skepsis auch die Auseinandersetzung mit transzendentalphilosophisch angelegten Konzepten von Offenbarung wie demjenigen Verweyens.⁵³ Methodisch bevorzugt er zwar ein „Ad-hoc-Verfahren“⁵⁴, das sich bescheidet, konkrete Bestreitungen christlicher Überzeugung ebenso konkret-situativ zu widerlegen und nicht den Anspruch auf eine umfassend positive Begründung der eigenen Position zu erheben.⁵⁵ Werbick stellt sich aber ausdrücklich die Frage, ob das wirklich reicht und ob nicht zumindest transzendentallogisch – wie von Verweyen gefordert – auch für das Ad-hoc-Verfahren

sierungen in VERWEYEN: *Botschaft eines Toten?*; ders.: *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.

⁴⁹ VERWEYEN: *Botschaft eines Toten?*, 116f., vgl. auch 112–118.

⁵⁰ Ebd., 84; vgl. dazu auch weiterführend VERWEYEN: *Gottes letztes Wort*, 169–185.

⁵¹ THOMAS RUSTER: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2000; 17 Anm. 27.

⁵² JOHANN B. METZ: „Auf dem Weg zur ‚geschuldeten Christologie‘“, in: J. B. Metz/J. Manemann (Hg.): *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Timo Rainer Peters*, Münster 2001, 99–103, hier: 100.

⁵³ Vgl. WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 185–224; vgl. ders.: „Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik“, in: *ThRv* 98 (2002), Sp. 399–408. Zu ders.: *Den Glauben verantworten* vgl. als erste kleine Replik das Ende von KLAUS MÜLLER: „Einsatz für Minervas Eulen. Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie“, in: *ThRv* 98 (2002), Sp. 391–398.

⁵⁴ WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 401.

⁵⁵ Vgl. ebd.

„eine systematisch kohärente Begründungsfähigkeit angenommen werden [müsse], die die durchgehende Konsistenz dieser sporadischen ‚Repliken‘ ermöglicht.“⁵⁶

D.h. er fragt, ob und wie transkontextuelle Kriterien einem Ad-hoc-Verfahren implementiert werden können. Er sucht die Lösung auf einem Mittelweg, der die Kriterienfrage der Rationalität nicht unterschlägt, aber dennoch weniger stark ausfällt als transzendente Argumentationsverfahren, und findet dafür sozusagen als metaphorisches Kennzeichen den an Wilhelm Dilthey gemahnenden Terminus der „Würdigung“.⁵⁷ Er bezeichnet für ihn

„die ursprünglichste Herausforderung der menschlichen Vernunft. Sie zielt auf jene schöpferische Entsprechung, in der die Würde der mir Begegnenden als um ihrer selbst willen Seiende und Sein-Sollende zur Geltung kommt und ich mich meinerseits zum Selbstsein herausgefordert erfahre: mich als einen Menschen wertschätzen kann, dessen Würde darin liegt, die mir begegnenden Anderen in ihrem Für-sich-selbst-Sein zu würdigen.“⁵⁸

Es lohnt sich, diese geraffte Bestimmung noch etwas zu entfalten, weil in ihr Werbicks Verständnis von Wahrheit inklusive eines ihr implementierten Moments von Absolutheit impliziert ist. Würdigung meint im Innersten, andere und anderes jenseits meiner an mich in all seiner Anders- und Fremdheit heranzulassen. Es geht darum, alles, was jenseits meiner selbst ist, nicht einfach nur in seinem „für-mich“ gelten zu lassen, um es mir letztlich (mit Nietzsche gesprochen) einzuverleiben⁵⁹, sondern zuzulassen, dass es sich als es selbst erschließt und zur Geltung bringt. All mein Bezug auf Anderes realisiert sich als affirmative

„[...] Anerkenntnis dessen, was unabhängig von mir ist; ich will die Wahrheit einer Beziehung, die das Andere es selbst sein lässt. Diese Wahrheitsbereitschaft und Wahrheitsaffirmation ist mit dem Begriff der Würdigung ausgesprochen; in ihm ist jene ‚im endlichen uneinlösbare Utopie‘ genannt, die den ‚Grenzwert unseres Wahrheitsstrebens‘ wie den ‚Grenzwert unseres Vervollkommnungstrebens‘ ausmacht – dem sich theoretische und praktische Vernunft des Menschen deshalb nur im unendlichen Raum der Selbststeigerung annähern können.“⁶⁰

Die Würdigung von anderem als anderem, die ihre Grund- und Urform in der Würde hat, die ich anderen Subjekten in Gestalt ihrer Anerkennung als (mit Kant gesprochen) Selbstzweck zuschreibe, der über alle Macht- und Interessenattitüden erhaben ist, versteht Werbick als eine

⁵⁶ VERWEYEN: *Gottes letztes Wort*, 65.

⁵⁷ Vgl. WILHELM DILTHEY: „Das Wesen der Philosophie“, in ders.: *Die Kultur der Gegenwart. I*, 4. Berlin/Leipzig 1907, 339–416; vgl. zu Diltheys Begriff der Würdigung auch MARTIN HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main ²2001, 347–348.

⁵⁸ WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 403.

⁵⁹ Vgl. ders.: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 142.

⁶⁰ Ebd., 145.

„[...] regulative Idee, auf die hin die objektivistische Intuition des Wahrheitsgedankens sinnvoll verstanden und vollzogen werden kann und von der her vielleicht [...] auch die anderen Intuitionen des Wahrheitsgedankens erhellend integriert werden könnten.“⁶¹

Mit dem zusätzlichen Hinweis, dass gerade am Fall verweigerter Würdigung – gleichsam einer cartesianischen Intuition folgend – der (unhintergehbare) Fall absoluter Wahrheit ahnbar wird als Bedingung der Möglichkeit, überhaupt ein solches Fehl an Anerkennung zu identifizieren und seine Aufhebung als ein „Soll“ zu empfinden, wird ersichtlich, dass sich Werbick mit dem Begriff der Würdigung, ähnlich wie das auch Peukert und Verweyen getan haben, unter den Horizont der kantischen Postulatenlehre stellt.⁶²

Diese anti-nietzscheanische Verteidigung des Wahrheitsbegriffs führt aus sich selbst weiter zum sozusagen zweiten Brennpunkt der Ellipse der werbickschen Konzeption, der Hermeneutik, deren heißes Zentrum für ihn das metaphorische Sprechen ausmacht.⁶³ Der Grund: Die Wahrheitsgerichtetheit der Vernunft wird ja von Wesen als angerufene verstanden⁶⁴, folgerichtig entfaltet sich auch der Begriff der Offenbarung bei Jürgen Werbick um die Kernfrage, wie denn Gottes Wort sich in menschlichem Wort als vernehmbares verlautbaren könne⁶⁵ – eben darin macht sich der Primat des akustischen Paradigmas geltend, auch wenn er gleichzeitig Offenbarung dezidiert als „das Gezeigte, worin Gott sich zeigt, indem er seinen guten Willen geschehen lässt“⁶⁶, gegen das „Gesagte“⁶⁷ aller Auslegung dieser Offenbarung absetzen kann. Doch kehrt unmittelbar darauf sogleich die akustische Semantik zurück:

„Das Wort, in dem Gott sich schenkt, ruft die vielfältigen Antworten hervor, in denen Hörer des Wortes die verheißungsvolle Herausforderung bezeugen, die ihnen darin widerfuhr.“⁶⁸

⁶¹ Ebd., 147; vgl. auch 146–148.

⁶² Ebd., 217.

⁶³ Vgl. ebd., 166–227.

⁶⁴ Vgl. WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 403–405; ders.: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*; 195–196.

⁶⁵ WERBICK: *Den Glauben verantworten*; 225–402, vgl. dazu auch die strukturell ähnlich perspektivierten Überlegungen bei RICHARD SCHAEFFLER: *Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. 1, Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg i. Brsg./München 2004; 213–435.

⁶⁶ JÜRGEN WERBICK: „Kirchliche Einheit in Wort und Sakrament. Römisch-katholische Anliegen“, in: D. Sattler/G. Wenz (Hg.): *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung*, Mainz 2005, 47–60, hier: 52.

⁶⁷ Ebd., 52.

⁶⁸ Ebd.

Systematisch geklärt werden muss dann natürlich, wer da spricht und handelt⁶⁹ und wie der Mensch etwas, das er sich nicht selbst sagen kann⁷⁰ – das ist die bündigste Formalbestimmung von Offenbarung –, zu verstehen vermag. Ohne ein Moment der Immanenz, des „Göttliche[n] in uns“⁷¹, ist das genauso wenig denkbar wie ohne das „ab extra“ einer unverfügbaren Zusage. Für Ersteres bietet die Philosophie die Instanz des unbedingten sittlichen Sollens, das die autonome Vernunft als praktische in sich selbst findet, auf – jedoch hat sich dessen Verhältnis zum Gottesgedanken seit Kant und am dramatischsten bei Fichte als vermutetes Gelände erwiesen: bei Kant in den komplexen und nicht miteinander abgleichbaren Schichten der Abschlussgedanken seiner Moraltheologie⁷², bei Fichte in Gestalt des durch seine Identifikation von Gott und unbedingtem sittlichen Sollen ausgelösten „Atheismusstreits“.⁷³ Jürgen Werbick stellt darum der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs die Unbedingtheit einer Zusage Gottes an die Seite, in der dem Menschen versprochen wird, dass das von ihm im unbedingten sittlichen Sollen Geforderte

„von Gott her und durch sein Handeln weit über das Menschenmögliche hinaus in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott wahr wird.“⁷⁴

Als Versprechen kann diese Zusage jedoch nicht philosophisch gewonnen werden, sie kann nur geschichtlich widerfahren und muss bezeugt und proleptisch bewahrt werden (die volle Einlösung des Versprechens liegt im Eschaton). Daraus resultiert:

„Offenbarung ist also das Ineinanderklingen und Miteinanderklingen dieser beiden Worte von unbedingter Geltung; und nur so ist sie das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes, das die Bibel vielstimmig bezeugt.“⁷⁵

Vielleicht kann man sich das Verhältnis dieser beiden Ansprüche so ähnlich vorstellen wie die Dialogik in der genialen IX. Motette der Marienvesper von Claudio Monteverdi: Da antwortet auf jeden Satz des Chores eine Stimme aus dem fernen Hintergrund. Sie wiederholt wie ein Echo die letzten Silben des letzten Chor-Wortes, aber so, dass dabei die im Satz des Chores gestellte Frage oder geäußerte Bitte nicht nur zurückklingt, sondern tatsächlich – ab extra! – beantwortet wird. Etwa sinngemäß so (natürlich hört man die Pointe nur im Lateinischen), wenn von Maria gesagt wird:

⁶⁹ Vgl. WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 261.

⁷⁰ Vgl. ebd., 295.

⁷¹ Ebd., 310.

⁷² DIETER HENRICH: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790–1974)*, Bd. 2, Frankfurt am Main 2004, 1467–1548.

⁷³ Vgl. KLAUS MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, 97–122.

⁷⁴ WERBICK: *Den Glauben verantworten*, 395.

⁷⁵ Ebd., 396.

„(Chor) Illa sacra et felix porta, per quam mors fuit expulsa, introduxit autem vita,”
(Echo): „Ita.“⁷⁶

An dieser Stelle drängt sich freilich die Frage auf, was denn den dabei notwendig auftretenden hermeneutischen Zirkel davor bewahrt, zu einem *circulus vitiosus* zu werden – oder anders gewendet: wie weit „[d]ie unabweisbare Intuition des ‚Um seiner selbst willen‘“⁷⁷, die im Akt der Würdigung zur Geltung gebracht werden soll, systematisch wirklich zu tragen vermag (eine Frage im Übrigen, der seit je auch Kants „Faktum der reinen praktischen Vernunft“⁷⁸ ausgesetzt war). Jürgen Werbeck selbst hält ja fest:

„Die Metapher der Würdigung kann einen Prozeß kennzeichnen, der auf Unbedingtheit abzielt und als Prozeß der Würdigung dem Begriff unbedingt seinen hermeneutischen Ort gibt: den Ort, von woher er verstanden werden darf; einen prozessualen Ort gewissermaßen, da Unbedingtheit menschlich immer eine Prozeß- und keine Zustandskategorie ist: Kennzeichen dessen, was sein soll, nicht Beschreibung dessen, was ist.“⁷⁹

Anders gesagt: Bei „Würdigung“ handelt es sich um eine elementare Kategorie der praktischen Vernunft. Aber eben darum stellt sich jene Frage nach der argumentativen Tragfähigkeit verschärft. Dieter Henrich hat das präzise auf den Punkt gebracht, als er in einem Interview sagte:

„Die Erkenntnis der Geltung eines Imperativs oder Wertes kann unterlaufen und ins Schwanken gebracht werden, wenn diese Erkenntnis nicht von einer Weltbeschreibung komplettiert werden kann, innerhalb deren verständlich wird, daß etwas unbedingte Geltung, und zwar für mich, haben kann. Diese Weltbeschreibung kann auch nicht einfach nur um der Norm willen angenommen werden. Sie muß schon für sich einleuchten können.“⁸⁰

Eben solche Weltbeschreibung, in der ein Begriff des Unbedingten schon vor seiner Ingebrauchnahme für die Bestimmung des Grundaktes praktischer Vernunft vorkommt, leisten transzendente Argumentationsverfahren, die an ihrem Ende eine Anschlussüberlegung zulassen, ob denn dem von ihnen erschlossenen Unbedingten auch ein Wirklichkeitssinn zugesprochen werden könne und – gegebenenfalls – in welcher Instanz ein solches Votum gerechtfertigt sei. Ein solches Verfahren schützt dann auch eine basale Intuition wie die Würdigung des „Um seiner selbst willen“ schon im Ansatz gegen eben jenen nietzscheanischen Ver-

⁷⁶ CLAUDIO MONTEVERDI: *Vespro Della Beata Virgine, IX. Audi coelum*, Übersetzt: „(Chor): Ist sie die heilige und selige Pforte, durch die der Tod vertrieben wurde, das Leben aber Eingang fand? (Echo): Sie ist’s.“ Vgl. dazu WERBECK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 197.

⁷⁷ Ders.: *Den Glauben verantworten*, 403.

⁷⁸ IMMANUEL KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*. A 56 = AA 5,31.

⁷⁹ Ebd., 407.

⁸⁰ DIETER HENRICH: „Bewußtes Leben und Metaphysik“, in ders.: *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 194–216, hier: 213.

dacht auf physiologische, also nur dem Überlebenstrieb verdankte Genese, im konstanten Gegenzug, gegen den Jürgen Werbick ja seine Überlegungen entfaltet hat.

Damit ist natürlich die Tür zur Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik aufgestoßen. Peukert, Verweyen und Werbick enthalten sich diesbezüglich einer Antwort. Sie bleiben sozusagen auf dem Plateau der kantischen Postulatenlehre stehen. Aber nicht zufällig war es gerade dieses Lehrstück des Königsbergers, das mehr als andere das postkantianische Philosophieren der sogenannten Idealisten provozierte und so etwas wie eine Remetaphysizierung einleitete, wie sie besonders bei Fichte, Hegel, Schelling und Hölderlin greifbar wird, weil der Dynamik der von Kant initiierten Transformation von Metaphysik in Moralthologie – seiner Verlagerung der Gottesfrage von der theoretischen in die praktische Vernunft – notwendig die Frage nach der Wirklichkeitsdeckung der einschlägigen Gedanken folgen musste.

Und mehr als irgendwo sonst kam – und kommt! – diese Problematik in Gestalt der Frage nach der Tragfähigkeit des theistischen Gottesbildes zum Austrag. Kant hatte seinen postulatorischen Gottesgedanken noch recht unproblematisch mit den traditionellen personal-theistischen Prädikaten – fast möchte ich sagen: möbliert – als da sind Allmacht, Allwissenheit, Vorsehung etc. Aber schon bei Fichte kollabierte diese Strategie, weil dessen Radikalisierung Kants, die in eine Identifikation des unbedingten sittlichen Sollens mit Gott selbst mündete⁸¹, jedes personale Gottesbild verunmöglichte. Und Schelling rang dann darum, wie man denn Gott als „persönlich und alles zugleich“⁸² denken könnte, als „Einzelwesen, das alles ist“⁸³. Diese Frage ist heute so offen wie damals – es sei denn, man ließe sich auf das Paradigma des Pantheismus ein. Bei Jürgen Werbick wird diese fundamentale Herausforderung aller Theologie präzise fassbar dort, wo er sich in seiner Wissenschaftslehre (ähnlich wie Peukert) mit dem Verhältnis der Theologie zu anderen Wissenschaften einlässt. Dankbarerweise (muss ich fast sagen) tut er das mit Blick auf die Evolutionstheorie als einem Kernbereich der Kosmologie und auf die Problematik der Willensfreiheit als einem Zentralthema der Neurologie.⁸⁴ Denn gerade in diesen beiden Hinsichten der Kosmologie und der

⁸¹ Vgl. dazu MÜLLER: *Streit um Gott*, 97–104; ders.: *Glauben – Fragen – Denken*. Bd. 3, *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, 347–410.

⁸² PETER STRASSER: *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz/Wien/Köln 2002, 191.

⁸³ FRIEDRICH W.J. SCHELLING: *Philosophie der Offenbarung*. Buch I, 8. Darmstadt 1974, 174, Vorlesung gegen Ende.

⁸⁴ Vgl. WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 251–278.

Neurologie bündeln sich momentan die Herausforderungen für Theologie heute *par excellence*.⁸⁵

Jürgen Werbick räumt im Blick auf das Verhältnis zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften unverhohlen ein:

„Dabei kann es zu kognitiven Unstimmigkeiten kommen, die nach Bearbeitung und gegebenenfalls nach Revision des eigenen Selbstverständnisses verlangen, wenn man sich aus dem Diskurs über heute mögliche Selbstverständigung nicht verabschieden will.“⁸⁶

Aber genau das passiert meiner Ansicht nach paradigmatisch hinsichtlich des klassischen Gottesbildes der großen Monotheismen. Das, was wir heute über Kosmologie wissen (10¹¹ Milchstraßen gibt es nach derzeitigem Wissensstand, wahrscheinlich sind es noch viel mehr) und als neurologisches Wissen verbuchen können (dass da 10¹⁵ Gehirnzellen zusammenspielen, damit so etwas wie Bewusstsein oder Spürensqualitäten entstehen können), macht es ungeheuer schwer, sich Gott als Person vorzustellen, es sei denn, man würde diesen Terminus völlig äquivok verwenden.

Damit ist eine heftige Frage aufgeworfen: Ob denn Gott so einfach als ein Wesen zu denken sei, das mit seiner Schöpfung bewusst und frei interagiert, mit all den Folgefragen, von denen diejenige der Theodizee, also des Auftretens von Leid und Schmerz und Entsetzlichkeit, übrigens nur eine sekundäre ist. Es gibt – wie eben angedeutet – Fragehorizonte, die das personale Gottesbild ungleich radikaler in Frage stellen – kosmologische, neurologische, dazu noch epistemologische –, denen auch der Gedanke von einem Gott, der angeblich Geschichte macht, nichts entgegenzusetzen hat.

Jürgen Werbick, der sich wie kein anderer der großen theologischen Wissenschaftstheoretiker genau dieser Frage stellt, hat da einen Wink gegeben, der meinen eigenen Optionen sehr entgegenkommt, aber zugleich das Eigene wahrt. Denn er operiert im Zusammenhang des theistischen Gottesbildes mit dem Begriff der Imagination, indem er den Willen Gottes, der einzig und allein das Personsein Gottes ausmache, als guten Willen unterstellt und dann wörtlich hinzufügt:

„Der Personalismus der Bibel imaginiert diese Vollkommenheit.“⁸⁷

⁸⁵ Vgl. KLAUS MÜLLER: „Gott - größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform“, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010, 9–46.

⁸⁶ WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 274.

⁸⁷ Ders.: *Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein*, Freiburg im Breisgau 2011, 113; vgl. auch die Ausführungen zur „Einbildungskraft“ in ders.: „Transzendental denken in einer hermeneutischen Diskurslandschaft. Notizen zu Klaus Müllers Denkprojekt“, in: S. Wendel/T. Schärfl (Hg.): *Gott - Selbst - Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, 7–26, hier: 23.

Zugleich aber macht er hermeneutisch über den Zeugnisbegriff einen biblischen Realismus stark, der seinerseits über die für ihn zentrale Metapher der „Würdigung“ mit all den Implikationen von intersubjektiver Herausforderung und Anerkennung philosophisch unterfangen wird:

„Die Metapher der Würdigung spielt in die Beziehung der endlichen Subjektivität zum Absoluten die personale Dimension ein, die im Begriff der Selbstdifferenzierung [des Absoluten im Sinn des Pantheismus; K. M.] abgeblendet bleibt. Sie relativiert das menschlich-allzumenschliche Sprechen vom absoluten Grund, in den hinein alles hervorgebracht ist und besteht, mit der *Intuition* [Herv. K. M.] eines ‚absoluten Gegenübers‘, in dem die Herausforderung zur Selbstimmanenz in Selbsttranszendenz widerfährt und ein Horizont personaler Würdigung in Teilnahme und Teilgabe geöffnet ist.“⁸⁸

Solange der epistemische Charakter des Imaginativen und Intuitiven dieser Auslegungsprozesse hinreichend zur Geltung gebracht wird – wie etwa ausführlich in Jürgen Werbicks Überlegungen zur interpersonalen Metaphorik⁸⁹ –, weiß ich mich diesen Überlegungen ausgesprochen nahe. Die Streitfrage verdichtet (und beschränkt) sich dann im Grunde auf die Frage, auf welcher Seite mehr „menschlich-allzumenschlich“ gedacht wird: dort wo von „Würdigung“ oder dort wo in der Logik einer Alleinheitslehre und eines Pantheismus von „Selbstdifferenzierung“ die Rede ist.

Diese scheinbar abstrakte Frage wird sehr konkret fassbar in dem, was Jürgen Werbeck in seinem Buch über das Vater unser⁹⁰ zum Thema sagt. In seinen Ausführungen zur dritten Bitte („Dein Wille geschehe“) kommt er zur Sache.⁹¹ Von vornherein – und das macht die Angelegenheit spannend – konfrontiert er die Vater-unser-Bitte um das Geschehen des Gotteswillens auf Erden so wie im Himmel ausdrücklich meinem „ägyptischen“ Paradigma (also der Denkform der All-Einheit): Er stellt einen hier und jetzt handelnden Gott, dessen Tun so oft vermisst wird, gegen eine „[...] Verankerung des Irdisch-Zeitlichen im Himmlich-Ewigen“⁹². Jürgen Werbeck macht sich die Sache wahrlich nicht leicht, fragt sich darum, ob da nicht ein Gott ins Spiel gebracht wird, zu dessen Wesenszügen gehöre, seine Geschöpfe schlicht einem Herrscherwillen zu unterwerfen.⁹³ Und diesen Verdacht, den im Übrigen manche biblische Formulierungen durchaus nahelegen, macht nicht geringer, dass er diesen Willen, der einzig und allein das Personsein Gottes ausmache⁹⁴, als guten Willen unterstellt – das ist der Tenor der Auslegung dieser Bitte.⁹⁵ Aber was sichert diese Annahme? Wenn wahr ist, dass

⁸⁸ Ebd., 17.

⁸⁹ Vgl. ebd., 24f.

⁹⁰ WERBECK: *Vater unser*.

⁹¹ Vgl. ebd., 103–129.

⁹² Ebd., 104; vgl. auch 110.

⁹³ Vgl. ebd., 104.

⁹⁴ Vgl. ebd., 108.

⁹⁵ Vgl. ebd., 110; 112–114; 120.

– wie zitiert – der biblische Personalismus ein Imaginationsprodukt ist, dann bleibt die Frage legitim, ob es sich bei dieser Rede vom personalen Gott eines guten Willens nicht doch um die theologische Variante eines naturalistischen Fehlschlusses handelt (der aus dem Gesollten das Sein von etwas folgert). Und natürlich ist wahr:

„Wir kennen nur diese Lebens-Geschichte, in der Wohlwollen und Misstrauen aneinander gekettet sind. Und wir kennen die leidenschaftliche Sehnsucht, dass es dabei nicht bleibt. Wir kennen Erfahrungen, in denen es nicht dabei blieb, in denen die Liebe und nicht das Misstrauen in die ganze Wirklichkeit einer Begegnung hineinführte, in denen sich der Himmel mitten in unserer Erde aufgetan hat.“⁹⁶

Ja, alles wahr. Aber das Gegenteil kennen wir auch: All die bedrückenden Erfahrungen, die immer neu die Theodizee-Frage heraufbeschwören und mit dem Gedanken eines göttlichen Willens einfach nicht mehr beruhigt werden können – gerade so, wie das Thomas Wolfe von Eliza, der Zentralfigur seiner Jahrhundert-Saga *Schau heimwärts, Engel*, sagt, als diese an der Totenbahre ihres mit zwölf Jahren vom Typhus dahingerafften Sohnes Grover steht: Dass sie da

„[...] in einem jähen Aufflammen ihrer helllichtigen schottischen Seele zum ersten Mal unverstellt und unverwandt der unerbittlichen Flut der Notwendigkeit ins Auge geschaut hatte und dass sie sich aller erbarmte, die je gelebt hatten, lebten oder noch leben würden und an den Altären mit ihren Gebeten nutzlose Flämmchen schürten, mit Inbrunst ein gleichgültiges Wesen anflehten, die kleinen Kiesel ihres Glaubens einer fernen Ewigkeit entgegenschleuderten und sich Gnade, Beistand, Erlösung auf dem einsam dahintau-melnden Ascheball dieser Erde erhofften. O verloren.“⁹⁷

Ist angesichts dieser Aporie der Gedanke eines

„[...] überwillentlichen, weil in sich unendlich vollkommenen Absoluten [...]“⁹⁸

wirklich so abseitig, wie der klassische Theismus meint, zumal dann, wenn eine Denkbewegung wie die des Panentheismus das endliche, fehlbare, marginale Menschlein (vgl. Ps 8) gerade

„[...] nicht als verschwindendes Moment eines apersonal abrollenden, alles überrollenden Prozesses verloren gehen lässt“⁹⁹?

Mir würde helfen, aus der Logik des Würdigungs-Gedankens Antwort auf die Fragen zu erhalten, die mir die Inkonsistenzen des klassischen Theismus noch immer aufdringen. Auf den letzten Seiten seiner Wissenschaftslehre kommt mir Jürgen Werbick da auch sehr entgegen, wenn er sich in der Perspektive der Trinitätstheologie und der Schöpfungsthematik fragt:

⁹⁶ Ebd., 124.

⁹⁷ THOMAS WOLFE: *Schau heimwärts, Engel. Eine Geschichte vom begrabenem Leben*, Zürich 2009, 73.

⁹⁸ WERBICK: *Vater unser*, 113.

⁹⁹ Ebd., 114.

„Aber in welchem Sinne hat Gott ein Anderes, ein Außen, in das hinein er sich – als Liebe – mitteilen will und kann? Ist er nicht immer schon ein und alles?“¹⁰⁰

Ja, genau, antworte ich da. Hen kai pan. Das ist die Position eines differenzbewussten Pantheismus, die den ganzen Kosmos und das Leben der Subjekte in ihm letztendlich als Selbstdifferenzierung des Absoluten begreift – was Werbick in seiner abschließenden trinitätstheologischen Skizze nahezu wörtlich belegt.¹⁰¹ Und klar ist auch, dass wir uns damit vorstellungsmäßig in einer Grenzregion bewegen.¹⁰² Aber der Gedanke der Imagination, der für Werbick zentral ist und für Verweyen eine substantielle Hintergrundressource bildet, vermag auch solchen Grenzgedanken noch ein kommunikables Profil zu verleihen. Für mich führen sie allerdings – anders als bei den drei besprochenen Kollegen – weiter bis in die Regionen einer postkantianischen Metaphysik.¹⁰³

5. Summa summarum

Unterm Strich scheint mir die katholische Theologie mit all dem, was vorausgehend zu erläutern war, in Sachen Wissenschaftstheorie einigermaßen gut aufgestellt: Sie weiß sehr genau um das Verhältnis zu anderen Disziplinen, vermag natur- und sozialwissenschaftliche Befunde kompetent einzubeziehen, verfügt über ein hochdifferenziertes hermeneutisches Bewusstsein, klinkt sich genau dort ein, wo die anderen Disziplinen aus ihrer Binnenlogik an eine Grenze kommen, und bewegt sich begründungstheoretisch auf einem Niveau, das demjenigen der Philosophie in keiner Weise nachsteht. Ohne Überheblichkeit wird man sagen können, dass nicht so arg viele wissenschaftliche Disziplinen über eine derart reflektierte wissenschaftstheoretische Selbstverständigung verfügen, wie das im Fall der (katholischen) Theologie gegeben ist.

Verwendete Literatur

AYER, Alfred J.: *Sprache, Wahrheit und Logik*. Aus dem Engl. übers. u. hg. v. Herbert Herring, Stuttgart 1970.

¹⁰⁰ WERBICK: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, 352.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 353.

¹⁰² Vgl. ebd., 352.

¹⁰³ Vgl. KLAUS MÜLLER: *Die Unvermeidlichkeit von Metaphysik. Über Selbstverpflichtungen einer radikal rechenschaftsbereiten Theologie* (im Erscheinen).

- BISER, Eugen: *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie* (Theologisches Seminar), Freiburg i. Brsg/Wien 1975.
- BÖTTIGHEIMER, Christoph: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2016.
- BOYER, Pascal: „Religious thought and behaviour as by-products of brain function“, in: *Trends in Cognitive Science* 7 (2003), 119–124.
- DAWKINS, Richard: *Der Gotteswahn*. Aus dem Engl. übers. v. Sebastian Vogel, Berlin 2007.
- DILTHEY, Wilhelm: „Das Wesen der Philosophie“, in ders.: *Die Kultur der Gegenwart*. I, 4 (Gesammelte Schriften V). Berlin/Leipzig 1907, 339–416.
- FRIES, Heinrich: *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 1985.
- HABERMAS, Jürgen: „Freiheit und Determinismus“, in ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 155–186.
- HEIDEGGER, Martin: *Einleitung in die Philosophie* (GA 27), Frankfurt am Main ²2001.
- HENRICH, Dieter: „Bewußtes Leben und Metaphysik“, in: ders.: *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 194–216.
- HENRICH, Dieter: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790–1974)*, Frankfurt am Main 2004.
- HENRICH, Dieter: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt am Main 2007.
- HÖHN, Hans-Joachim: *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011.
- KERN, Walter; POTTMEYER, Hermann J. SECKLER, Max (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf ²2002 (1991).
- KLAUSNITZER, Wolfgang: *Gott und die Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg ²2008 (2000).
- KNAPP, Markus: *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie* (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2009.
- KNAUER, Peter: *Der Glaube kommt vom Hören*. Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz/Wien/Köln ⁶1991 (1978).
- KOLPING, Adolf: *Fundamentaltheologie, Bde. I–III*, Münster 1968–1981.
- LARCHER, Gerhard; MÜLLER, Klaus; PRÖPPER, Thomas (Hg.): *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996.
- LIBET, Benjamin: *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*. Übersetzt von Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2005.
- METZ, Johann B.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ⁵1992 (1977).
- METZ, Johann B.: „Auf dem Weg zur ‚geschuldeten Christologie‘“, in: J. B. Metz/J. Manemann (Hg.): *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen*

- von Tiemo Rainer Peters (Fundamentaltheologische Studien 12), Münster 2001, 99–103.
- MÜLLER, Klaus: *Die Unvermeidlichkeit von Metaphysik. Über Selbstverpflichtungen einer radikal rechenschaftsbereiten Theologie* (im Erscheinen).
- MÜLLER, Klaus: „Wieviel Vernunft braucht der Glaube?“, in: Müller, Klaus unter konzeptioneller Mitarbeit von Gerhard Larcher (Hg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 77–100.
- MÜLLER, Klaus: „Einsatz für Minervas Eulen. Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie“, in: *ThRv* 98 (2002), Sp. 391–398.
- MÜLLER, Klaus: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.
- MÜLLER, Klaus: *Glauben – Fragen – Denken. Bd. 3, Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010.
- MÜLLER, Klaus: „Gott - größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform“, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede* (ratio fidei 40), Regensburg 2010, 9–46.
- MÜLLER, Klaus: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)* (Pontes 50), Berlin/Münster 2012.
- MÜLLER, Klaus: „Gottrede als Teil der Universitas“, in: R. Ceylan/C. P. Sajak (Hg.): *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden 2017, 7–29.
- NEUFELD, Karl H.: *Fundamentaltheologie, 2 Bde.* (Studienbücher Theologie 17. 1+2), Stuttgart/Berlin/Köln 1992–93 (2000).
- NEUHAUS, Gerd: *Fundamentaltheologie: zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch*, Regensburg 2017 (2013).
- PEUKERT, Helmut: „Nachwort zur dritten Auflage 2009. Fundamentale Theologie im interdisziplinären Gespräch entwickeln“, in ders.: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (stw 231), Frankfurt am Main 2009 (1976).
- PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (stw 231), Frankfurt am Main 2009 (1976).
- QUINE, Willard van O.: *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*. Mit einem Nachwort von Peter Bosch, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1979.
- RATZINGER, Joseph: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.
- RATZINGER, Joseph: *Glaube in Schrift und Tradition. Zur Theologischen Prinzipienlehre* (Gesammelte Schriften 9,1; 9,2), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2016.

- RUSTER, Thomas: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (Quaestiones Disputatae 181), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2000.
- SCHAEFFLER, Richard: *Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. 1, Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg i. Brsg/München 2004.
- SCHELLING, Friedrich W. J.: *Philosophie der Offenbarung, Buch I, 8*. Darmstadt 1974.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry: *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999.
- SCHUMACHER, Bernard: „Quelle ressemblance y a-t-il entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel? Le rapport entre philosophie et théologie chez Josef Pieper“, in: *RPL* 95 (1997), 457–483.
- SLOTERDIJK, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*, Frankfurt am Main 2009.
- STRASSER, Peter: *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz/Wien/Köln 2002.
- UHL, Matthias; VOLAND, Eckart: *Angeber haben mehr vom Leben*. Mit Zeichnungen von Silvia Debusmann, Heidelberg/Berlin 2002.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Gottes letztes Wort. Grundriss einer Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 2002.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Menschsein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben*, Regensburg 2016.
- WALDENFELS, Hans: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn 2005 (1985).
- WERBICK, Jürgen: „Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologik“, in: *ThRv* 98 (2002), 399–408.
- WERBICK, Jürgen: „Kirchliche Einheit in Wort und Sakrament. Römisch-katholische Anliegen“, in: D. Sattler/G. Wenz (Hg.): *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung*, Mainz 2005, 47–60.
- WERBICK, Jürgen: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2010.
- WERBICK, Jürgen: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2010.
- WERBICK, Jürgen: *Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein*, Freiburg i. Brsg i. Brsg 2011.
- WERBICK, Jürgen: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2015.
- WERBICK, Jürgen: „Transzendental denken in einer hermeneutischen Diskurslandschaft. Notizen zu Klaus Müllers Denkprojekt“, in: S. Wendel/T. Schärtl (Hg.):

Gott - Selbst - Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, Regensburg 2015, 7–26.

WHITEHOUSE, Harvey: „Theorizing Religious Past“, in: H. Whitehouse (Hg.): *Theorizing Religious Past. Archeology, History and Cognition*, Walnut Creek 2004, 215–230.

Wissenschaftsrat: *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Bonn 2010.

WOLFE, Thomas: *Schau heimwärts, Engel. Eine Geschichte vom begrabenen Leben*. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt und umfassend kommentiert von I. Wehrli. Nachwort von K. Modick, Zürich 2009.

Ludger Jansen

Philosophie, Theologie und Wissenschaft

1. Athen und Jerusalem

Ein Charakteristikum christlicher Theologie ist ihre große Nähe zur Philosophie. Katholische wie evangelische Theologen sind in ihrer Theologie stark von Philosophen und Philosophien beeinflusst,¹ und in Studiengängen der katholischen wie evangelischen Theologie ist das Studium der Philosophie und ihrer Geschichte ein fester Bestandteil. Die neue Konstitution über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten *Veritatis gaudium* fordert für das Studium der Theologie, dass die beiden ersten Jahre des Studiums mehrheitlich einer soliden philosophischen Unterweisung (*solida institutio philosophicae*) dienen sollen, „da diese für ein angemessenes Angehen des Theologiestudiums notwendig ist“ (Art. 74, a). Schaut man ins Neue Testament, dann kann dieser Tatbestand verwundern, denn der Kolosserbrief warnt ausdrücklich vor dem Blendwerk der Philosophen: „Sehet zu, dass euch niemand täusche durch die Philosophie und durch leeren Trug, nach der Überlieferung der Menschen [...].“ (Kol 2,8) Und ist nicht „die Weisheit dieser Welt Torheit vor Christus“ (1 Kor 3,19)? Der Kirchenvater Tertullian stößt um 204 n. Chr. in dasselbe Horn. Tertullian warnt davor, sich von der Philosophie vom rechten Glauben abbringen zu lassen, denn „die Häresien selbst werden durch die Philosophie ausgerüstet“. In diesem Kontext stellt Tertullian seine berühmte rhetorische Frage: „Was hat also Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen?“²

Dass sie nichts miteinander zu schaffen hätten, das war wohl, was Tertullian vom geneigten Leser als spontane Antwort auf seine rhetorische Frage erwartete. Angesichts der tiefen Verankerung der Philosophie in theologischer Argumentation und Ausbildung in unserer Gegenwart würde diese Antwort die Wirklichkeit der heutigen Theologie völlig verfehlen. Was also haben Theologie und Philosophie miteinander zu schaffen? Und was folgt daraus für die Wissenschaftlichkeit der Theologie? Um diese Frage beantworten zu können, gehe ich in drei Schritten vor: Erstens frage ich, was Philosophie ist (§ 2) und mit welchen Methoden die Philosophie arbeitet (§ 3). Zweitens frage ich nach den möglichen Positionen, die man bezüglich des Verhältnisses von Philosophie und Theologie im Allgemeinen

¹ Vgl. z. B. GERT HUMMEL: *Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1989; HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt 2005.

² TERTULLIAN: *De praescriptione haereticorum* 7 (Übers. Kellner).

vertreten kann (§ 4), erläutere genauer das im Anschluss an Thomas von Aquin vertretene Stockwerkmodell (§ 5) und zeige, warum dieses notwendig scheitern und durch einen holistischen Ansatz ersetzt werden muss (§ 6). Abschließend frage ich nach dem Wissenschaftsstatus der Philosophie und den Konsequenzen, die sich daraus für die Theologie ergeben (§ 7), und argumentiere dafür, dass Philosophie in der Tat eine notwendige Ingredienz guter Theologie ist (§ 8).

2. Was ist Philosophie?

Als der englische Philosoph G. E. Moore einmal gefragt wurde, was denn Philosophie sei, soll er in seinem Arbeitszimmer mit den Händen umhergezeigt und gesagt haben, Philosophie sei das, worum es in all diesen Büchern gehen würde.³ Diese Anekdote deutet an, dass es gar nicht leicht ist zu sagen, was Philosophen denn eigentlich tun. In dieselbe Richtung deutet die Tatsache, dass die Lemmata zum Philosophiebegriff im von Joachim Ritter begründeten *Historischen Wörterbuch der Philosophie* mehr als 350 Spalten umfassen und als Separatum gedruckt bereits ein umfangreiches Buch ergeben.⁴

Auch der Verweis auf die Etymologie hilft zunächst nicht weiter. Etymologisch ist *philosophia* die Liebe (*philia*) zur Weisheit (*sophia*) und der *philosophos* ist der Liebhaber der Weisheit – also jemand, der die Weisheit begehrt und nach ihr strebt. Eine Anekdote zur Erläuterung der Wortherkunft finden wir bei Cicero (106–43 v. Chr.; *Tusc.* V 3) und bei Diogenes Laertius (3. Jh. n. Chr.), aus dessen Feder die einzige Darstellung der Philosophiegeschichte stammt, die uns aus der Antike vollständig überliefert ist. Beide beziehen sich auf eine ältere Darstellung des Platonschülers Herakleides Pontikus (um 390 bis nach 322 v. Chr.) und schreiben die „Erfindung“ des Wortes dem Pythagoras zu. Diogenes berichtet: „Den Namen Philosophie brachte zuerst Pythagoras auf und nannte sich selbst einen Philosophen [...]; denn kein Mensch sei weise, nur die Gottheit.“ (*Vitae*, Proem. 13) Demnach war „Philosoph“ zuerst eine Selbstbezeichnung des Pythagoras, und sie war ein Bescheidenheitstopos: Im Gegensatz zum Weisen (*sophos*), der jemand ist, der schon über Weisheit (*sophia*) verfügt, ist der Philosoph jemand, der die Weisheit nicht hat, aber sich um sie bemüht und nach ihr strebt.

³ Vgl. ANTHONY FLEW: „Preface“, in: A. Flew (Hg.): *A Dictionary of Philosophy*, London/Basingstoke 1983, vii–xi, hier: vii.

⁴ Vgl. KARLFRIED GRÜNDER (Hg.): *Philosophie in der Geschichte ihres Begriffs. Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1990, Sp. 575–928. Vgl. auch RUDOLF WOHLGENANN: *Der Philosophiebegriff. Seine Entwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wien/New York 1977; ERNST R. SANDVOSS: *Philosophie. Selbstverständnis, Selbsterkenntnis, Selbstkritik*, Darmstadt 1991.

Auch wenn die Pythagoras-Anekdote vermutlich nicht der historischen Wahrheit entspricht, bringt sie doch einen wichtigen Punkt zum Ausdruck: Ihr zufolge ist die Philosophie kein fertiges Produkt, das man erwerben und weitergeben kann. Sie ist vielmehr ein Prozess, ein Streben und Sichbemühen.

Die historische Kritik betrachtet die Pythagoras-Legende als Rückprojektion der platonischen Philosophie-Vorstellung auf einen noch älteren und würdigeren Ursprung. Denn schon bei Platon findet sich eine ganz ähnliche Charakterisierung des Philosophen: „Jemanden einen Weisen zu nennen [...] dünkt mich etwas Großes zu sein und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit (*philosophos*) oder dergleichen etwas möchte ihm selbst [d.h. dem Lysias] angemessener sein und auch an sich schicklicher.“ (*Phaidros* 278d) Auch für Platon ist der Philosoph also nicht so sehr ein Wissender, sondern jemand, der zu lernen begehrt: „Wer aber ohne Umstände alle Kenntnisse (*mathêmata*) zu kosten wünscht und gern zum Lernen geht und unersättlich darin ist, den werden wir wohl mit Recht einen Weisheits-Liebhaber (*philosophos*) nennen.“ (*Politeia* 475c) Wer schon ein Weiser ist und weiß, wie etwa die Götter, der muss nicht mehr philosophieren (*Lysis* 218a2–b6, *Symposium* 203c5–204b7).⁵

Das Paradigma des Philosophen ist für Platon ohne Zweifel sein Lehrer Sokrates – ein Lehrer, der (ganz wie der Pythagoras in der Anekdote) lehrt, ohne zu wissen. Deutet doch der platonische Sokrates in der *Apologie* die Aussage des Apollo-Orakels in Delphi, niemand sei weiser als Sokrates, nicht als Zuschreibung umfangreicher Wissensbestände, sondern vielmehr als Auftrag, das Wissen derer zu prüfen, die sich solche Wissensbestände zuschreiben – das Wissen der Staatsmänner, Mythologen oder Sophisten (*Apologie* 21a–23b). Dieses Prüfen wird in den frühen Dialogen Platons geradezu szenisch inzeniert; das Ergebnis ist immer das gleiche: Der Wissensanspruch der Experten hält einer näheren Prüfung nicht stand, weil sie sich bei der Erläuterung ihrer Thesen in Widersprüche oder Erklärungszirkel verfangen.

So weit kann man sagen, dass die Philosophie eine prüfende Aufgabe hat und der Philosoph daher stets nur Aussagen über die Aussagen anderer macht. Im *Theaitet* verwendet Platon für dieses Tun des Sokrates die Bezeichnung „Maieutik“, Hebammenkunst: So wie eine Hebamme nicht selbst Kinder bekomme, sondern nur anderen dabei helfe und dann die Lebenstauglichkeit des Neugeborenen prüfe, so helfe Sokrates anderen dabei, Thesen zu ‚gebären‘ und auf ihre Tauglichkeit zu prüfen (*Theaitet* 148e–151d). Philosophie ist dann eine „Disziplin

⁵ Dass der Besitz von Weisheit und Weisheitsliebe sich ausschließen, ist nicht zwingend; vgl. KARL ALBERT: „Noziken zum Namen der Philosophie“, in ders.: *Philosophische Studien. I: Philosophie der Philosophie*, Sankt Augustin 1988, 434–440. Die frühen Belege für das Wort *philosophia* kennen diesen Kontrast nicht: Bei Herodot (*Hist.* I 30) wird Solon sowohl Weisheit als auch Weisheitsliebe zugeschrieben, und Heraklit zufolge müssen Philosophen (*philosophou andres*) „vieler Dinge kundig“ sein (B 35).

zweiter Ordnung“;⁶ sie ist die ultimative Reflexionswissenschaft. Aber nur wenige Philosophen behaupten tatsächlich, sie würden so wie Sokrates im *Theaitet* selbst keine Thesen erster Ordnung vertreten, sondern nur die Thesen anderer prüfen. Das Gros der Philosophen ist längst nicht so thesenabstinent, sondern entwickelt und verteidigt eigene Thesen und Theorien. Auch dieser konstruktive Aspekt der Philosophie hat seine Wurzeln in der Antike und ist prominent bei Aristoteles zu finden. Denn Platon und Aristoteles stimmen zwar darin überein, dass die Philosophie (phylogenetisch wie ontogenetisch) ihren Ursprung im Staunen hat, das zwar von der menschlichen Vernunft ermöglicht wird, selbst aber nicht propositional strukturiert ist und mit keinerlei Thesen einhergehen muss.⁷ Aristoteles legt aber Wert darauf, dass der Philosoph nicht beim Staunen stehen bleibt, sondern danach strebt, das Staunenswerte zu verstehen und zu erkennen, was ihm als Prinzip (*archê*) und Ursache (*aitia*) zugrunde liegt (*Metaphysik* I 2, 983a 11–21).⁸ In dieser aristotelischen Tradition ist Philosophie also im wahrsten Sinne des Wortes Grundlagenwissenschaft: Lehre von den ersten Prinzipien und Ursachen aller Dinge.

3. Ziel und Methoden der Philosophie

Was ist das Ziel der Philosophie? Darüber gibt es keinen Konsens. Im Groben kann man sagen, dass zwei Ansichten einander gegenüberstehen, die beide bis in die Antike zurückverfolgt werden können. Ihnen zufolge ist die Philosophie entweder primär eine theoretische Disziplin, deren Ziel die Wahrheit der vertretenen oder geprüften Thesen ist, oder aber sie ist primär eine praktische Disziplin, deren Ziel ein gutes Leben ist, sei es nun als Glück (*eudaimonia*) oder als Seelenruhe (*ataraxia*) bestimmt.⁹ Sekundär können beide Ansichten auch das Anliegen

⁶ HOLM TETENS: „Streit der Philosophen – und trotzdem Wissenschaft?“, in: C. Nimtz/A. Beckermann (Hg.): *Philosophie und/als Wissenschaft. Hauptvorträge und Kolloquiumsbeiträge zu GAP5*, Paderborn 2005, 97–110, hier: 106; zur Form philosophischer Fragen vgl. auch ders.: *Philosophisches Argumentieren. Eine Einführung*, München 2004, 14–20.

⁷ PLATON: *Theaitetos* 155d: „Das Staunen ist die Einstellung eines Mannes, der die Weisheit wahrhaft liebt, ja es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen.“ – ARISTOTELES, *Metaphysik* I 2, 982b 12: „Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens“.

⁸ In dieser Tradition steht z. B. die von REINHARD LAUTH: *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, München/Salzburg 1967, verteidigte Philosophiekonzeption.

⁹ Für eine moderne Verteidigung der Identifikation von Philosophie und Lebenskunst vgl. ALESSANDRA TANESINI: „Doing Philosophy“, in: G. D’Oro/S. Overgaard (Hg.): *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge 2017. Lebenskunst – und damit, ihr zufolge, die Philosophie – wird von Tanesini charakterisiert als „performative art, like dance“ (S. 13).

der Gegenseite in den Blick nehmen: Wer die Wahrheit von Überzeugungen als Ziel der Philosophie sieht, kann darunter auch die Thesen über den besten Weg zum guten Leben fassen. Wer das Ziel der Philosophie primär im guten Leben sieht, kann wahre Überzeugungen durchaus als instrumentell für dieses Ziel ansehen – wie etwa die Epikureer oder Stoiker. Es ist allerdings auch möglich, Überzeugungen als geradezu hinderlich und schädlich für die Seelenruhe und das gute Leben anzusehen, wie es die pyrrhonischen Skeptiker taten, die den einzigen Weg zur Seelenruhe in der Enthaltung von Überzeugungen sahen.

Angesichts der Uneinigkeit bezüglich des Zieles ist es nicht überraschend, dass es auch hinsichtlich der Methoden der Philosophie keinen Konsens gibt. Das muss nicht schädlich sein. Eine Vielzahl von sich ergänzenden Methoden ist für eine Disziplin häufig sogar sehr förderlich; man denke nur daran, wie sich in der Physik die Kombination von experimenteller Beobachtung und mathematischer Herleitung bewährt hat.

So viel ist sicher: Wie auch immer man das Nachdenken über die Ziele und Methoden der Philosophie nennt (man liest bisweilen von „Metaphilosophie“¹⁰ oder „Philosophiephilosophie“¹¹), so scheint dieses Nachdenken doch selbst ein Teil der Philosophie zu sein. Josef Pieper weist die Frage „Was heißt philosophieren?“ sogar präzise der philosophischen Anthropologie zu, denn „ich kann nichts aussagen über das Wesen von Philosophie und Philosophieren, ohne eine Aussage zu machen über das Wesen des Menschen“.¹² Dabei knüpft er explizit an die antike Tradition an, wenn er zur Begründung anführt, dass der philosophierende Mensch nicht, wie Gott, im Besitz der Weisheit sei, noch, wie die Toren, gar nicht auf der Suche nach ihr.¹³

Wenn das Nachdenken über die Methoden der Philosophie nun aber selbst Gegenstand der Philosophie ist, so können ihr keine Methoden „von außen“ vorgegeben sein. Wenn es in der Philosophie dennoch eine gewisse Konvergenz hinsichtlich der Methoden gibt, dann hinsichtlich derjenigen Methoden (wenn man sie denn so nennen möchte), die sich aus der Natur des Denkens selbst ergeben. Diese lassen sich analog zu den drei klassisch unterschiedenen Tätigkeiten des Geistes beschreiben: der Anwendung von Begriffen, dem Bilden von Urteilen und dem Argumentieren.¹⁴ Zentral ist dabei das Urteil, das heißt: das behaupten-Formulieren eines Aussagesatzes. Damit klar ist, was behauptet wird, müssen

¹⁰ NICHOLAS RESCHER: *Metaphilosophy. Philosophy in philosophical perspective*, Lanham 2014.

¹¹ RICHARD RAATZSCH: *Philosophiephilosophie*, Wiesbaden 2014; TIMOTHY WILLIAMSON: *The philosophy of philosophy*, Malden MA u. a. 2007.

¹² JOSEF PIEPER: *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen*, München 1948, 1.

¹³ JOSEF PIEPER: *Was heißt philosophieren?*, 76, im Anschluss an Platon, *Symposium* 204a–b).

¹⁴ Vgl. zum Folgenden auch LUDGER JANSEN: „Sprachanalytisches Philosophieren“, in: E. Schürmann/S. Spanknebel/H. Wittwer (Hg.): *Formen und Felder des Philosophierens. Konzepte, Methoden, Disziplinen*, Freiburg i. Brsg/München 2017, 41–59.

sowohl die Teile des Satzes – die einzelnen Termini – wie auch die Syntax, die diese zusammenfasst, geklärt sein. Die erste Aufgabe übernimmt die philosophische Begriffsanalyse. Die Bemühung um die Herstellung von Eindeutigkeit durch die Unterscheidung möglicher Bedeutungen eines Wortes und der Versuch, diese in Definitionen zu fassen, reichen bis in die Antike zurück. Sie trägt dazu bei, die zu prüfenden Thesen so präzise wie möglich zu formulieren und ihre Mehrdeutigkeiten aufzudecken, um so der Prüfung von Geltungsansprüchen nachkommen zu können. Der Prüfung von Geltungsansprüchen dient auch die explizite Analyse von Argumenten: Gehen sie von wahren Prämissen aus und folgen sie logisch gültigen Argumentationsschemata? Für die Einschätzung der logischen Gültigkeit eines Arguments wird in vielen Fällen auch die formale Logik als Instrumentarium herangezogen. Entsprechend werden philosophische Methoden häufig zur Klärung der grundlegenden Terminologie und zur Prüfung von vor-theoretischen Annahmen herangezogen.

4. Philosophie und Theologie: Ein wechselhaftes Verhältnis

Die eingangs zitierten Warnungen des Kolosserbriefs und Tertullians vor dem Blendwerk menschlicher Philosophie sind Zeugen für nur eine Position, die man in Bezug auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie – oder Philosophie und christlichem Glauben – vertreten kann. Dieser Position zufolge ist Philosophie gefährlich für den Glauben; sie beruht auf menschlicher Überheblichkeit und ist vielleicht sogar religionsfeindlich, besonders in ihrem modernen Gewande.

In den biblischen Schriften finden sich aber auch andere Ansätze der Verhältnisbestimmung. Zwischen biblischer Weisheit und hellenistischer Lebensphilosophie ist der Graben nicht allzu groß. Ist Kohelet, der Prediger Salomos, nicht jemand, der vernünftig argumentiert? Und heißt er nicht vielleicht so wie Ruth Anna Putnam vorschlägt,¹⁵ weil er seine Gedanken und Argumente sammelt (hebr. *kahal*, sammeln)? Fordert der Erste Petrusbrief seine Adressaten nicht explizit auf, stets bereit zu sein, den Grund (*logos*) für die Hoffnung zu nennen, die in ihnen ist (1 Petr 3,15)? Immer wieder wurde auch darauf hingewiesen, dass Paulus das Bildungsgut der hellenistischen Philosophie in seinen Dienst stellt,¹⁶

¹⁵ Vgl. RUTH A. PUTNAM: „Die Einsamkeit Kohelets“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), 749–762, hier: 749.

¹⁶ Vgl. WARD BLANTON; HENT DE VRIES (Hg.): *Paul and the Philosophers*, New York 2013; KRISTIN DIVJANOVIC: *Paulus als Philosoph. Das Ethos des Apostels vor dem Hintergrund antiker Populärphilosophie*, Münster 2015.

dass er sich logischer Argumentationsformen bedient,¹⁷ dass seine Verkündigung große Formparallelen zur kynisch-stoischen Diatribe aufweist¹⁸ und dass er, dem zweiten Timotheusbrief zufolge (2 Tim 4,13), wie ein Philosoph mit Mantel und Büchern reist.¹⁹ Philosophie tritt hier in den Dienst der Theologie – sei es als unreflektiertes Bildungsgut oder als bewusst betriebene Tätigkeit. Es ist diese Tradition, die schließlich in der Sicht des Thomas von Aquin kulminiert, die Philosophie sei Hilfs- und Grundlagenwissenschaft der Theologie. Thomas greift dafür das Bild von der *ancilla theologiae* auf – also die Vorstellung, die Philosophie sei eine Magd oder Hilfskraft der Theologie, auf die im nächsten Abschnitt noch zurückzukommen sein wird.

Mit dieser Position verträglich ist eine weitere These hinsichtlich des in Frage stehenden Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie. Dieser Position begegnen wir bei [Pseudo-]Dionysius Areopagita, der nach dem Stand der Forschung ein frommer syrischer Mönch des fünften nachchristlichen Jahrhunderts war, der seinen Platon und Proklos gründlich studiert zu haben scheint. Und mit Blick auf eben diese neuplatonische Philosophenschule des Proklos sagt er, wir sähen „hier (auf Erden) einige mit Gott verbunden [...], weil sie Liebhaber der Weisheit (= Philosophen!) sind und daher sich von der leidenschaftlichen Zuwendung zum Materiellen abkehren und in gänzlicher Freiheit von allem Bösen und in göttlicher Begeisterung für alles Gute den Frieden und die Heiligung lieben.“ (*Brief X*, 1117B) Und ganz ähnlich kann Augustinus (354–430) schon einige Zeit vorher feststellen, in den Schriften der Platoniker, den *Platoniorum libri*, fänden sich ganz ohne Kenntnis der durch Christus erfolgten Offenbarung wichtige Elemente des christlichen Glaubens (*Bekenntnisse* VII 9). In der Tat haben die Protagonisten der abendländischen Philosophie seit der Vorsokratik auch über das Göttliche und seine Beziehung zur Welt nachgedacht. Theologie und Philosophie haben also gemeinsame Themen. Beide denken sie über Gott nach, über den Menschen und seine Beschaffenheit, über den Ursprung des Bösen und anderes. Dieser These zufolge bietet die Philosophie eine von der Offenbarung unabhängige, autonome Gotteserkenntnis, die sich nur der „natürlichen“ kognitiven Fähigkeiten des Menschen bedient und Gott allein durch Wahrnehmung und Vernunft erkennt – und diese Erkenntnis möglicherweise zu einer „natürlichen Theologie“ (*theologia naturalis*) systematisiert. In dieser Tradition stehen die Gottesbeweise und die Lehre von den durch die Vernunft erkennbaren Eigenschaften Gottes wie seiner Einheit, Ewigkeit, Güte und Allmacht.²⁰ Wer in der Philosophie

¹⁷ Vgl. MOISÉS MAYORDOMO: *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik*, Tübingen 2005.

¹⁸ Vgl. RUDOLF BULTMANN: *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910.

¹⁹ Vgl. ABRAHAM MALHERBE: *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 1989.

²⁰ Also in etwa die Themen von: THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I 2–26.

für die Theologie Nützliches sieht, kann diesen Nutzen durch diese These begründen: Die Philosophie ist deswegen besonders nützlich für die Theologie, weil sie eine autonome Gotteserkenntnis erlaubt. In der Gestalt der Scholastik und Neuscholastik ist diese Kombination von Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie lange wirkmächtig gewesen. Daher wende ich mich nun der genaueren Entfaltung dieser Position zu.

5. Philosophie als ancilla theologiae?

Die Charakterisierung der Philosophie als „Dienstmagd der Theologie“ (*ancilla theologiae*), die wir bei Thomas finden, wird heute von vielen als abwertend und daher als anstößig empfunden.²¹ Sie hat entsprechenden Protest hervorgerufen. Immanuel Kant etwa meint im *Streit der Fakultäten*, dass selbst wenn man einräume, dass die philosophische Fakultät Magd der theologischen sei, noch die Frage bleibe, „ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt.“²² Doch was ist mit dieser Bezeichnung überhaupt gemeint?

Hinsichtlich der Bezeichnung der Philosophie als „Magd der Theologie“ ist Thomas nicht originell. Thomas übernimmt die Bezeichnung von Petrus Damiani (ca. 1006–1072). Petrus Damiani sieht die Rolle der Philosophie äußerst skeptisch. Für Gilson und Boehner ist er sogar der „typische Antidialektiker im Mittelalter“; für sie ist Petrus’ „Abneigung, ja sein Haß gegen die Philosophie, der in vielem an Tertullian erinnert“, ein „Einzelfall seiner Feindschaft gegen alles, was mit der Natur zusammenhängt“²³. Petrus Damiani mahnt, die Philosophie dürfe „sich nicht das Recht des Lehramts anmaßen, sondern hat wie eine Magd ihrer Herrin (nämlich der kirchlichen Lehre) gehorsam zu dienen“.²⁴ Petrus scheut sich auch nicht, für die weltlichen Wissenschaften das Bild einer Kriegsgefangenen zu verwenden. Denn der Umgang des frommen Mönches mit den von der heidnischen Antike ererbten weltlichen Wissenschaften wie der Grammatik solle sich an Moses’ Vorschriften für die Heirat mit einer Kriegsgefangenen orientieren (Dtn 21,10–13). So wie dieser zunächst das Haar abgeschnitten werden soll, so

²¹ Vgl. dazu ausführlich MAX SECKLER: „Philosophia ancilla theologiae. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel“, in: *Theologische Quartalschrift* 171 (1991), 161–187.

²² IMMANUEL KANT: *Streit der Fakultäten* (1798), 2. Abschnitt, A26–27.

²³ ÉTIENNE GILSON; PHIOTHEUS BOEHNER: *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn 1954, 288.

²⁴ PETRUS DAMIANI: *Brief 119* (ed. Reindel 354.9–12 = ML 603C–D): „Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter suscipere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire [...]“.

soll der Mönch von jeder überflüssigen Beschäftigung mit den rationalen Disziplinen ablassen (*cum rationali disciplinae sensu superfluos amputamus*); so wie die Nägel der Gefangenen beschnitten werden sollen, so sollen die närrischen Werke des Aberglaubens zerschnitten werden (*cum ab ea morua quaeque superstitionum opera desecamus*); so wie man der Gefangenen die Kleider abnimmt, in denen sie gefangen wurde, so sollen die heidnischen Wissenschaften von ihrer Einkleidung mit Märchen und Erdichtungen entblößt werden, damit durch wirkliche Gründe die feste Wahrheit zum Vorschein kommt (*ut superductam fabularum et quorumlibet figmentorum exuat superficiem, ac solidam verae rationis exhibeat veritatem*); und so wie die Gefangene ihre Eltern beweinen soll, soll unser Geist voll Mitleid um die Autoren der freien Künste trauern, weil diese ohne Wissen um die christliche Wahrheit im Zustand des Irrtums gestorben sind (*quia liberalium auctores artium mens nostra mortuos deputat, te eos in errore periisse compatiendo deplorat*); und so wie die Gefangene erst dann geheiratet werden dürfe, so darf der Mönch die von der Antike ererbten freien Künste erst nach angemessener Vorbereitung nutzen (*De perfectione monachorum* 11 = ML 145, 307A–C).

Wenn Thomas nun die Formulierung des Petrus Damiani aufgreift, dann heißt das keineswegs, dass er damit auch die Einstellung des Petrus teilt. Ganz im Gegenteil entwirft Thomas ein sehr viel positiveres Bild von der Philosophie. Thomas entwirft seine Wissenschaftsvorstellung entlang der von Aristoteles in den *Analytica posteriora* vorgegebenen Linien. Aristoteles baut die Wissenschaft auf bestimmte Arten von Grundsätzen als Prinzipien auf, nämlich auf Definitionen, die Wörter erläutern, indem sie das Wesen der mit ihnen bezeichneten Sache darstellen, und auf Axiome, also auf selbst nicht weiter begründete, aber auch nicht der Begründung bedürftige Aussagen. Alle anderen Aussagen der Wissenschaft werden durch Rückführung auf diese Grundsätze begründet. Eine Wissenschaft ist also ein Korpus aus Aussagen, von denen die einen als Definitionen oder Axiome von der jeweiligen Wissenschaft vorausgesetzt werden und die anderen von der in Frage stehenden Wissenschaft ausgehend von diesen Prinzipien begründet werden. Paradigmatisch durchgeführt wurde dieses Programm in Euklids *Elementen*, in denen dieser die Geometrie seiner Zeit auf knapp ein Dutzend Definitionen, Axiome und Postulate zurückführt – so vorbildlich, dass das Werk bis in die hohe Neuzeit hinein als Lehrbuch der Geometrie verwendet werden konnte. Wenn Thomas an dieses Wissenschaftsverständnis appelliert, dann schwebt ihm ganz offensichtlich ein Aufbau der Theologie *more geometrico*, nach Art der Geometrie vor. In der Tat sagt er, die Theologie entnehme der Philosophie manche Prämissen ihrer Argumente, „gleichsam als Axiome“ – denn begründet werden diese philosophischen Lehrsätze ja nicht in der Theologie, sondern in der Philosophie.

Thomas vergleicht dies mit der Verwendung der Arithmetik in der Harmonielehre. Seit den Experimenten der Pythagoräer mit dem Monochord war bekannt,

dass harmonische Tonintervalle den Verhältnissen ganzer Zahlen entsprechen: Lässt man zwei Saiten im Verhältnis 3:4 schwingen, hört man eine Quarte, im Verhältnis 2:3 hört man eine Quinte, im Verhältnis 1:2 hört man eine Oktave. Zur Erläuterung dieser Zahlenverhältnisse muss die Harmonielehre freilich Sätze der Mathematik heranziehen. Die Harmonielehre setzt also mathematische Theoreme voraus, ohne sie selbst zu begründen: Sie zieht sie somit gleichsam als Axiome heran.

So, wie sich die Mathematik zur Harmonielehre verhält, so verhält sich für Thomas die Philosophie zur Theologie. Die Philosophie ist für Thomas mithin so etwas wie die Grundlagenwissenschaft der Theologie. Damit ist keinerlei Angriff auf die Autonomie der Philosophie verbunden, so wie die Verwendung der Mathematik durch die Harmonielehre keinen Angriff auf die Autonomie der Mathematik darstellt. Dass die Mathematik *ancilla musicae* ist, ändert nichts am Wesen der Mathematik oder dem Vorgehen des Mathematikers. Es beschreibt eine Rolle, die die Mathematik in der Harmonielehre spielen kann. Im Rückschluss ergibt sich Entsprechendes auch für das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Worum es Thomas geht, ist also keine Beschreibung des Wesens der Philosophie, sondern die Beschreibung einer bestimmten Rolle, die sie im Kontext der Theologie einnimmt. Der Philosoph wird dadurch seine Arbeitsweise nicht ändern: Die Philosophie bleibt autonom, auch wenn ihre Ergebnisse in anderen Wissensbereichen Verwendung finden.²⁵

Philosophie als Grundlagenwissenschaft der Theologie: Dies ist die Deutung, die Thomas der Bezeichnung der Philosophie als „Magd der Theologie“ gibt. Thomas übernimmt also die Formulierung des Petrus Damiani, nicht aber seine Einstellung der Philosophie gegenüber. Originell ist Thomas also darin, wie er die Formel des Petrus Damiani geradezu in ihr Gegenteil umdeutet. Denn ist es bei Petrus Damiani die Philosophie, die der Theologie folgen soll, folgt bei Thomas die Theologie der Philosophie, denn es ist ja diese, die jener die Axiome vorgibt, aus denen dann die Glaubenswahrheiten entweder abgeleitet oder erhellt werden können.

²⁵ Das wurde (zu Unrecht) oft anders gesehen. Vgl. z. B. SANDVOSS: *Philosophie*, 233: „Mit dem Sieg des Christentums verloren die Philosophen ihre Selbständigkeit. Aufgaben wurden ihnen zugewiesen. [...] Philosophie wurde zum Beweisinstrument für Glaubenswahrheiten, zur Propädeutik für Religion, zur Magd der Theologie, wie neuerdings der Wissenschaften.“ Man beachte die Wendung zur Kritik der Gegenwartsphilosophie.

6. Warum das Stockwerk-Modell scheitern muss

Im Anschluss an Thomas hat man die Glaubenswahrheiten entsprechend in zwei Klassen aufgeteilt: In jene grundlegenden Glaubenswahrheiten, die zwar offenbart sind, aber prinzipiell auch mit Hilfe der „natürlichen“ Vernunft erkannt werden können und die, systematisiert, eine „natürliche Theologie“ bieten. Und jene „höheren“ Glaubenswahrheiten, die nur im Lichte der Offenbarung erkannt werden können. Insbesondere hat man die Philosophie dann folgerichtig für das untere Stockwerk, das Fundament, zuständig gesehen, auf das dann die Theologie mit Hilfe der Offenbarung aufbauen kann.

Im Lichte dessen, was ich zu Anfang über das Wesen der Philosophie gesagt habe, ist leicht ersichtlich, warum das Stockwerk-Modell des Verhältnisses von Philosophie und Theologie scheitern muss. Denn wenn es in der sokratischen Tradition gar nicht darum geht, Thesen aufzustellen, sondern darum, solche zu prüfen, dann kann man von der Philosophie gar nicht erwarten, dass sie ein solides Fundament liefert, auf das man unbesehen weiter aufbauen könnte.

Die Philosophie kann auch deswegen kein unumstößliches Fundament für die Theologie liefern, weil philosophische Thesen auch aufgrund von Glaubensaussagen in Frage gestellt werden können. Das liegt daran, dass Argumente gewissermaßen als Kippfigur erscheinen können. Bei einer Kippfigur, wie etwa dem Neckerwürfel oder der Hasen-Ente,²⁶ ist es nicht von vornherein klar, wie man sie sieht. Ganz ähnlich ist nicht klar, ob ein logischer Zusammenhang zwischen einer Menge von Prämissen und einer Konklusion als Begründung für die Konklusion oder als Widerlegung einer Prämisse gesehen wird. Wie es so schön heißt: Der *Modus ponens* des einen Philosophen ist der *Modus tollens* des anderen. Das kann man sich an der schematischen Darstellung der beiden logisch gültigen Argumentationsschemata vor Augen führen:

Modus ponens:

Wenn p , dann q .

p

Also: q

Modus tollens:

Wenn p , dann q .

Es ist nicht der Fall, dass q .

Also: Es ist nicht der Fall, dass p .

Beide Schemata gehen von der Feststellung eines bestimmten Zusammenhangs zwischen den beiden Aussagen p und q aus, der als Konditionalsatz („Wenn p , dann q “) formuliert wird. Wer nun der Meinung ist, dass p der Fall ist, kann mit dem *Modus ponens* darauf schließen, dass dann auch q der Fall sein müsse. Wer

²⁶ Vgl. z. B. LUDWIG WITTGENSTEIN: „Philosophische Untersuchungen“, in ders.: *Werkausgabe in acht Bänden*, Frankfurt am Main 1984, 225–580, hier: 520 (= Teil II ix). Die Hasen-Ente-Figur scheint ihren Ursprung in den *Fliegenden Blättern* vom 23.10.1892 zu haben (97. Jg., Nr. 2465, S. 147; <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/fb97/0147/>).

aber überzeugt ist, dass q keineswegs der Fall ist, kann mit dem *Modus tollens* darauf schließen, dass p gerade nicht der Fall ist. Die Virulenz dieser Kippfigur zeigt sich beispielsweise im Umgang der mittelalterlichen Theologen mit Aristoteles' Lehre von der Ewigkeit der Welt.²⁷ So viel war klar: Wenn die Welt ewig ist, dann hat sie keinen Anfang in der Zeit; und wenn sie keinen Anfang in der Zeit hat, dann ist sie nicht geschaffen. Kurz: Wenn die Welt ewig ist, dann ist sie nicht geschaffen. Nun hätte man den Lehrsatz des Aristoteles als Bejahung des Antezedens dieses Konditionalsatzes verstehen können und dann mit dem *Modus ponens* darauf schließen müssen, dass die Welt nicht geschaffen wurde. Für Thomas von Aquin war dieser Preis zu hoch. Thomas greift auf den *Modus tollens* zurück und argumentiert auf der Grundlage der Offenbarung gegen die Philosophie: Wir wissen doch aus der Offenbarung, dass die Welt eine Schöpfung Gottes ist; deswegen – *Modus tollens* – kann die Welt nicht ewig sein. Das postulierte philosophische Fundament muss daher immer daran gemessen werden, was darauf errichtet werden soll.

Man darf sich die Arbeitsteilung zwischen Vernunft und Offenbarung also nicht so vorstellen, dass Ersterer nicht mehr gefragt ist, sobald mit der Offenbarung argumentiert wird. Im Gegenteil: Exegetische und dogmatische Argumentationen sind hochkomplex und bedürfen einer ausgefeilten Expertise.²⁸ Mit der traditionellen Lichtmetaphorik gesagt: Das Auge der menschlichen Vernunft sieht auch das, was vom übernatürlichen Licht der Offenbarung ausgeleuchtet wird, nur dann, wenn zugleich der Strahl des natürlichen Lichtes der Vernunft darauf fällt.²⁹

Kurzum: Die natürliche Vernunft, und damit die Philosophie, sind jederzeit und überall in der Theologie vonnöten. Wenn die Theologie ein Haus ist, dann ist die Philosophie nicht nur für das Fundament zuständig, sondern sie ist gemeinsam mit den vielen theologischen Subdisziplinen dafür zuständig, jeden Stein und Balken auf seine Stabilität und seinen Halt zu prüfen.

Das Stockwerk-Modell muss daher notwendig scheitern. Sinnvoller kann man hier vom Modell eines Netzwerks ausgehen, in dem alle menschlichen Überzeugungen miteinander vernetzt sind. Darin enthalten sind unsere Überzeugungen über unsere (gegenwärtigen und vergangenen) Wahrnehmungen ebenso wie unsere theoretischen Überzeugungen, unsere Überzeugungen über die Gesetze der Physik ebenso wie unsere Überzeugungen über die Gedanken und Wünsche unserer Mitmenschen, unsere philosophischen Überzeugungen und unsere re-

²⁷ Vgl. z. B. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I 46 art. 1.

²⁸ Für die Rolle der Philosophie in der Exegesepraxis bei Thomas von Aquin vgl. LUDGER JANSEN: „Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun? Thomas von Aquins Gebrauch der Philosophie in der Auslegung des Johannesprologs und eine ‚holistische‘ Interpretation seiner Schrifthermeneutik“, in: *Theologie und Philosophie* 80 (2000), 89–99.

²⁹ Auch hier gilt also: *Gratia supponit naturam*, die Gnade setzt die Natur voraus.

ligiösen Überzeugungen. Unsere Aufgabe als erkennende Subjekte ist es, dieses Netz möglichst kohärent zu knüpfen und bei auftauchenden Widersprüchen eine der konfliktuösen Überzeugungen zu ändern. Welche das aber ist, dafür gibt es keine vorgegebene Regel, die nicht selbst Teil des Netzes der Überzeugungen wäre. Willard Van Orman Quine kann daher sagen, dass wir an jeder unserer Überzeugungen festhalten könnten, komme was wolle, wenn wir nur bereit sind, genügend große Änderungen an anderen Orten des Netzes vorzunehmen.³⁰

Das Vorgehen kann es daher nicht sein, unumstößliche philosophische Wahrheiten zur Begründung von Glaubenswahrheiten heranzuziehen. Es muss vielmehr darum gehen, ein kohärentes Gesamtbild aus philosophischen Thesen, anderen wissenschaftlichen Behauptungen und unseren vortheoretischen Überzeugungen zu gewinnen, unsere religiösen Überzeugungen inbegriffen. Ziel muss es sein, zu einem disziplin-übergreifenden Verständnis zu gelangen.

Die Heranziehung der Philosophie ist dabei für jede Teildisziplin der Theologie wichtig. Es dürfte unbestritten sein, dass die Geschichte der Theologie nicht ohne Rekurs auf die Geschichte der Philosophie gelehrt oder erforscht werden kann. Selbst die biblischen Autoren schreiben, wie oben bereits ausgeführt, vor dem Hintergrund des philosophischen Bildungshorizonts ihrer Zeit. Aber auch die Philosophie selbst, als in der Gegenwart betriebenes Unterfangen, ist für alle theologischen Subdisziplinen relevant. Für die biblische Theologie werden Sprachphilosophie und Hermeneutik wichtige Bezugspunkte bilden, für die Kirchengeschichte zudem die Philosophie der Geschichte. Die Moralthologie und die christliche Sozialethik werden sich mit den Thesen und Argumenten der philosophischen Ethik und Sozialphilosophie auseinandersetzen und sich vielleicht selber diese Argumente zu eigen machen. Das Kirchenrecht kann nicht umhin, sich mit rechtsphilosophischen Fragen zu befassen, und eine praktisch-theologische Disziplin wie die Liturgiewissenschaft wird sich philosophischer Symboltheorien bedienen. Die Theologie als Ganze ist dabei ebenso wie jede ihrer Subdisziplinen auf die Wissenschaftstheorie zur Reflektion ihrer Methoden und ihres Selbstverständnisses verwiesen.

Für die Philosophie ist keine dieser Beziehungen konstitutiv, denn es gäbe sie auch ohne christliche Theologie, so wie sie bereits vor der Genese der christlichen Theologie existiert hat. Für jemanden jedoch, der in einem theologischen Kontext Philosophie betreibt, wird dieser Kontext Themen und Thesen für sein Philosophieren nahelegen, die ohne diesen Kontext möglicherweise nicht thematisch wären.

³⁰ WILLARD VAN ORMAN QUINE: „Two Dogmas of Empiricism“, in ders.: *From a Logical Point of View*, Cambridge MA 1961, 20–46, hier: 43: „Any statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system.“

7. Ist Philosophie Wissenschaft?

Der Wissenschaftsstatus der Philosophie dürfte mindestens so umstritten sein wie die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Für die Einordnung der Philosophie als Wissenschaft spricht, dass das Wort „Philosophie“ (in seiner griechischen Form) etwa von Aristoteles als Bezeichnung sogar für die Wissenschaft als Ganze (*Metaphysik* IV 2, 1004 a3) oder für einzelne wissenschaftliche Disziplinen verwendet wird (*Metaphysik* VI 1, 1026a 18f.). Umgekehrt nennt Aristoteles die Philosophie als Ganze eine *epistemê*, also ein Wissen oder eine Wissenschaft, genauer: eine *epistemê tês alêtheias*, eine auf Wahrheit ausgerichtete Wissenschaft (*Metaphysik* II 1, 993b 20). Auch einzelne philosophische Disziplinen bezeichnet Aristoteles als *epistemê*, also als Wissenschaft, wie etwa die „Wissenschaft vom Seienden als Seienden“, die Ontologie (*Metaphysik* IV 1, 1003a 21).

Gegen die Charakterisierung der Philosophie als Wissenschaft spricht zunächst, dass kaum zu sagen ist, was denn der Forschungsgegenstand der Philosophie sei. Alles kann zum Gegenstand des Philosophierens werden. Wenn sie aber Wissenschaft ist, dann sollte sie doch auch Wissenschaft von etwas sein. Auch ist die Methode der Philosophie nicht die systematisch-empirische oder experimentelle Methode der Natur- und Sozialwissenschaften. Und trotz der Rolle der Logik als Organon der Philosophie ist die Philosophie keine reine Formalwissenschaft. Zudem scheint die Philosophie nicht kumulativ zu sein. Der Streit der Philosophen ist berüchtigt, und es scheint kaum sichere Ergebnisse in der Philosophie zu geben. Eine Erinnerung an die sokratische Tradition erklärt aber schnell, warum sich Philosophen so selten einig sind: Es ist schlicht die Aufgabe der Philosophen, sich nicht einig zu sein. Ihr Auftrag ist das ständige Suchen nach Einwänden und Gegenbeispielen. Ihre Aufgabe ist der Widerspruch, der das Denken belebt. Denn, wie Holm Tetens feststellt, ist auch der Widerstreit der philosophischen Meinungen durchaus produktiv:

„Selbst wenn sich die Philosophen nie einig sein werden, so profitiert doch ein jeder von ihnen vom Streit mit den anderen Philosophen. Jeder Philosoph kann sich im Streit der Philosophen immer besser über Prämissen und Konsequenzen seiner eigenen zentralen philosophischen Thesen Klarheit verschaffen.“³¹

In diesem Sinne gibt es auch Fortschritte in der Philosophie. Es gibt immer wieder neue Fragen, die gestellt werden, und daher auch neue Antworten. Nur eines gibt es nicht: Es gibt kein naives Weiterbauen auf sicheren Fundamenten. Aber das gibt es auch nicht in anderen Wissenschaften, auch nicht in den Naturwissenschaften.

³¹ HOLM TETENS: „Der Streit der Philosophen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49 (2001), 353–365, hier: 365.

Manchmal wird die Tatsache, dass Philosophen heute noch so alte Texte wie die Dialoge Platons und die Schriften Kants lesen, als Beleg dafür gedeutet, dass die Philosophie nur aus einer Ansammlung subjektiver Systeme besteht und alle ihre Aussagen gewissermaßen mit Namensindizes wie „nach Platon“ oder „für Kant“ versehen sind. Das ist ein grobes Missverständnis. Denn wie schon Thomas von Aquin anmerkt, geht es in der Philosophie nicht darum zu erfahren, was dieser oder jener Denker über einen bestimmten Gegenstand gedacht habe – das ist das Geschäft nicht der Philosophie, sondern der Philosophiegeschichte. Der Philosophie geht es darum, wie Thomas sagt, wie es sich um die Sachen selbst verhält.³² Diesem Ziel dienen Klassiker als Standard-Theorien; sie sind ein „Gold-Standard“, auf den man sich berufen kann. Sie vermitteln einen gemeinsamen Bezugshorizont und sind gute Sparringspartner für das Training der eigenen Analysefähigkeiten. Sie sind aber gerade nicht unumstritten, unhintergebar oder gar unumstößlich.

Für den Wissenschaftsstatus der Theologie ist es letztlich nicht entscheidend, ob die Philosophie, mit der sie so eng zusammenarbeitet, eine Wissenschaft ist oder nicht. Denn auch die Natur- und Sozialwissenschaften stehen in engem Kontakt mit der Philosophie. Auch ihre Grundbegriffe, Methoden und Prinzipien sind reflexionsbedürftig, und das Nachdenken über sie fällt in den Bereich der Philosophie. Wenn die Angewiesenheit auf die philosophische Reflektion aber für den Wissenschaftsstatus etwa der Physik oder der Ökonomie unschädlich ist, dann sollte dies auch für die Theologie gelten.

8. Wozu Philosophie?

Welche Rolle spielt nun also die Philosophie im Kontext der Theologie, bzw. welche Rolle sollte sie spielen? Die Antwort, die ich in diesem Aufsatz zu verteidigen gesucht habe, ist: Philosophie hilft bei der Pflege unseres Netzwerks an Überzeugungen. Sie hilft dabei zum einen, insofern sie als „Organon“ die Werkzeuge des Denkens schult und schärft, zum anderen, indem sie einen eigenständigen Zugang zur Wirklichkeit religiöser Überzeugungen bietet und, drittens, indem sie hilft, die vielfältigen Geltungsansprüche, die sich aus dem Glauben, aus den Wissenschaften und aus der Lebenswelt ergeben, auf ihre Berechtigung zu prüfen und zu einem einheitlichen Netz von Überzeugungen zu verweben. Diesem Ziel dient die Philosophie durch die Zusammenschau von philosophischen Thesen

³² THOMAS VON AQUIN: *In de caelo* I 22: „studium philosophia non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum“.

und anderen wissenschaftlichen Behauptungen und unseren vortheoretischen Überzeugungen, Glaubensüberzeugungen inbegriffen.

Faktisch findet die Rezeption der Philosophie in der Theologie oft in der Form der Appropriierung einer einzelnen Philosophenschule statt oder, schlimmer noch, nur des Werks eines einzelnen Philosophen. An allzu vielen theologischen Qualifikationsschriften ist dieses Muster abzulesen. Oberflächlich gesehen scheint es große Vorbilder für dieses Vorgehen zu geben. Hatte Ps.-Dionysius Areopagita nicht seinen Proklos und Augustinus seine *Platonicorum libri*? Hatte Thomas von Aquin nicht seinen Aristoteles, Rudolf Bultmann seinen Heidegger und die Befreiungstheologie ihren Marx? Zweierlei darf man hier aber nicht vergessen: Erstens sollte die Rezeption einer philosophischen Lehre stets eingebettet sein in die Rezeption einer breiten Strömung auch von miteinander konkurrierenden philosophischen Thesen und den für sie vorgebrachten Argumenten. Denn nur so können die Tragkraft und der Geltungsanspruch einer philosophischen These geprüft und ermessen werden. Zweitens sollte bei der Rezeption einer philosophischen These stets das Bemühen um die Sache im Zentrum stehen; die Meinungen und Argumente lebender oder verstorbener Denker sind dafür von großem Wert – man darf aber nicht vergessen, dass dies nur ein instrumenteller Wert ist.

Rezipiert werden sollte auch die ganze Bandbreite der philosophischen Disziplinen, denn jede von ihnen kann für die Theologie relevant werden. Geradezu erwartet wird das traditionell von Metaphysik, Naturphilosophie und Anthropologie. Wichtig sind aber auch Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie und Sprachphilosophie – nicht zuletzt für die Reflektion der eigenen Geltungsansprüche. Theologische Ethik und christliche Soziallehre kommen nicht ohne den Rückgriff auf und die Auseinandersetzung mit der philosophischen Ethik, der politischen Philosophie und der Sozialphilosophie aus. Für die Reflektion sakraler Kunst ist schließlich auch der Rückgriff auf die in der theologischen Ausbildung eher randständige Kunstphilosophie und Ästhetik wichtig.

In all diesen Gebieten kann die Philosophie im Gespräch mit der Theologie Gutes und Wichtiges leisten. Sie stellt dafür kein unumstößliches Fundament bereit, auf das ohne weiteres aufgebaut werden kann. Aber sie kann und muss mitweben am Netzwerk der Glaubensüberzeugungen.

Verwendete Literatur

- ALBERT, Karl: „Notizen zum Namen der Philosophie“, in ders.: *Philosophische Studien*. I: *Philosophie der Philosophie*, Sankt Augustin 1988, 434–440.
ARISTOTELES: *Metaphysik*. Griech.-dt., 2 Bde., hg. von Horst Seidl, Hamburg³1989–91.

- AUGUSTINUS: *Bekenntnisse*. Lat.-dt., übers. von Joseph Berhart, Frankfurt am Main 1955.
- BLANTON, Ward; DE VRIES, Hent (Hg.): *Paul and the Philosophers*, New York 2013.
- BULTMANN, Rudolf: *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910.
- DAMIANI, Petrus: *Die Briefe des Petrus Damiani*. Teil 3: Nr. 91–150, hg. von Kurt Rein-
del (MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4.3), München 1989.
- DIOGENES LAERTIOS: *Leben und Meinungen der berühmten Philosophen*, übers. von
Otto Apelt, Hamburg ²1967.
- DIVJANOVIC, Kristin: *Paulus als Philosoph. Das Ethos des Apostels vor dem Hinter-
grund antiker Populärphilosophie*, Münster 2015.
- FLEW, Anthony: „Preface“, in: A. Flew (Hg.): *A Dictionary of Philosophy*, London/
Basingstoke ²1983, vii–xi.
- GILSON, Étienne; BOEHNER, Phiotheus: *Christliche Philosophie von ihren Anfängen
bis Nikolaus von Cues*, Paderborn ²1954.
- GRÜNDER, Karlfried (Hg.): *Philosophie in der Geschichte ihres Begriffs. Historisches
Wörterbuch der Philosophie*. Sonderdruck, Basel 1990.
- HUMMEL, Gert: *Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im
20. Jahrhundert*, Darmstadt 1989.
- JANSEN, Ludger: „Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun? Thomas von
Aquins Gebrauch der Philosophie in der Auslegung des Johannesprologs und eine
,holistische‘ Interpretation seiner Schrifthermeneutik“, in: *Theologie und Philoso-
phie* 80 (2000), 89–99.
- JANSEN, Ludger: „Sprachanalytisches Philosophieren“, in: E. Schürmann/S. Spank-
nebel/H. Wittwer (Hg.): *Formen und Felder des Philosophierens. Konzepte, Metho-
den, Disziplinen*, Freiburg i. Brsg/München 2017, 41–59.
- KANT, Immanuel: „Der Streit der Fakultäten“. 1798, in ders.: *Werke in zehn Bänden* 9,
Darmstadt 1983, 261–393.
- LAUTH, Reinhard: *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, München/
Salzburg 1967.
- MALHERBE, Abraham: *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 1989.
- MAYORDOMO, Moisés: *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hinter-
grund antiker Logik*, Tübingen 2005.
- PIEPER, Josef: *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen*, München 1948.
- PLATON: *Werke in acht Bänden*. Griech.-dt., hg. von Gunter Eigler, Darmstadt 1990.
- PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA: „X. [Brief] An den Theologen Johannes“, in ders.: *Über
die Mystische Theologie und Briefe* (BGL 40), hg. von Adolf M. Ritter, Stuttgart
1994.
- PUTNAM, Ruth A.: „Die Einsamkeit Kohelets“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*
50 (2002), 749–762.

- QUINE, Willard van Orman: „Two Dogmas of Empiricism“, in ders.: *From a Logical Point of View*, Cambridge MA 21961, 20–46.
- RAATZSCH, Richard: *Philosophiephilosophie*, Wiesbaden 22014.
- RESCHER, Nicholas: *Metaphilosophy. Philosophy in philosophical perspective*, Lanham 2014.
- SANDVOSS, Ernst R.: *Philosophie. Selbstverständnis, Selbsterkenntnis, Selbstkritik*, Darmstadt 1991.
- SECKLER, Max: „Philosophia ancilla theologiae. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel“, in: *Theologische Quartalschrift* 171 (1991), 161–187.
- TANESINI, Alessandra: „Doing Philosophy“, in: G. D’Oro/S. Overgaard (Hg.): *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge 2017.
- TERTULLIAN: „Die Prozeßreden gegen die Häretiker (*De praescriptione haereticorum*)“, in ders.: *Apologetische, Dogmatische und Montanistische Schriften*, übers. von Heinrich Kellner (Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 1, 24), Kempten/München 1915.
- TETENS, Holm: „Der Streit der Philosophen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49 (2001), 353–365.
- TETENS, Holm: *Philosophisches Argumentieren. Eine Einführung*, München 2004.
- TETENS, Holm: „Streit der Philosophen – und trotzdem Wissenschaft?“, in: C. Nimtz/A. Beckermann (Hg.): *Philosophie und/als Wissenschaft. Hauptvorträge und Kolloquiumsbeiträge zu GAP.5*, Paderborn 2005, 97–100.
- THOMAS VON AQUIN: *In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meteorologicorum Expositio*, hg. von Raymund M. Spiazzi, Turin/Rom 1952.
- THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*, hg. von Pietro Caramello, Turin/Rom 1952–1956.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt 2005.
- WILLIAMSON, Timothy: *The philosophy of philosophy*, Malden MA u. a. 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: „Philosophische Untersuchungen“, in ders.: *Werkausgabe in acht Bänden, Bd. 1*, Frankfurt am Main 1984, 225–580.
- WOHLGENANT, Rudolf: *Der Philosophiebegriff. Seine Entwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wien/New York 1977.

Bernhard Bleyer

Bedingungen einer katholischen Moralthologie als Wissenschaft

1. Hinführung

1.1 *Das Vorhaben*

Einen systematischen Beitrag über die katholische Moralthologie als Wissenschaft zu schreiben, hat entweder damit umzugehen, dass dieser Zusammenhang bereits geklärt ist und die Aufgabe deshalb darin besteht, das schon Gesagte zusammenzutragen, oder mit der Anforderung, dass eine Klärung noch zu leisten ist. Dieser Beitrag geht vom Befund aus, dass a) Klärungsversuche in jüngeren Publikationen zu finden sind und b) ein systematisches Zueinander der Kriterien von Wissenschaftlichkeit noch zu leisten ist. Beides aufzuarbeiten erfordert weit mehr an Umfang und Akribie in der Analyse und Bewertung der Positionen und Argumente, als dieser Beitrag leisten kann. Diagnostisch wird eine Lektüre dieses Textes deshalb nur insofern eine neue Erkenntnis hinzufügen, indem die grundsätzliche, aber häufig nicht beachtete Feststellung ausgeführt wird, dass es nicht vermeidbar ist, allgemeingültige Kriterien der Wissenschaftlichkeit zu benennen, um daran den Anspruch der Moralthologie zu überprüfen. Dass diese Kriterien selbst den perspektivischen Verschiebungen der Wissenschaftsgeschichte unterworfen sind, macht die stete Überprüfung ihrer Gültigkeit zum bleibenden Auftrag.¹ Neben dieser formalen Erkenntnis soll auf eine zweite inhaltliche hingewiesen werden. Sie besteht in der Antwort auf folgende Problematik: Wenn Glaube und Vernunft die beiden Quellen sind, aus denen die katholische Theologie als Wissenschaft angibt zu schöpfen, und sich nachweisen lässt, dass ein hohes Maß an Diversität der Vernunft- und Glaubenstheorien, die im Laufe der Wissenschaftsgeschichte ausgearbeitet wurden und sich zum Teil widersprechen, existiert, dann stellt sich die Frage: Welchen inhaltlichen Anforderungen muss unter den Bedingungen des gegenwärtigen Verständnisses von Wissenschaftlichkeit eine Vernunft- und eine Glaubenstheorie genügen, um die katholische Moralthologie begründet als Wissenschaft ausweisen zu können?

¹ Vgl. OLAF BREIDBACH: *Bilder des Wissens. Zur Kulturgeschichte der wissenschaftlichen Wahrnehmung*, München 2005, 185–188; ANDREW PICKERING: „From Science as Knowledge to Science as Practice“, in: A. Pickering (Hg.): *Science as Practice and Culture*, Chicago 1992, 1–26.

Eine exemplarische Sichtung der deutschsprachigen moraltheologischen Standardwerke der letzten Jahre lässt den Schluss zu, dass innerhalb des Faches kein ausgearbeiteter Konsens existiert, worauf ein solcher wissenschaftlicher Anspruch gründet.² Nichtsdestotrotz lassen sich weithin akzeptierte Kriterien zum Ausweis der Wissenschaftlichkeit finden. Sie werden unten ausgeführt. Da dieser Beitrag nur sehr begrenzt über das Thema referieren kann und mit den offenbleibenden Fragestellungen den Bedarf konkreter Grundlagenforschung unterstreicht³, soll ein Ansatz gewählt werden, der sich auf die Bedingungen begrenzt, die zu beachten sind, um von einer Moraltheologie als Wissenschaft zu sprechen.

1.2 Der Ausgangspunkt

Aber auch dieses Herangehen muss noch einmal hinsichtlich des zu untersuchenden Zeitraums eingegrenzt werden. Der Beitrag kann nicht die Geschichte der wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisse der katholischen Moraltheologie rekonstruieren. Um das Thema nachvollziehbar zu umreißen, betrachtet er das Selbstverständnis des Faches nach einer Vorgabe des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er geht davon aus, dass sich in dieser Epoche das Verständnis der Moraltheologie als theologische Disziplin grundlegend verändert hat.⁴ Dabei ist die Frage zu erörtern, ob nach der dort geäußerten Ansicht des obersten katholischen Lehramtes diese Disziplin selbst überhaupt als Wissenschaft verstanden wurde. Geht man die Studien durch, die sich mit der Identifizierung von Kriterien, die eine Moraltheologie nach Vorgabe der Konzilsbeschlüsse erfüllen sollte, beschäftigen, wird man immer wieder auf die Maßgabe im Dekret über die Ausbildung der Priester des Zweiten Vatikanischen Konzils *Optatum totius* verwiesen.

Verglichen mit anderen Dokumenten, die in der letzten Konzilssessio abschließend redigiert und verabschiedet wurden, kam es bis zur Abstimmung von

² Vgl. JOSEF RÖMELT: *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft 1. Grundlagen*, Freiburg i. Brsg 2008, 26–34; STEPHAN ERNST: *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München 2009, 20–28; GERHARD MARSCHÜTZ: *Theologisch ethisch nachdenken, Bd. 1, Grundlagen*, Würzburg 2009, 61–72; VOLKER EID: *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*, Freiburg i. Brsg 2004, 41–75; STEPHAN E. MÜLLER: *Bausteine zur theologischen Ethik, Bd. 1, Menschenbild, Lebensschutz, Sexualität und Ehe*, Regensburg 2015, 17–31; EBERHARD SCHOCKENHOFF: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Brsg ²2014, 24–54.

³ Vgl. JOSEPH A. SELLING: *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford 2016, 197–200.

⁴ Vgl. ANDREW KIM: *An Introduction to Catholic Ethics since Vatican II*, Cambridge 2015, 13–57; WOLFGANG NETHÖFEL: *Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen*, Göttingen 1987, 225–231; RUPERT GRILL: *Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie. Impulse aus der deutschen Moraltheologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Ue. u. a. 2008, 9–26.

Optatam totius am 28. Oktober 1965 zu keinen grundsätzlichen Streitigkeiten.⁵ Der Schlusstext des Dekrets erhebt den Anspruch, Leitlinien festzuhalten und deren inhaltliche Umsetzung zu beschreiben. Die Anfangs- wie die Schlussworte thematisieren die Pole, die die gesamte Arbeit des zurückliegenden Konzils im Blick haben musste⁶ und die insbesondere die Neujustierung der Priesterausbildung herausforderte: einerseits die traditionellen Vorgaben zu würdigen und andererseits die geänderten Anforderungen im Blick zu behalten. Ganz am Ende stellt der Text deshalb den Anschluss an das Dekret Cum adolescentium aetas her, mit dem das Konzil von Trient die Priesterausbildung vereinheitlichte und dessen 400. Jahrestag das Konzil im Dezember 1963 feierte. Ganz am Anfang setzt sich Optatam totius selbst die Vorgabe, eine Erneuerung der gesamten Kirche anzustreben.

Die in sieben Abschnitte und 22 Artikel gegliederte Ausbildungsrichtlinie widmet sich nach den Ausführungen zur Neuordnung der Priesterausbildung in den einzelnen Völkern, der stärkeren Förderung der Priesterberufe, der Ordnung der Priesterseminare und der Sorge um die gründlichere geistliche Formung im fünften Abschnitt des Dokuments, unter den Nummern 13 bis 18, der Neugestaltung der kirchlichen Studien. Dort werden zunächst die Studienvoraussetzungen und die philosophischen Disziplinen erläutert. Die oft zitierte Nummer 16 fordert von der Lehre der theologischen Fächer, dass sie im „Licht des Glaubens unter Führung des kirchlichen Lehramtes so gelehrt werden, daß die jungen Theologen die katholische Lehre sorgfältig aus der göttlichen Offenbarung schöpfen“. Herausgehoben wird das Studium der exegetischen Fächer, danach folgt die dogmatische Theologie. Zur Dogmatik werden die konkretesten Anmerkungen formuliert. Der Passus, in dem die Moralthologie Erwähnung findet, wird eingeleitet mit der Forderung, dass grundsätzlich jedes Fach „aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefaßt werden“ solle. Daran schließt der Satz an, der erst in der letzten Textfassung so eingefügt wurde und zu dem die vorbereitende Kommission die Unterstützung des Redemptoristen und Moralthologen der Pontificia Accademia Alfonsiana Bernhard Häring suchte:

⁵ Vgl. MAURO VELATI: „Die Vervollständigung der Tagesordnung des Konzils“, in: G. Alberigo (Hg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965)*, Bd. 5, Ostfildern/Leuven 2008, 215–321, hier: 266–277; PHILIPPE DELHAYE: *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale. Étude sur la morale de Vatican II*, Chambray-lès-Tours 1979, 40–46; GERALD O’COLLINS: *Living Vatican II. The 21st Council of the 21st Century*, New York/Mahwah 2006, 134–140; ALCIDE LAPLANTE: *La Formation des Prêtres. Genèse et commentaire du décret conciliaire Optatam totius*, Paris 1969, 39–45.

⁶ Vgl. M. C. KAVENY: „The Spirit of Vatican II and Moral Theology: Evangelium Vitae as a Case Study“, in: J. L. Heft/J. O’Malley (Hg.): *After Vatican II. Trajectories and Hermeneutics*, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge 2012, 43–67, hier: 45.

„Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moralthologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.“⁷

Der Anspruch der Wissenschaftlichkeit der Disziplin Moralthologie wird demnach eingebettet zwischen ihrem Bezug zur inhaltlichen Lehre der biblischen Texte und ihrer Überlieferung, die immer in jeder Theologie – wie die drei Wochen später verabschiedete dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* in Nummer 24 unterstreicht – untersucht werden muss, und ihrem Zweck, nämlich den herausgehobenen Auftrag der an Christus Glaubenden („*celitudinem vocationis fidelium in Christo*“) und dessen moralische Charakteristik klarer ins Gedächtnis zu rufen: mit praktizierter Liebe das Leben im Hier und Jetzt zu verbessern („*in caritate pro mundi vita fructum ferendi*“). Diesen Anforderungen habe die Moralthologie zu entsprechen, damit sie ihrem Anspruch, Wissenschaft zu sein, gerecht werden könne.⁸

Verständlich für ein lehramtliches Dokument, das den Rahmen der Ausbildungsregelung für Priester und damit der theologischen Studien fixiert, betrachtet *Optatam totius* die Moralthologie im Kanon der theologischen Fächer. Damit ist aber der wissenschaftliche Anspruch des Faches nicht vollends zu fassen. Moralthologie hat sich nicht allein solchen wissenschaftstheoretischen Anforderungen zu stellen, die die katholische Theologie für sich selbst erhebt. Sie hat sich ebenso als normative Handlungstheorie auszuweisen, die im Streit mit allen handlungsorientierten Wissenschaften argumentieren kann, ohne dabei auf Voraussetzungen setzen zu müssen, die allein von gläubigen Christen geteilt werden können.

Zweieinhalb Jahre vorher hatte Johannes XXIII. diese erkenntnis- und moraltheoretische Grundannahme in eine Adressänderung übersetzt, indem er zum ersten Mal in der Kirchengeschichte mit der Enzyklika *Pacem in terris* „alle Menschen guten Willens“ anschrieb, um die Plausibilität und rationale Nachvollziehbarkeit theologisch-ethisch begründeter Anliegen – den „Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“ – anzumahnen. Diese Auffassung, dass die handlungsnormativen Überzeugungen der Kirche al-

⁷ Vgl. OTTMAR B. FUCHS: „Kommentierung“, in: P. Hünemann/B. J. Hilberath (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2005, 384–459, hier: 438. Das Zitat aus *Optatam Totius* 16 steht Jahre später programmatisch am Beginn des ersten Kapitels des ersten Bandes von Härings Trilogie „*Frei in Christus*“ (BERNHARD HÄRING: *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Freiburg i. Brsg 1979; 1989, 23). ALOIS GREILER: *Zwischen Gehorsam und Eigenverantwortung. Die Textgeschichte des Seminardekrets „Optatam totius“ und die Dynamik des II. Vatikanums*, Leuven 1998, 73–78.

⁸ Vgl. MARCIANO VIDAL: „El tema moral en el Concilio Vaticano II“, in: *Moralia* 38/138–139 (2013), 161–187, hier: 180–182.

len Menschen guten Willens zugänglich sind, fand in den Konzilsdokumenten ihren deutlichsten Niederschlag in der Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. Die theologische Notwendigkeit, dass jede praxisorientierte, jede theologisch-ethische Reflexion, die sich eben in konkreten Handlungen ausdrücken will, mit einer säkularen Analyse der Realität zu beginnen habe, wird in der Einführung (4–10) ekklesiologisch begründet: Weil die an Christus Glaubenden und die Kirche als Institution geschichtlich handeln müssen, „gehört auch die Notwendigkeit eines solchen konkreten geschichtlichen Handelns zu ihrem eigenen Wesen“. Wenn aber das so ist, „dann gehört die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Erkenntnis der Situation, in der sie so handelt, sich selbst vollziehen muß, auch noch zu ihrem Wesen bzw. zu dessen Vollzug“.⁹ Die insbesondere im vierten Kapitel des ersten Teils der Pastoralconstitution (40–45) zum Thema „Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute“ festgestellte Würdigung des geschichtlich kontingenten Erkennens und Handelns als Voraussetzung, um überhaupt Theologie denken zu können, besetzt nach Marie-Dominique Chenu die „Schlüsselposition im Ganzen der Pastoralconstitution“.¹⁰

Eine katholische Moraltheologie kann also als normative Theorie der Praxis unter den Bedingungen säkularer Wirklichkeit geschehen, ohne zugleich mit anderen normativen Theorien der Praxis in der Welt identisch zu werden. Sie bleibt Theologie und damit an den Offenbarungsbezug gebunden (*Veritatis splendor* 29). Ausführlich hatte die Pastoralconstitution am Übergang vom dritten (über das menschliche Schaffen in der Welt) zum vierten Kapitel (über die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute) die inhaltlich abstrakt bleibende Ausrichtung einer weltbejahenden Moraltheologie angedeutet: Jetzt schon bestehe eine vernünftige Pflicht zur Herstellung gerechter Ordnungen, zur Stillung der Sehnsucht nach Frieden, zur Sorge für die Gestaltung dieser Erde sowie für die Güter menschlicher Würde, Gemeinschaft und Freiheit.¹¹ Vollendet werden diese in moralischer Verantwortung anzustrebenden Güter erst jenseits der Zeit (*Gaudium et spes* 39).

⁹ KARL RAHNER: „Zur theologischen Problematik einer ‚Pastoralconstitution‘“, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Zürich u. a. 1967, 613–636, hier: 627.

¹⁰ MARIE-DOMINIQUE CHENU: „Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute“, in: G. Baraúna (Hg.): *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils*, Salzburg 1967, 226–247, hier: 229. Vgl. PHILIPPE BORDEYNE: *L'homme et son angoisse. La théologie morale de «Gaudium et spes»*, Paris 2004, 81–82; MARCIANO VIDAL: „La ‚mundanidad‘ de la cristiana. En las huellas de la constitución pastoral ‚Gaudium et spes‘“, in: *Moralia* 23 (2000), 173–192, hier: 187–189.

¹¹ Vgl. YVES CONGAR: „Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps“, in: Y. Congar/M. Peuchmaurd (Hg.): *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et spes»*, Paris 1967, 305–328, hier: 320–327; DAVID HOLLENBACH: „Commentary on *Gaudium et spes* (Pastoral Constitution on the Church in the Modern World)“, in: K. R. Himes (Hg.): *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*, Washington D. C. 2005, 266–291, hier: 277–279.

Die Bedeutung dieses finalen Horizonts zu erschließen, bleibt eine genuin theologische Aufgabe.

Der doppelte wissenschaftstheoretische Anspruch, den die Moralthologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bewältigen muss, besteht folglich darin, dass sie, wie Optatum totius 16 unterstreicht, Theologie und, dass sie, worauf Gaudium et spes 40–45 hinweist¹², eine normative Handlungstheorie unter den Bedingungen der Wirklichkeit sein will. Die wenige Jahre nach dem Konzil einsetzenden, lang andauernden Diskussionen um die sogenannte autonome Moral im christlichen Kontext versus Glaubensethik oder den Stellenwert der „new-natural-law-theory“ im Gegenüber zur offenbarungstheologisch ansetzenden „evangelical ethics“ haben diese doppelte wissenschaftliche Rechtfertigungsrichtung eingehend thematisiert und um Gewichtungen gerungen.¹³ Sie zählen zu den ersten, internationale Aufmerksamkeit erregenden, wissenschaftstheoretischen Debatten innerhalb der Moralthologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und wirken nach einem Wiederaufleben aufgrund kritischer Anmerkungen durch die Enzyklika Veritatis splendor (32) bis heute nach.¹⁴

2. Das Wissenschaftsverständnis normativer Handlungstheorien

Der doppelte wissenschaftstheoretische Anspruch kann nicht so verstanden werden, als ob er zwei katholische Moralthologien fordere, sondern er fordert zwei dialektisch miteinander verbundene Rechtfertigungsrichtungen, die zweier Sprachen bedürfen: einer theologischen Sprache zur Verständigung mit jenen, die die vorentscheidende Fundamentalüberzeugung, dass es den sich selbst of-

¹² Vgl. BERNHARD HÄRING: „Zweiter Hauptteil, Erstes Kapitel des zweiten Teils. Einleitung und Kommentar“, in: H. S. Brechter, u. a. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare III*, Freiburg u. a. 1968, 423–446, hier: 425.

¹³ Vgl. YIU SING LÚCÁS CHAN: „Biblical Ethics: 3D“, in: Y. S. Lúcas Chan/J. F. Keenan/R. Zacharias (Hg.), *The Bible and Catholic Theological Ethics*, New York 2017, 17–33, hier: 17–21.

¹⁴ Vgl. JAMES F. KEENAN: *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century. From Confessing Sins to Liberating Consciences*, London/New York 2010, 178–183; ÉRIC GAZIAUX: „Vatican II et la théologie morale postconciliaire. Vers un dépassement de l'alternative morale de la foi - morale autonome“, in: M. Lamberigts/L. Kenis (Hg.): *Vatican II and its Legacy*, Leuven 2002, 163–171, hier: 167–170; JAMES F. KEENAN: „Vatican II and Theological Ethics“, in: *Theological Studies* 74 (2013), 162–190, hier: 179; JAMES F. KEENAN; THOMAS R. KOPFENSTEINER: „Moral Theology out of Western Europe“, in: *Theological Studies* 59 (1998), 107–135, hier: 116–119; JOSEPH A. SELLING: „Gaudium et spes: A Manifesto for Contemporary Moral Theology“, in: M. Lamberigts/L. Kenis (Hg.): *Vatican II and its Legacy*, Leuven 2002, 145–162, hier: 157–159; MONIKA BOBBERT; DIETMAR MIETH: *Das Proprium der christlichen Ethik. Zur moralischen Perspektive der Religion*, Luzern 2015, 17–38.

fenbarenden Gott Jesu Christi gibt und dass aus dieser überzeugten Behauptung handlungsleitende Erkenntnisse für eine heutige menschliche Praxis gewonnen werden können, teilen, und einer säkularen Sprache zur Verständigung mit jenen, die diese vorentscheidende Fundamentalüberzeugung nicht teilen. Wer dies praktiziert, muss anerkennen, dass es wissenschaftlich legitim ist, die Fundamentalüberzeugung eines sich in Jesus Christus offenbarenden Gottes zu behaupten. Es ist mindestens so legitim, wie dagegen zu argumentieren. Der Grund der Nichtfalsifizierbarkeit beider Behauptungsrichtungen lässt beide Wege wissenschaftlich gerechtfertigt nebeneinander verlaufen.

Moralthologie zu betreiben, bedeutet deswegen, in beide Richtungen hin die Gehalte der jeweiligen Sprache mit möglichst geringen Bedeutungsverlusten übersetzen zu können.¹⁵ Beide Sprachen bleiben jedoch an gemeinsame, formale Grundregeln gebunden, die zu erfüllen sind, wenn ein wissenschaftlicher Anspruch artikuliert wird¹⁶: Der Gegenstand der wissenschaftlichen Auseinandersetzung muss bestimmt, die Validität der Quellen ausgewiesen, die Formen der Beweisführung und des Widerspruchs benannt und das Zustandekommen der Theorie aus Einzelerkenntnissen geklärt werden.

2.1 Die Bestimmung des Gegenstands

Die Bestimmung des Gegenstands der Betrachtung, in diesem Fall die menschlichen Handlungen, klärt den Rahmen der Disziplin ab, innerhalb dessen Wahrheitsansprüche formuliert werden. Menschliche Handlungen sind in ihren Bestandteilen sowohl intrasubjektiv (Intention, Wille, gedankliche Deliberationen etc.) als auch intersubjektiv (Verhalten, Folge etc.) erfahrbar, auch wenn nicht alle Bestandteile empirisch in gleicher Weise exakt abgebildet werden können. Jede normative Handlungstheorie hat Rechenschaft darüber abzulegen, welche Handlungsdimension – ob eine Einzelhandlung, eine einüb bare Charakterdisposition oder das Verhalten zu einer Norm – bewertet wird, was also ihr wissenschaftlicher Gegenstand ist, den sie versucht zu beschreiben. Dabei hat sie zu erklären, was sie unter menschlichen Handlungen versteht und welche Bedingungen ihr vorausgehen. Indem sie das tut, grenzt sie sich von deskriptiven Verhaltenstheorien ab, da sie menschliche Handlungen nicht nur unter biologischen, soziologischen oder psychologischen Aspekten beschreiben und kategorisieren, sondern

¹⁵ Vgl. RICHARD M. GULA: *Reason Informed by Faith. Foundations of Catholic Morality*, New York u. a. 1989, 54.

¹⁶ Die folgende Untergliederung beruft sich auf die Entwürfe: HANS POSER: *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2012, 197–202; STEPHAN KÖRNER: *Categorical Frameworks*, Oxford 1970, 1–13; STEPHEN TOULMIN: *Kritik der kollektiven Vernunft*, Frankfurt am Main 1983, 606–614.

bewerten will. Sie geht davon aus, dass menschliches Handeln (gleich ob eine Einzelhandlung, eine einüb bare Charakterdisposition oder das Verhalten zu einer Norm) dann einer moralisch normativen Bewertung unterzogen werden kann, wenn bewusst – also willentlich-wissentlich etwas getan oder gelassen werden kann – und freiwillig – also dass eine Handlungsmöglichkeit erkannt und ergriffen wird – etwas von jemandem getan wird.¹⁷ Jede normative Handlungstheorie setzt ein Subjekt voraus, das begrenzt von biologischen, sozialen und psychischen Determinanten intentional Ziele setzen und diese durch Entscheidungen anstreben kann. Theologische wie nicht-theologische normative Handlungstheorien können deshalb auf dasselbe formale Instrumentarium zurückgreifen, um ihren Gegenstand zu bestimmen. Dieser Gegenstand besteht für die Moralthologie als Wissenschaft in der normativen Bewertung des menschlichen Handelns.

2.2 Die Validität der Quellen

Zudem gilt es offenzulegen, welche Quellen zur Generierung von Wahrheitsansprüchen herangezogen werden und welcher Quelle mit welchen Gründen Vorrang vor anderen Quellen eingeräumt wird. Wie für jede katholische Theologie gilt auch für die Moralthologie, was die Einführungsworte in die Enzyklika *Fides et ratio* über das Verhältnis von Glaube und Vernunft beschreiben:

„Glaube und Vernunft sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt.“

Auch wenn die metaphorischen Bezeichnungen des katholischen Lehramtes variieren und hier das Bild der Flügel für den Vollzug des Glaubens und des vernünftigen Denkens herangezogen wird oder *Gaudium et spes* (59) in Anlehnung an die dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben *Dei Filius* (Kapitel IV) des Ersten Vatikanischen Konzils von zwei Erkenntnisordnungen spricht oder *Dei Verbum* (9) zwei fließende Gewässer beschreibt, jedes Mal wird die Überzeugung zur Sprache gebracht, dass der Glaube und die Vernunft als unterschiedliche Quellen anzusehen sind und dass aus beiden Quellen geschöpft werden muss, wenn die Theologie eine eigenständige Wissenschaft sein will.¹⁸

2.2.1 Die Quelle der handlungsorientierenden Rationalität

In beiden Bereichen ist der katholisch-theologischen Tradition spätestens seit Thomas von Aquin eine vernunftgemäße, systematische Begründungspflicht von

¹⁷ Vgl. OTFRIED HÖFFE: „Philosophische Handlungstheorie als Ethik“, in: H. Poser (Hg.): *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, Freiburg i. Brsg/München 1982, 233–261, hier: 240–241.

¹⁸ Vgl. SERVAIS T. PINCKAERS: *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Freiburg i. Ue. 42007, 463–473.

Handlungsansprüchen vertraut.¹⁹ Dabei zeigte sich wiederholt das Potential, die Argumente in der Konfrontation mit sich ändernden Vernunftbegriffen und Rationalitätstypen überprüfen zu lassen.²⁰ Auch wenn die Enzykliken *Fides et ratio* und *Veritatis splendor* (29 und 51) einschränken, dass nicht alle Rationalitätstypen geeignet scheinen, die Bedeutung der Quelle Offenbarung praxisrelevant zu erschließen, und empfohlen wird, dass die Moralthologie unter den Voraussetzungen einer „Metaphysik des Guten“ (*Fides et ratio* 98) zur Sprache gebracht werden muss, so bleibt der denkerische Raum für die Auseinandersetzung mit verschiedenen Ansätzen der praktischen Philosophie weiterhin offen.²¹

Die die christliche Theologiegeschichte bereits sehr früh prägende Frage, inwiefern eine allgemeine menschliche Rationalität von einer vorentscheidenden Fundamentalüberzeugung – dass es den sich in der Geschichte selbst offenbarenden dreieinen Gott tatsächlich gibt und dass aus dem Vertrauen darauf handlungsleitende Erkenntnisse für eine heutige menschliche Praxis gewonnen werden können – zu differenzieren ist und welche Wechselwirkungen sich ergeben, gehört zu den bleibenden Denkaufgaben der katholischen Fundamentalmoral.²² In der aufmerksamen Rezeption der jüngsten Erkenntnisse aus der Fundamentaltheologie und der Dogmatik hält sie daran fest, dass die eine Quelle, aus der alle vernunftbegabten Menschen schöpfen können, die menschliche Vernunft selbst ist. Damit sagt sie zu, dass sich ihr Vernunftbegriff auf Höhe der aktuellen philosophischen Denkanstrengungen zu bewegen vermag und sich mit den Erkenntnisfortschritten der praktischen Philosophie intensiv auseinandersetzt, indem die anthropologischen, pragmatischen, linguistischen oder ikonischen „Turns“, die solche Fortschrittsetappen kennzeichnen, kritisch geprüft werden. Allgemeine Akzeptanz findet in der katholischen Moralthologie derzeit jener Vernunftbegriff, der besagt, dass die sich in Begründungen mitteilende Rationalität des

¹⁹ Vgl. JEAN PORTER: *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Ottawa 1999, 303–318; ROMANUS CESSARIO: *Introduction to Moral Theology*, Washington D. C. 2001, 52–99; FRANZ-JOSEF BORMANN: *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999, 275–295.

²⁰ Vgl. GÜNTER KRUCK; JOACHIM VALENTIN: „Einleitung“, in: G. Kruck/J. Valentin (Hg.): *Rationalitätstypen in der Theologie*, Freiburg i. Brsg 2017, 7–15.

²¹ Vgl. TIMOTHY S. QUINN: „Infides et Unratio. Modern Philosophy and the Papal Encyclical“, in: D. R. Foster/J. W. Koterski (Hg.): *The Two Wings of Catholic Thought. Essays on Fides et ratio*, Washington D. C. 2003, 177–192; CHRISTOPHER STECK: „Saintly Voyeurism. A Methodological Necessity for the Christian Ethicist?“, in: W. C. Mattison III (Hg.): *New Wine, New Wineskins. A Next Generation Reflects on Key Issues in Catholic Moral Theology*, Lanham u. a. 2005, 25–44, hier: 40–41.

²² Vgl. KLAUS DEMMER: „Gott in der Moral: Überlegungen zur Identität der Moralthologie“, in: *Gregorianum* 84/1 (2003), 81–101, hier: 99–101; HANS-JOACHIM HÖHN: *Praxis des Evangeliums. Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnisse*, Würzburg 2015, 151–215.

Menschen das gemeinsame Reservoir aller normativen Handlungstheorien mit wissenschaftlichem Anspruch bildet – gleich ob sie vom Vorrang der Selbstaussage des Subjekts über das gelingende Leben²³ oder von dessen Beteiligung an diskursiven Verfahren über gerechte Ordnungen ausgehen.²⁴

2.2.2 Die Quelle der handlungsorientierenden Offenbarung

Zudem hat die Moralthologie davon auszugehen, dass die andere Quelle, obwohl alle sonstigen normativen Handlungstheorien ihr nicht den gleichen wissenschaftsrelevanten Status zubilligen können, für das eigene Wissenschaftsverständnis von fundamentaler Bedeutung bleibt: „Für die Theologie wird das in der Geschichte geoffenbarte Wort Gottes stets Ausgangspunkt und Quelle sein“ (Fides et ratio 73). Die innertheologischen Rechtfertigungsdiskurse akzeptieren den, wenn auch interpretationsoffenen Wahrheitsgehalt (Fides et ratio 94) der Quelle Offenbarung, den die außertheologischen nicht uneingeschränkt anerkennen können. Dabei stellt sich nicht die Frage, ob die biblischen Schriften und ihre Überlieferung eine Quelle der Handlungsorientierung für Glaubende und Nichtglaubende sind. Beispielsweise arbeiteten sich Immanuel Kant in „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Walter Benjamin in „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, Ernst Bloch in „Atheismus im Christentum“ und Hannah Arendt in „Vom Leben des Geistes“ an den Wahrheitsgehalten biblischer Schriften und ihrer Tradition widersprechend oder zustimmend ab, ohne ihnen einen offenbarungsbegründeten Wahrheitsanspruch einzuräumen.²⁵ Die Frage ist allein, welchen Stellenwert Bibel und Überlieferung im wissenschaftlichen Diskurs beanspruchen können.

Joseph Ratzinger hat in seinem Kommentar zum sechsten Kapitel von *Dei Verbum* auf die parallelen Formulierungen von Artikel 24, der von der Bibel als Seele der Theologie spricht, und *Optatum totius* 16 hingewiesen. Indem er diesem Ansatz „eine nahezu revolutionierende Bedeutung“ beimaß, resümierte er: „Die Konsequenzen, die das für das Methodenproblem in der katholischen Theologie

²³ Vgl. PAUL RICŒUR: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt am Main 2006, 115–127.

²⁴ Vgl. JÜRGEN HABERMAS: „Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität“, in ders.: *Rationalitäts- und Sprachtheorie. Philosophische Texte*, Frankfurt am Main 2009, 105–145, hier: 116–125.

²⁵ Vgl. IMMANUEL KANT: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in: *Kant's Werke VI*, Berlin: 1914, 93–103; WALTER BENJAMIN: „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, in ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. II/1*, Frankfurt am Main 1977, 140–157, hier: 147–155; ERNST BLOCH: „Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches“, in: *Gesamtausgabe, Bd. XIV*, Frankfurt am Main 1968, 115–243; HANNAH ARENDT: *Vom Leben des Geistes. Das Wollen*, München/Zürich 1979, 14–22.

hat, müssen erst noch überlegt werden.“²⁶ In *Veritatis splendor* findet sich ein Anstoß dafür. Wenn die Moraltheologie sich „als wissenschaftliche Reflexion über das Evangelium als Geschenk und Gebot neuen Lebens“ verstehen soll, die „von der Liebe geleitet, sich an die Wahrheit hält (vgl. Eph 4, 15)“ (*Veritatis splendor* 110), dann wird mit diesem Satz auf eine Vorrangstellung in der Ereignisabfolge, welche die biblischen Schriften von der Schöpfung beginnend, über den Exodus, die Konstitution des Königsreichs Israel, seinen mehrmaligen Zerfall und dessen existentielles Verarbeiten in geistlichen Texten, das Eindringen griechischer Ideen in der Weisheitsliteratur, das Erstarren messianischer Hoffnung, das Auftreten eines Wanderpredigers als Sohn Gottes und die ausführlichen Schilderung seines Schicksals, der theologischen Interpretation seines Lebens und dessen Bedeutung für die Zeit, bis alles endet, hingewiesen. Die katholische Überzeugung besteht darin, dass diejenigen biblisch erzählten Ereignisse, die vom Evangelium Jesu Christi handeln, einen theologischen Vorrang vor den anderen haben. Mit ihnen wird ein herausragender Wahrheitsanspruch verbunden, wie *Dei Verbum* (2) zu Beginn des ersten Kapitels schreibt:

„Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist.“

Den primären Bezugspunkt einer moraltheologischen Lektüre der biblischen Texte bildet demnach die Geburt, das Leben, das Sterben, die Auferstehung, die Geistsendung und die angekündigte Wiederkunft von Jesus aus Nazareth, dem Christus.²⁷ In ihm hat sich die Offenbarung vollendet (*Dei Verbum* 7). Obwohl dieser Wahrheitsanspruch dem heutigen Menschen zuallererst nur unter den Kontingenzbedingungen der Texte des Neuen Testaments und insbesondere der Evangelien zugänglich bleibt, muss die katholische Moraltheologie folgerichtig behaupten, dass das zeitgemäße Nachdenken über die Nachfolge Christi immer

²⁶ JOSEPH RATZINGER: „Kommentar zu *Dei Verbum*“, in: *LThK². Das Zweite Vatikanische Konzil* Teil II, 571–583, hier: 577; THOMAS SÖDING: „Im Denkgebäude der katholischen Kirche. Eine kurze Einführung in das Dokument der Theologenkommission“, in: T. Söding (Hg.): *Die Rolle der Theologie in der Kirche. Die Debatte über das Dokument der Theologenkommission*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2015, 72–90, hier: 85–86.

²⁷ Vgl. EDOUARD HAMEL: „L'Écriture, âme de la théologie morale?“, in: *Gregorianum* 54/3 (1973), 417–445, hier: 442–443; FRANZ NOICHL: *Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation*, Freiburg i. Brsg 2002, 24.

der Bezugspunkt der Moraltheologie als Wissenschaft bleiben muss.²⁸ Veritatis splendor (19)²⁹ hat dies so zusammengefasst:

„Darum ist die Nachfolge Christi das wesentliche und ursprüngliche Fundament der christlichen Moral: [...] Es handelt sich hier nicht allein darum, auf eine Lehre zu hören und ein Gebot im Gehorsam anzunehmen. Es geht ganz radikal darum, der Person Jesu selbst anzuhängen, sein Leben und sein Schicksal zu teilen.“

Diese Lehre, von der hier gesprochen wird, lässt sich bestimmen. Der Befund, der sich in der nachkonziliaren Exegese erhärtet hat und durch die systematische Theologie aufgenommen wurde, kommt zur Feststellung, dass der zentrale Inhalt der Botschaft Jesu in der Proklamation des Reiches Gottes liegt.³⁰ Er lässt sich so beschreiben:

„Die ‚Gottesherrschaft‘ hat eine mystische und eine politische Seite. Die Mystik der Gottesherrschaft lebt von spirituellen Erfahrungen der Gottesgegenwart im Gebet, von der Liturgie des Gotteslobes, von prophetischen Visionen vollendeter Gerechtigkeit und von Einsichten der Weisheit in Gottes Schöpfung, Gottes Weltordnung, Gottes Vorsehung. [...] Sie zeigt sich vielmehr dort, wo im Geist Gottes die Gegenwart Gottes wahrgenommen wird: in der Gottes- und der Nächstenliebe, im Schrei nach Gerechtigkeit, im Erhalt der Schöpfung. [...] Die politische Dimension der Gottesherrschaft nimmt Jesus wahr, indem er sich für die Armen, die Verlorenen und Vergessenen einsetzt und ihnen den Weg zurück ins Gottesvolk eröffnet.“³¹

²⁸ Vgl. Fritz TILLMANN: *Die Idee der Nachfolge Christi*. Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. 3, Düsseldorf 1953; BERNHARD HÄRING: *Das Gesetz Christi. Moraltheologie - dargestellt für Priester und Laien*, Freiburg i. Brsg 1954, 39. Das Thema der Nachfolge Christi durchzieht das gesamte Werk, darunter die Abhandlungen über das „subjectum“ und das „objectum morale“ (103–245 und 246–348), diejenigen über Sünde und Bekehrung (349–480) und über die christlichen und göttlichen Tugenden (481–628).

²⁹ Diese Gewichtung, die die Enzyklika vornimmt, findet sich im Katechismus der Katholischen Kirche nicht. Nur wenige Stellen äußern sich zur Thematik der Nachfolge (wie 1615, 1694, 2029).

³⁰ Vgl. HELMUT MERKLEIN: *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978; ders.: *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart 1989, 25; ders.: „Herrschaft Gottes, Reich Gottes. I. Biblisch-theologisch. 2. Frühjudentum und 3. Neues Testament“, in: *LThK*³ V, 28–31, hier: 29–30; HUBERT FRANKEMÖLLE: *Der Jude Jesu und die Ursprünge des Christentums*, Kevelaer 2003, 55–58; HERMANN-JOSEF VENETZ: „Jesus von Nazareth: Prophet der angebrochenen Gottesherrschaft. Grundlegende Reich Gottes-Texte der synoptischen Evangelien“, in: *Bibel und Kirche* 62 (2007), 78–84, hier: 78; WALTER KASPER: *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 85; LUDGER SCHENKE: „Die Botschaft vom kommenden ‚Reich Gottes‘“, in: L. Schenke u. a. (Hg.): *Jesu von Nazareth - Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, 106–147, hier: 116; JOSÉ I. GONZÁLEZ FAUS: „Jesús y Dios“, in: J.-J. Tamayo-Acosta (Hg.): *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Estella 1999, 189–248, hier: 207; WOLFGANG GÖBEL: „Der eschatologische Fehlschluss. Begründungstheoretische Überlegungen zur Funktion der Gottesherrschaft als Handlungsprinzip“, in: A. Holderegger (Hg.): *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg i. Brsg u. a. 1996, 488–501, hier: 496.

³¹ THOMAS SÖDING: *Die Verkündigung Jesu - Ereignis und Erinnerung*, Freiburg i. Brsg 2011, 145–146.

Das bedeutet, dass alle Auslegungen der kirchlichen Tradition und auch die bleibend mögliche, spirituell persönliche Begegnung mit dem Menschgewordenen immer auf ihre Lesart zu eben jenem in neutestamentlichen Texten geschilderten Leben der Person Jesu und seiner Verkündigung selbst befragt werden müssen.³² Die Validität der Quelle des offenbarungsbezogenen, normativ handlungsorientierenden Glaubens ist also von der Fundamentalüberzeugung getragen, dass in der Schilderung des Lebens Jesu von Nazareth ein einzigartiges Beispiel erzählt wird, wie menschliches Handeln aussehen soll, wenn das Humanste im Menschen – nämlich seine Fähigkeit zu radikaler Gottes- sowie existentiell sich zeigender Selbst- und Nächstenliebe – zur Geltung kommt.

2.3 Die Formen der Beweisführung und des Widerspruchs

Des Weiteren ist klarzustellen, wie Aussagen mit wissenschaftlichem Anspruch untermauert, bezweifelt oder widerlegt werden können, das heißt, dass die Formen der Beweisführung, der Begründung, der Verifikation wie der Falsifikation bestimmten Kriterien genügen müssen. Damit wird jene Auseinandersetzung, in der sich Offenbarung und Rationalität handlungsorientierend wechselseitig erschließen, für die Moralthologie notwendig, damit wahre Aussagen für das menschliche Handeln der Gegenwart behauptet werden können.

Eine entsprechende Methode für die christliche Theologie entwickelten evangelischerseits Paul Tillich und später katholischerseits Edward Schillebeeckx. Das aus der systematischen Theologie entwickelte Verfahren wurde zunächst mit dem Begriff „Korrelation“ oder „Interrelation“ benannt. Es plädiert für einen reflektierten Abgleich von biblisch erzählter und lebensweltlich zugänglicher Erfahrung.³³ Den Ausgangspunkt bildet der Mensch im Heute. Nur der gegenwärtige Mensch kann Handlungsverantwortung für das Tun innerhalb seines jetzigen Verstehenshorizonts übernehmen.³⁴ Die Methode der wechselseitig sich erschlie-

³² Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Päpstliche Bibelkommission. Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns*, Bonn 2009, Nr. 93.

³³ Vgl. EDWARD SCHILLEBEECKX: *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, 15; ders.: *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Brsg 1990, 61–66; PAUL TILlich: *Systematische Theologie*, Berlin/Boston 2017, 66–67; JÜRGEN WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2015, 132–148; TODD A. SALZMANN: *What are They Saying about Catholic Ethical Method?*, Mahwah 2003, 70–78.

³⁴ Das tut er auch, wenn er dazu in den Auslegungs- und Lehrtraditionen um Rat sucht, vgl. ALASDAIR MACINTYRE: *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, 370–388; MARCIANO VIDAL: „Notas sobre el valor de la tradición y de las tradiciones en teología moral“, in: *Moralia. Revista de ciencias morales* 23/1 (2000), 121–138; KLAUS DEMMER: *Moralthologische Methodenlehre*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Brsg 1989, 14–18.

ßenden Bedeutungsbezüge versucht, die textlichen Zugänge zur Offenbarung durch das Ernstnehmen der gegenwärtig zu bewältigenden Lebenssituation zu finden. Dieses Zueinander wurde aus moraltheologischer Perspektive eingehend untersucht.³⁵ Gelingt es, eine Verbindung der Erfahrungswelt Offenbarung – insbesondere ihrer Fülle in Jesus Christus – und der Erfahrungswelt des heutigen Menschenseins herzustellen und vor dem Forum des nach dem gelingenden Leben fragenden rationalen Denkens kommunikativ verfügbar zu machen, dann schafft diese Methode eine wesentliche Bedingung, um Moraltheologie im Diskurs der Wissenschaften etabliert zu halten.

Neben der Gefahr, dass diese handlungsorientierte Korrelation immer scheitern kann, weil eine heutige Lebenswelt keine Anknüpfungsmöglichkeiten in den Offenbarungstexten findet, besteht eine weitere, zentrale Schwierigkeit, die die Theologie in diesem erfahrungswissenschaftlichen Zugang zu bewältigen hat. Ein Spezifikum aller christlichen Theologie, das die Konfessionen eint und sie von anderen Religionen unterscheidet, besteht in der Überzeugung, dass es einen dreieinen Gott gibt und dass er sich Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft tatsächlich mitteilt. Die systematischen Theologien der jeweiligen christlichen Konfessionen versuchen seit jeher, begrifflich zu bestimmen, wie diese Mitteilung des dreieinen, absoluten Wesens geschehen ist und immer noch geschieht. Gott bleibt nicht als Vater und Schöpfer lediglich indirekt über die Offenbarungsgeschichte oder das Geschaffene erkennbar. Dem Menschen von heute bleibt nicht nur die Möglichkeit des Gedenkens an eine singuläre, ungefähr dreißig Jahre dauernde Begegnung des Sohnes Jesus von Nazareth, der Fülle aller Selbstmitteilung Gottes, mit den Menschen der damaligen Zeit. In seinem Geist lässt er sich weiterhin erfahren. Dabei setzt die katholische Lehre voraus, dass dieser gegenwärtige Geist auch der Geist ist, unter dessen Inspiration die Schriften der Bibel erstellt wurden. So müssen Form und Inhalt der heutigen Erfahrung immer vom Ereignis des bereits geschehenen Höhepunkts der Offenbarung her geprüft und auf ihre Stimmigkeit hin reflektiert werden.³⁶

Weil sich aber Gott dem Menschen geheimnishaft offenbart, bleibt auch jede sich daran orientierende Frage nach dem richtigen Handeln theologisch befragbar, ohne skeptizistisch beliebig zu werden. Die Erkenntnis göttlicher Selbstmitteilung weiß von den Erfahrungen des Unbegreiflichen, die denkerisch, wenn

³⁵ Vgl. DIETMAR MIETH: *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg im i. Ue./Freiburg i. Brsg. 41999; ders.: *Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Brsg. 1998; EDMUND ARENS: *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg i. Brsg. 1992, 45–109.

³⁶ Vgl. CHARLES E. CURRAN: „The Ecclesial Context of Moral Theology“, in: T. A. Salzmann (Hg.): *Method of an Catholic Moral Theology. The Ongoing Reconstruction*, Omaha 1999, 125–154, hier: 137; KLAUS DEMMER: *Selbstaufklärung theologischer Ethik. Themen, Thesen, Perspektiven*, Paderborn 2014, 48–50.

auch nicht vollends erfasst, dennoch reflektiert werden können. Dass es diesbezüglich Grenzen der sprachlichen Artikulationsfähigkeit gibt, liegt in der Sache selbst begründet. Eine wissenschaftliche Theorie des guten Lebens erkennt deshalb an, dass es Erfahrungen des Richtigen und Guten gibt, die sich nicht vollends ins Wort setzen lassen. Die geistliche, insbesondere die ordenstheologische Tradition kennt eine Fülle an selbstreflexiven Verfahren, die eine Handlungsorientierung aus dem Berührtwerden des „schlechthin Unergründlichen“³⁷ erkennen lassen. Die katholische Moralthologie weiß also, dass es eine intime Erfahrung einer Antizipation des guten Lebens und des richtigen Handelns gibt, die ihm in seiner „verborgensten Mitte“, dem „Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott“ (Gaudium et spes 16), zugänglich bleibt.³⁸ Diese innerliche Kommunikation des Subjekts mit seinen Erfahrungen ist in der Regel weniger verbal und zugleich emotionsgeprägter als die interpersonale, sprachliche Verständigung.³⁹ Gleichzeitig kann eine religiöse Erfahrung, die subjektive, unartikulierbare Erfahrung bleibt, nie zur Theologie werden. Das bedeutet, dass eine Moralthologie als Wissenschaft die sprachlich artikulationsfähigen Gründe für richtiges und gutes Handeln anstreben muss⁴⁰ und gleichzeitig davon auszugehen hat, dass die Erfahrungen des guten Lebens nicht vollumfänglich exakt verbal kommunizierbar gemacht werden können.

Das Kriterium von Beweisführung und Widerspruch verlangt, dass erst die argumentativen Zugänge die Erfahrungen normativ übersetzbar werden lassen. So lassen sich die Gründe als handlungsrechtfertigende Elemente offenlegen. Das wiederum bedeutet, vorauszusetzen, dass sie tatsächlich auch interpersonell als die Ursachen unserer Handlungen angesehen werden und auf diese Weise in menschliches Handeln steuernd eingreifen können. Die Normativität einer Handlungstheorie besteht in der Rechtfertigung des Handelns durch Gründe.⁴¹ Das heißt, dass das moralische Handeln als ein Handeln mit Gründen zu einer Festlegung berechtigt und, dass, weil die Gründe als Ursachen dieser Festlegung gelten, eine die Betroffenenperspektiven integrierende, deliberative Praxis zu

³⁷ Vgl. SEMEN L. FRANK: *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*, Freiburg i. Brsg/München 1995, 301–361.

³⁸ Vgl. DENNIS J. BILLY; JAMES F. KEATING: *Conscience and Prayer. The Spirit of Catholic Moral Theology*, Collegeville (Minnesota) 2001, 25–44.

³⁹ Vgl. JURIJ M. LOTMAN: *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*, Frankfurt am Main 2010, 31–52.

⁴⁰ Vgl. JÜRGEN HABERMAS: „Wahrheitstheorien“, in: H. Fahrenbach (Hg.): *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen 1973, 211–265, hier: 259.

⁴¹ Vgl. THOMAS M. SCANLON: *What we owe to each other*, Harvard 2000, 17–77; DAVID DAVIDSON: „Actions, Reasons, and Causes“, in: *The Journal of Philosophy* 60/23 (1963), 685–700, hier: 693–700; ROBERT B. BRANDON: *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge/London 2009, 111–129; ders.: *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Frankfurt am Main 2001, 118.

ihrer Überprüfung vorausgegangen sein muss. Diese kann zur Untermauerung wahrer Aussagen über gutes und richtiges Handeln herangezogen und ihnen kann widersprochen werden.

2.4 Das Zustandekommen der Theorie aus Einzelerkenntnissen

Finden sich nun mehrere Aussagen über gutes und richtiges Handeln, deren Geltungsansprüche sich in Deliberationsverfahren erhärten konnten, so hat eine Metatheorie darüber zu wachen, wie daraus eine Theorie wird. Diese unterliegt selbst wiederum der Sicherstellung ihrer Überprüfbarkeit. Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass eine solche Theorie sowohl offenbarungs- als auch vernunftkonform gestaltet sein müsse. Die offenbarungskonforme Argumentation der Moralthologie besagt, dass eine durch moralisches Handeln anzustrebende Wirklichkeit sich so ausrichten soll, dass das in den jesuanischen Worten erzählte und in seiner Lebenspraxis sich verwirklichende Reich Gottes angestrebt wird. Die Handlungstheorie der Verwirklichung des Reiches Gottes ist die offenbarungskonforme Metatheorie der katholischen Moralthologie. Sie ist um ein theologisches Bedeutungszentrum konstruiert und behauptet, dass dem gemeinschaftsorientierten Handeln aus Liebe der moralische Vorrang vor allen anderen normativen Vorgaben einzuräumen ist.⁴² Noch mehr: Diese Liebe trägt eine Präferenz in sich. Wenn die gegenwärtige Begegnung mit dem dreieinen Gott insbesondere in den Handlungen der Liebe geschieht und der menschengewordene Gott zu allen Zeiten durch Menschen in bestimmten Lebenssituation, wie jene in existentieller Not (Mt 25,31–46), oder in bestimmten Lebensphasen auf Hilfe angewiesen ist, wie die Kinder (Mt 18,5), dann sind diese Menschen der aus christlicher Perspektive zu bevorzugende „ethische Ort“. Sie sind das konkrete „Kriterium der Moral“, denn im Verhalten gegenüber ihnen zeigt sich, von woher moralische Überzeugungen gelebt und formuliert werden.⁴³ Sie sind nicht nur die „Adressaten des ethischen Handelns der Kirche, sondern deren Zentrum“.⁴⁴

Die vernunftkonforme Seite der moralthologischen Metatheorie besteht, wie gesagt, in der Anforderung, durch Gründe die Argumente für die von einer normativen Handlungsorientierung Betroffenen überprüfbar zu machen. Die Übersetzungskonflikte, die zwischen den religiös und säkular begründeten Argu-

⁴² Vgl. JAMES F. KEENAN: *The Works of Mercy. The Heart of Catholicism*, Lanham u. a. 32017, 3–7; KATHARINA WESTERHORSTMANN: *Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag. Moralthologie im Licht des jüdisch-christlichen Dialogs*, Paderborn 2014, 55–63.

⁴³ Vgl. MARCIANO VIDAL: „La preferencia por el pobre: criterio de moral“, in: *Studia Moralia* 20 (1982), 277–305, hier: 294.

⁴⁴ JON SOBRINO: „Angesichts der Auferstehung eines Gekreuzigten. Eine Hoffnung und eine Lebensweise“, in: *Concilium (D)* 42 (2006), 579–589, hier: 587.

menten in moralischen Fragen entstehen, sind bisweilen unvermeidbar.⁴⁵ Ob in der Frage der Zulässigkeit der Beschneidung, dem Status des Embryos, der Begründbarkeit sexuell gelebter Beziehungsformen oder dem Stellenwert der Selbstbestimmungsrechte am Lebensende, die Übersetzbarkeit der verständigungsorientierten Argumente schließt nicht per se die Übersetzbarkeit aller Facetten der anthropologischen Grundlagen mit ein.⁴⁶ Dies hängt auch mit der Struktur religiöser Überzeugungen zusammen, die einerseits etwas elementar Persönliches enthalten. Diese persönliche Sphäre betrifft „die fundamentale Selbstwahrnehmung, Selbstbindung, Selbsteinbindung und Selbstorientierung der Person“. Sie berührt das, „was das eigene Leben trägt, ihm Sinn, Richtung und Raum verleiht, es orientiert und zugleich transzendiert [...]. Andererseits haben religiöse Überzeugungen gemeinschaftlichen Charakter. Sie konstituieren und artikulieren sich kommunitär. [...] Sie sind darauf aus, in eine Kommunikations-, Interpretations- und Überzeugungsgemeinschaft zu inkludieren, womit bisweilen eine dezidierte Exkommunikation und Exklusion einhergehen.“⁴⁷ Daraus ergibt sich, dass die vernunftkonforme Komponente der Moralthologie, die als Wissenschaft eine allgemeine Verstehbarkeit ihrer Argumente einfordert, eine Übersetzbarkeit der personalen und kommunitären Überzeugungen zu leisten hat und diese Leistung zugleich auch von den Rezipienten ihrer Argumente einfordern darf, aber damit rechnen muss, dass es Grenzen der Übersetzbarkeit geben kann.

Helmut Peukerts Wissenschaftstheorie der Theologie kann als ein renommiertes Beispiel für gelungene Übersetzungsbemühen genannt werden. In seinem Werk „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie“ nähert er sich der doppelten Konformitätsanforderung und weist auf einen Beitrag der christlichen Theologie hin, der die geglaubte Entgrenzung menschlicher Existenz als notwendige Erweiterung der Vernunftkomponente vorbringt. Seine Theorie des „universal und deshalb auch anamnetisch solidarischen kommunikativen Handelns“⁴⁸ fasst er folgendermaßen zusammen:

⁴⁵ Vgl. ARMIN NASSEHI: *Die Wiedergewinnung des Politischen. Eine Auseinandersetzung mit Wahlverweigerung und kompromisslosem Protest*, Paderborn 2016, 103–119; WALTER LESCH: *Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik*, Freiburg i. Brsg 2013, 69–79.

⁴⁶ JÜRGEN HABERMAS: „Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts“, in ders.: *Die Lebenswelt als Raum der Gründe. Nachmetaphysisches Denken, Bd. II*, Frankfurt am Main 2012, 7–18, hier: 16.

⁴⁷ Vgl. EDMUND ARENS: „Pluralität und Potenziale religiöser Überzeugungen“, in: A. Lob-Hüdepohl (Hg.): *Ethik im Konflikt der Überzeugungen*, Freiburg i. Ue. 2004, 25–39, hier 35–36.

⁴⁸ HELMUT PEUKERT: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - fundamentale Theologie*, Frankfurt am Main ³2009, 18. Vgl. ANDREAS LOB-HÜDEPOHL: *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*, i. Ue. 1993, 387–391.

„Die Rede von Gott wurde so eingeführt als die Rede von der Wirklichkeit, auf die ein auch mit den Toten solidarisches, kommunikatives Handeln so zugeht, daß es diese Wirklichkeit für die anderen und dadurch für den Handelnden selbst behauptet. Die Wirklichkeitsbehauptung ist enthalten in der kommunikativen Praxis und bleibt an sie gebunden. [...] Theologie ist dann die Theorie dieses Handelns und der in ihm erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit. [...] Sie ist Explikation eines Existenzvollzugs, der als Vollzug über sich hinausreicht und eine Wirklichkeit behauptet, die als frei wirkende so behauptet wird, daß sie schlechthin von der eigenen Existenz unterschieden ist; sie wird behauptet als die Wirklichkeit, die den anderen im Tod rettet. Diese Wirklichkeit wird aber nur erschlossen in der Weise, daß intersubjektives Handeln auf sie zugeht. Sie kann also auch nur als die in dieser Praxis erfahrene Wirklichkeit zur Sprache gebracht werden. Theologie ist dann gerade als Theorie dieses Handelns Theologie; und eine Theorie dieses Handelns wird, wenn sie sich auf diese Erfahrung einläßt, zur Theologie.“⁴⁹

Wenn die Moraltheologie als Wissenschaft annimmt, dass diese Charakteristik praktischer Rationalität sich in ihren Imperativen sowohl im Rahmen säkularer Sprache als auch im Rahmen geglaubter Offenbarungswirklichkeit aussagen lässt, dann weist der Ansatz von Peukerts Wissenschaftstheorie auf eine anamnetische Öffnung der säkularen Geltungsansprüche hin, die gegenwärtig und im Gedenken die Imperative für die Zukunft formulieren kann.⁵⁰ Was als eine Entgrenzung des sprachpragmatisch fundierten Handelns für eine universelle Gerechtigkeits-theorie derart gesagt werden kann, lässt sich auch für die Bedingungen einer Theorie des guten Lebens denken.

An einem weiteren Beispiel, den inzwischen detailliert ausgearbeiteten Anerkennungstheorien, lässt sich dies zeigen. Mit ihnen gelingt die, wenn auch nicht in der Begründung, so doch als Postulat, substantielle Übersetzung der interpersonellen Ansprüche, die sich aus der christlich begründeten Nächstenliebe ergeben. Axel Honneth spricht von Verdinglichung als einem „Moment des Vergessens, der Amnesie“ und hält fest: „In dem Maße, in dem wir in unseren Erkenntnisvollzügen das Gespür dafür verlieren, daß sie sich der Einnahme einer anerkennenden Haltung verdanken, entwickeln wir die Tendenz, andere Menschen bloß wie empfindungslose Objekte wahrzunehmen.“⁵¹ Wenn Anerkennung jenes basale Handeln bezeichnet, das interpersonale Begegnung erst ermöglicht und gelingen lässt, weil die Anerkennung des Anderen schon immer eine Be-

⁴⁹ PEUKERT: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - fundamentale Theologie*, 346. Zur Kritik vgl. JÜRGEN HABERMAS: „Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“, in ders.: *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, 127–156, hier: 143.

⁵⁰ Vgl. CHRISTOPH HÜBENTHAL: „Gerechtigkeit in eschatologischer Perspektive. Substantielle Moral und fundamentale Solidarität als Voraussetzungen für eine christlich-sozial-ethische Rezeption der Theorie des kommunikativen Handelns“, in: O. John/M. Striet (Hg.): „... und nichts Menschliches ist mir fremd“. *Theologische Grenzgänge*, Regensburg 2010, 196–220, hier: 216/217.

⁵¹ AXEL HONNETH: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main 2005, 69; vgl. STANLEY CAVELL: „Wissen und Anerkennen“, in ders.: *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*, Frankfurt am Main 2003, 34–75, 74.

dingung bereitlegt, die jedem Erkennen des Anderen schon voraus liegt⁵², dann ist davon auszugehen, dass das Vergessen oder bewusste „Außerachtlassen“ der Anerkennung zu jener Abwertung des Anderen, zu seiner „Entpersonalisierung“ und „Objektivierung“, zur „Verdinglichung“ beiträgt.⁵³ „Verdinglichung im Sinne der ‚Anerkennungsvergessenheit‘ bedeutet also, im Vollzug des Erkennens die Aufmerksamkeit dafür zu verlieren, daß sich dieses Erkennen einer vorgängigen Anerkennung verdankt.“⁵⁴ Wie Honneth so geht auch Paul Ricœur von Hegels Anerkennungsdenken aus⁵⁵ und äußert die Überzeugung, dass der „Kampf um Anerkennung“ Gerechtfertigterweise auf drei Stufen auszutragen sei: in der Liebe, im Recht und in der gesellschaftlichen Wertschätzung. Im Vollzug der Liebe anerkennen sich „die Subjekte wechselseitig in ihrer konkreten Bedürfnisnatur [...] und damit als bedürftige Wesen.“⁵⁶ Die Sprache des Rechts benennt die geschuldete Anerkennung in der Gestalt der Achtung, die durch „einen Anspruch auf Allgemeinheit gekennzeichnet“ bleibt und „über den Nahbereich von Gefühlsbindungen hinausgreift“⁵⁷. Die Anerkennung als soziale Wertschätzung sehen Honneth wie Ricœur als Aufgabe politischer Verantwortung. Jemand wird sozial wertgeschätzt, indem er als Person anerkannt und seinen Fähigkeiten ein konstitutiver Wert für eine konkrete Gemeinschaft zugesprochen wird.⁵⁸

Auf die Anerkennungstheorien Honneths und Ricœurs wie auf die Wissenschaftstheorie Peukerts wurde skizzenhaft verwiesen, weil mit ihnen veranschaulicht werden kann, dass normative Anliegen der katholisch-theologischen Tradition innerhalb einer säkularen Theorie Möglichkeiten einer Übersetzung finden. Die Rationalität des durch Handlungen gelingenden Lebens, die sich in sachlich situationsentsprechendem Aussagesinn, in personaler Ausdrucksqualität und in der kommunikativen Verständigungsorientierung äußert,⁵⁹ fußt auf dem Funda-

⁵² Vgl. MARKUS VERWEYST: *Das Begehren der Anerkennung. Subjekttheoretische Positionen bei Heidegger, Sartre, Freud und Lacan*, Frankfurt am Main 2000, 180–184.

⁵³ Vgl. AXEL HONNETH: „Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ‚Anerkennung‘“, in ders.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, 10–27, hier: 27.

⁵⁴ Ders.: *Verdinglichung*, 71.

⁵⁵ Vgl. KNUT WENZEL: *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur*, Freiburg i. Brsg 2008, 285–328.

⁵⁶ AXEL HONNETH: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994, 153.

⁵⁷ RICŒUR: *Wege der Anerkennung*, 247.

⁵⁸ AXEL HONNETH: „Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung“, in ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, 171–192, hier: 187.

⁵⁹ Vgl. EBERHARD SCHOCKENHOFF: *Zur Lüge verdammt? Politik, Justiz, Kunst, Medien, Medizin, Wissenschaft und Ethik der Wahrheit*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien ²2005, 207; CHRISTOF MANDRY: *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz 2002, 260–279.

ment der aus der gleichen Würde sich speisenden, geschuldeten Anerkennungsverhältnisse. Beide Wasser der Quellen der Moralthologie, eine so verstandene praktische Rationalität und eine Handlungsorientierung gebende, christlich geglaubte Offenbarung, teilen immer wieder ein gemeinsames Flussbett, ohne sich vollkommen im anderen aufzulösen. Die Konsistenzen der beiden Gewässer sind so beschaffen, dass sie zum Teil argumentativ ineinander übergehen können, aber zum Teil auch dispergiert nebeneinander existieren. Ihr Zueinander lässt sich mit dem Begriff einer dialektischen Hermeneutik beschreiben.

3. Fazit: Moralthologie als wissenschaftliche Dialektik der Glaubens- und Vernunftthermeneutik menschlicher Praxis

Optatam totius hatte der Wissenschaftlichkeit der Moralthologie nur einen Satz gewidmet. In ihm kommt verdichtet eine Entwicklung zum Ausdruck, die das Fach inhaltlich und formal verändert hat. Als auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil entschieden wurde, das Schema „De ordine morali“ nicht zu übernehmen, und mit dem fünften Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* eine Zurückweisung der „Moral der zwei Ebenen“ in dem Sinn formuliert wurde, dass „sich die Forderungen des christlichen Ethos für alle auf die Kurzformel des Gebotes der Liebe bringen lassen“⁶⁰, wurde die Moralthologie als normative Handlungstheorie auf ihr inhaltliches Zentrum verwiesen.⁶¹ Diese Entwicklung war der Ausgangspunkt der hier vorgetragenen Überlegungen.

Eingangs war die Rede davon, dass eine katholische Moralthologie, die sich als Wissenschaft verstehen will, allgemeingültige Kriterien der Wissenschaftlichkeit erfüllen muss: Der Gegenstand der wissenschaftlichen Auseinandersetzung muss bestimmt, die Validität der Quellen ausgewiesen, die Formen der Beweisführung und des Widerspruchs benannt und das Zustandekommen der Theorie aus Einzelerkenntnissen geklärt werden. Innerhalb dieser Ausführungen wurde versucht, die damit verbundene Frage nach den inhaltlichen Anforderungen an eine Vernunft- und eine Glaubenstheorie zu beantworten. Resümierend lässt sich festhalten: Die Wissenschaftlichkeit des Faches Moralthologie zeigt sich in der dialektischen Erschließung der Bedeutung der präsentisch-eschatologischen Wirklichkeit der um das Gebot der Liebe konzentrierten Reich-Gottes-Botschaft hinsichtlich heutiger Nachfolge, indem ihre verständigungsorientierte Übersetzbarkeit in sämtliche moralisch relevanten Diskurse versucht wird und sich

⁶⁰ Vgl. PHILIPPE DELHAYE: „Der Beitrag des II. Vatikanischen Konzils zur Moralthologie“, in: *Concilium* 75 (1972), 344–349, 345.

⁶¹ Vgl. BENEDIKT SCHMIDT: *Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur ethischen Tragweite eines theologischen Paradigmenwechsels*, Freiburg im i. Ue. u. a. 2017, 444.

gleichzeitig ihre Bedeutung selbst von den ohne christlichen Bezug vorgetragenen Argumenten befragen lässt.⁶² Aus dieser dialektischen Hermeneutik entsteht das affirmative und kritisch befragbar bleibende Satz- und Bedeutungsgeflecht über den Wahrheitsanspruch, dass bei der praktischen Umsetzung der daraus gewonnen Überzeugungen ein nach Maßstäben der Humanität gelingendes Leben möglich ist.

Verwendete Literatur

- ARENDDT, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Wollen* (2), München/Zürich 1979.
- ARENS, Edmund: *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg i. Brsg 1992.
- ARENS, Edmund: „Pluralität und Potenziale religiöser Überzeugungen“, in: A. Lob-Hüdepohl (Hg.): *Ethik im Konflikt der Überzeugungen*, Freiburg i. Ue. 2004, 25–39.
- BENJAMIN, Walter: „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, in ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. II/1*, Frankfurt am Main 1977, 140–157.
- BILLY, Dennis J.; KEATING, James F.: *Conscience and Prayer. The Spirit of Catholic Moral Theology*, Collegeville (Minnesota) 2001.
- BLOCH, Ernst: „Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches“, in: *Gesamtausgabe, Bd. XIV*, Frankfurt am Main 1968, 115–243.
- BOBBERT, Monika; MIETH, Dietmar: *Das Proprium der christlichen Ethik. Zur moralischen Perspektive der Religion*, Luzern 2015.
- BORDEYNE, Philippe: *L'homme et son angoisse. La théologie morale de «Gaudium et spes»*, Paris 2004.
- BORMANN, Franz-Josef: *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999.
- BRANDOM, Robert B.: *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Frankfurt am Main 2001.
- BRANDOM, Robert B.: *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge/London 2009.
- BREIDBACH, Olaf: *Bilder des Wissens. Zur Kulturgeschichte der wissenschaftlichen Wahrnehmung*, München 2005.
- CAVELL, Stanley: „Wissen und Anerkennen“, in ders.: *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*, Frankfurt am Main 2003, 34–75.
- CESSARIO, Romanus: *Introduction to Moral Theology*, Washington D. C. 2001.

⁶² Vgl. JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg 2010, 231.

- CHENU, Marie-Dominique: „Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute“, in: G. Baraúna (Hg.): *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils*, Salzburg 1967, 226–247.
- CONGAR, Yves: „Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps“, in: Y. Congar/M. Peuchmaurd (Hg.): *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes“* (2), Paris 1967, 305–328.
- CURRAN, Charles E.: „The Ecclesial Context of Moral Theology“, in: T. A. Salzmänn (Hg.): *Method of an Catholic Moral Theology. The Ongoing Reconstruction*, Omaha 1999, 125–154.
- DAVIDSON, David: „Actions, Reasons, and Causes“, in: *The Journal of Philosophy* 60/23 (1963), 685–700.
- DELHAYE, Philippe: „Der Beitrag des II. Vatikanischen Konzils zur Moraltheologie“, in: *Concilium* 75 (1972), 344–349.
- DELHAYE, Philippe: *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale. Étude sur la morale de Vatican II*, Chambray-lès-Tours 1979.
- DEMMER, Klaus: *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Brsg 1989.
- DEMMER, Klaus: „Gott in der Moral: Überlegungen zur Identität der Moraltheologie“, in: *Gregorianum* 84/1 (2003), 81–101.
- DEMMER, Klaus: *Selbstaufklärung theologischer Ethik. Themen, Thesen, Perspektiven*, Paderborn 2014.
- EID, Volker: *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*, Freiburg i. Brsg 2004.
- ERNST, Stephan: *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München 2009.
- FRANK, Semen L.: *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*, Freiburg i. Brsg/München 1995.
- FRANKEMÖLLE, Hubert: *Der Jude Jesu und die Ursprünge des Christentums*, Kevelaer 2003.
- FUCHS, Ottmar B.: „Kommentierung“, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (3), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2005, 384–459.
- GAZIAUX, Éric: „Vatican II et la théologie morale postconciliaire. Vers un dépassement de l'alternative morale de la foi - morale autonome“, in: M. Lamberigts/L. Kenis (Hg.): *Vatican II and its Legacy*, Leuven 2002, 163–171.
- GÖBEL, Wolfgang: „Der eschatologische Fehlschluß. Begründungstheoretische Überlegungen zur Funktion der Gottesherrschaft als Handlungsprinzip“, in: A. Holderegger (Hg.): *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg i. Brsg u. a. 1996, 488–501.
- GONZÁLEZ FAUS, José I.: „Jesús y Dios“, in: J.-J. Tamayo-Acosta (Hg.): *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Estella 1999, 189–248.

- GREILER, Alois: *Zwischen Gehorsam und Eigenverantwortung. Die Textgeschichte des Seminardekrets „Optatum totius“ und die Dynamik des II. Vatikanums*, Leuven 1998.
- GRILL, Rupert: *Wegbereiter einer erneuerten Moralthologie. Impulse aus der deutschen Moralthologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Ue. u. a. 2008.
- GULA, Richard M.: *Reason Informed by Faith. Foundations of Catholic Morality*, New York u. a. 1989.
- HABERMAS, Jürgen: „Wahrheitstheorien“, in: H. Fahrenbach (Hg.): *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen 1973, 211–265.
- HABERMAS, Jürgen: „Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“, in ders.: *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, 127–156.
- HABERMAS, Jürgen: „Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität“, in ders.: *Rationalitäts- und Sprachtheorie. Philosophische Texte, Bd. II*, Frankfurt am Main 2009, 105–145.
- HABERMAS, Jürgen: „Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts“, in ders.: *Die Lebenswelt als Raum der Gründe. Nachmetaphysisches Denken, Bd. II*, Frankfurt am Main 2012, 7–18.
- HAMEL, Edouard: „L'Écriture, âme de la théologie morale?“, in: *Gregorianum* 54/3 (1973), 417–445.
- HÄRING, Bernhard: *Das Gesetz Christi. Moralthologie - dargestellt für Priester und Laien*, Freiburg i. Brsg 1954.
- HÄRING, Bernhard: „Zweiter Hauptteil, Erstes Kapitel des zweiten Teils. Einleitung und Kommentar“, in: H. S. Brechter, u. a. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare III*, Freiburg u. a. 1968, 423–446.
- HÄRING, Bernhard: *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Freiburg i. Brsg 1979; 1989.
- HÖFFE, Otfried: „Philosophische Handlungstheorie als Ethik“, in: H. Poser (Hg.): *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, Freiburg i. Brsg/München 1982, 233–261.
- HÖHN, Hans-Joachim: *Praxis des Evangeliums. Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnisse*, Würzburg 2015.
- HOLLENBACH, David: „Commentary on Gaudium et spes (Pastoral Constitution on the Church in the Modern World)“, in: K. R. Himes (Hg.): *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*, Washington D. C. 2005, 266–291.
- HONNETH, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994.
- HONNETH, Axel: „Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung“, in ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, 171–192.

- HONNETH, Axel: „Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ‚Anerkennung‘“, in ders.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, 10–27.
- HONNETH, Axel: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main 2005.
- HÜBENTHAL, Christoph: „Gerechtigkeit in eschatologischer Perspektive. Substantielle Moral und fundamentale Solidarität als Voraussetzungen für eine christlich-sozialethische Rezeption der Theorie des kommunikativen Handelns“, in: O. John/M. Striet (Hg.): „... und nichts Menschliches ist mir fremd“. *Theologische Grenzgänge*, Regensburg 2010, 196–220.
- KANT, Immanuel: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in: *Kant's Werke* VI, Berlin 1914.
- KASPER, Walter: *Jesus der Christus*, Mainz 1974.
- KAVENY, M. C.: „The Spirit of Vatican II and Moral Theology: Evangelium Vitae as a Case Study“, in: J. L. Heft/J. O'Malley (Hg.): *After Vatican II. Trajectories and Hermeneutics*, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge 2012, 43–67.
- KEENAN, James F.: *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century. From Confessing Sins to Liberating Consciences*, London/New York 2010.
- KEENAN, James F.: „Vatican II and Theological Ethics“, in: *Theological Studies* 74 (2013), 162–190.
- KEENAN, James F.: *The Works of Mercy. The Heart of Catholicism*, Lanham u. a. 32017.
- KEENAN, James F./KOPFENSTEINER, Thomas R.: „Moral Theology out of Western Europe“, in: *Theological Studies* 59 (1998), 107–135.
- KIERKEGAARD, Søren: „Einübung im Christentum“, in: *Gesammelte Werke* XXVI, Düsseldorf/Köln 1951, 5–38.
- KIM, Andrew: *An Introduction to Catholics Ethics since Vatican II*, Cambridge 2015.
- KÖRNER, Stephan: *Categorical Frameworks*, Oxford 1970.
- KRUCK, Günter/VALENTIN, Joachim: „Einleitung“, in: G. Kruck/J. Valentin (Hg.): *Rationalitätstypen in der Theologie*, Freiburg i. Brsg 2017, 7–15.
- LAPLANTE, Alcide: *La Formation des Prêtres. Genèse et commentaire du décret conciliaire Optatam totius*, Paris 1969.
- LESCH, Walter: Übersetzungen. *Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik*, Freiburg i. Brsg 2013.
- LOB-HÜDEPOHL, Andreas: *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*, Freiburg i. Ue. 1993.
- LOTMAN, Jurij M.: *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*, Frankfurt am Main 2010.
- LÚCÁS CHAN, Yiu Sing: „Biblical Ethics: 3D“, in: Y. S. Lúcas Chan/J. F. Keenan/R. Zacharias (Hg.), *The Bible and Catholic Theological Ethics*, New York 2017, 17–33.
- MACINTYRE, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988.

- MANDRY, Christof: *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz 2002.
- MARSCHÜTZ, Gerhard: *Theologisch ethisch nachdenken, Bd. 1: Grundlagen*, Würzburg 2009.
- MERKLEIN, Helmut: „Herrschaft Gottes, Reich Gottes. I. Biblisch-theologisch. 2. Frühjudentum und 3. Neues Testament“, in: *LThK*³ V, 28–31.
- MERKLEIN, Helmut: *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978.
- MERKLEIN, Helmut: *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart 1989.
- MIETH, Dietmar: *Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik* (Studien zur Theologischen Ethik 70), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Brsg 1998.
- MIETH, Dietmar: *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik* (Studien zur Theologischen Ethik 2), i. Ue./Freiburg i. Brsg⁴ 1999.
- MÜLLER, Stephan E.: *Bausteine zur theologischen Ethik, Bd. 1: Menschenbild, Lebensschutz, Sexualität und Ehe* (Eichstätter Studien 74), Regensburg 2015.
- NASSEHI, Armin: *Die Wiedergewinnung des Politischen. Eine Auseinandersetzung mit Wahlverweigerung und kompromisslosem Protest*, Paderborn 2016.
- NETHÖFEL, Wolfgang: *Moralthologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen*, Göttingen 1987.
- NOICHL, Franz: *Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moralthologische Argumentation*, Freiburg i. Brsg 2002.
- O'COLLINS, Gerald: *Living Vatican II. The 21st Council of the 21st Century*, New York/ Mahwah 2006.
- PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main³ 2009.
- PICKERING, Andrew: „From Science as Knowledge to Science as Practice“, in: A. Pickering (Hg.): *Science as Practice and Culture*, Chicago 1992, 1–26.
- PINCKAERS, Servais T.: *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, i. Ue.⁴ 2007.
- PORTER, Jean: *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Ottawa 1999.
- POSER, Hans: *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart² 2012.
- QUINN, Timothy S.: „Infides et Unratio. Modern Philosophy and the Papal Encyclical“, in: D.R. Foster/J. W. Koterski (Hg.): *The Two Wings of Catholic Thought. Essays on Fides et ratio*, Washington D. C. 2003, 177–192.
- RAHNER, Karl: „Zur theologischen Problematik einer ‚Pastoralkonstitution‘“, in: *Schriften zur Theologie, Bd. VIII*, Zürich u. a. 1967, 613–636.

- RATZINGER, Joseph: „Kommentar zu Dei Verbum“, in: *LThK*². *Das Zweite Vatikanische Konzil* Teil II, 571–583.
- RICŒUR, Paul: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt am Main 2006.
- RÖMELT, Josef: *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft 1. Grundlagen*, Freiburg i. Brsg 2008.
- SALZMANN, Todd A.: *What are They Saying about Catholic Ethical Method?*, Mahwah 2003.
- SCANLON, Thomas M.: *What we owe to each other*, Harvard⁴2000.
- SCHENKE, Ludger: „Die Botschaft vom kommenden ‚Reich Gottes‘“, in: L. Schenke u. a. (Hg.): *Jesus von Nazareth - Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, 106–147.
- SCHILLEBEECKX, Edward: *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971.
- SCHILLEBEECKX, Edward: *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Brsg 1990.
- SCHMIDT, Benedikt: *Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur ethischen Tragweite eines theologischen Paradigmenwechsels*, Freiburg i. Ue. u. a. 2017.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Zur Lüge verdammt? Politik, Justiz, Kunst, Medien, Medizin, Wissenschaft und Ethik der Wahrheit*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien²2005.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Brsg²2014.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Päpstliche Bibelkommission. Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns*, Bonn 2009.
- SELLING, Joseph A.: „Gaudium et spes: A Manifesto for Contemporary Moral Theology“, in: M. Lamberigts/L. Kenis (Hg.): *Vatican II and its Legacy*, Leuven 2002, 145–162.
- SELLING, Joseph A.: *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford 2016.
- SOBRINO, Jon: „Angesichts der Auferstehung eines Gekreuzigten. Eine Hoffnung und eine Lebensweise“, in: *Concilium (D)* 42 (2006), 579–589.
- SÖDING, Thomas: *Die Verkündigung Jesu - Ereignis und Erinnerung*, Freiburg i. Brsg 2011.
- SÖDING, Thomas: „Im Denkgebäude der katholischen Kirche. Eine kurze Einführung in das Dokument der Theologenkommission“, in: T. Söding (Hg.): *Die Rolle der Theologie in der Kirche. Die Debatte über das Dokument der Theologenkommission*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2015, 72–90.
- STECK, Christopher: „Saintly Voyeurism. A Methodological Necessity for the Christian Ethicist?“, in: W.C. Mattison III (Hg.): *New Wine, New Wineskins. A Next Generation Reflects on Key Issues in Catholic Moral Theology*, Lanham u. a. 2005, 25–44.
- TILLICH, Paul: *Systematische Theologie* (1–2), Berlin/Boston⁹2017.
- TILLMANN, Fritz: *Die Idee der Nachfolge Christi*. Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. 3, Düsseldorf⁴1953.

- TOULMIN, Stephen: *Kritik der kollektiven Vernunft*, Frankfurt am Main 1983.
- VELATI, Mauro: „Die Vervollständigung der Tagesordnung des Konzils“, in: G. Alberigo (Hg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965)*, Bd. 5, Ostfildern/Leuven 2008, 215–321.
- VENETZ, Hermann-Josef: „Jesus von Nazareth: Prophet der angebrochenen Gottes-herrschaft. Grundlegende Reich Gottes-Texte der synoptischen Evangelien“, in: *Bibel und Kirche* 62 (2007), 78–84.
- WERWEYST, Markus: *Das Begehren der Anerkennung. Subjekttheoretische Positionen bei Heidegger, Sartre, Freud und Lacan*, Frankfurt am Main 2000.
- VIDAL, Marciano: „La preferencia por el pobre: criterio de moral“, in: *Studia Moralia* 20 (1982), 277–305.
- VIDAL, Marciano: „La ‚mundanidad‘ de la cristiana. En las huellas de la constitución pastoral ‚Gaudium et spes‘“, in: *Moralia* 23 (2000), 173–192.
- VIDAL, Marciano: „Notas sobre el valor de la tradición y de las tradiciones en teología moral“, in: *Moralia. Revista de ciencias morales* 23/1 (2000), 121–138.
- VIDAL, Marciano: „El tema moral en el Concilio Vaticano II“, in: *Moralia* 38/138–139 (2013), 161–187.
- WENZEL, Knut: *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur*, Freiburg i. Brsg 2008.
- WERBICK, Jürgen: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg 2010.
- WERBICK, Jürgen: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2015.
- WESTERHORSTMANN, Katharina: *Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag. Moralthologie im Licht des jüdisch-christlichen Dialogs*, Paderborn 2014.

Wissenschaftlichkeit der theologischen Sozialethik

Das in diesem Beitrag zu vertretende theologische Fach hat keinen einheitlichen Namen, was sich u. a. in unterschiedlichen Denominationen entsprechender Professuren oder Lehrstühle ausdrückt. Dies kann als Indiz dafür genommen werden, dass es für dieses Fach weder die *eine* Wissenschaftstheorie noch das *eine* Wissenschaftsverständnis – und dies auch nicht über die Geschichte dieses Faches hinweg – gibt. Das Fach hieß und heißt gelegentlich »Soziallehre« – und wurde bzw. wird damit in Analogie zur Dogmatik an die Sozialverkündigung der Katholischen Kirche und der darin vertretenen kirchlichen Lehre von der richtigen Ordnung der Gesellschaft gebunden. Vereinzelt hieß und heißt es »Sozialwissenschaft«, womit eine Theorie der Gesellschaft beansprucht und das Fach auf die Sozialwissenschaften und deren Fächer bezogen wird. Inzwischen benutzt man vor allem den Begriff ›Ethik‹ in unterschiedlichen Kombinationen, vor allem ›Sozialethik‹. Mit diesem Begriff wird nicht nur der Anspruch auf so etwas wie eine Lehre abgewiesen, sondern wird zugleich die Differenz zu den Sozialwissenschaften markiert. Den unterschiedlichen Substantiven werden außerdem noch unterschiedliche Adjektive vorangestellt: ›katholisch‹ oder ›christlich‹ auf der einen und ›theologisch‹ auf der anderen Seite. Die erstgenannten Adjektive beziehen sich entweder auf die besonderen Inhalte des Faches oder auf dessen kirchliche Referenz außerhalb der Theologie; mit dem zweitgenannten Adjektiv wird das Fach innerhalb der (katholischen) Theologie verortet. Jenseits der unterschiedlichen Ansätze, mit denen das Fach inzwischen betrieben wird,¹ hat sich inzwischen die Bezeichnung ›christliche Sozialethik‹ weitgehend durchgesetzt. Abweichende Namen bezeichnen zumeist nicht mehr das gemeinsam betriebene Fach, sondern den jeweils besonderen Ansatz, das Fach christliche Sozialethik zu betreiben. Dennoch ist im Folgenden von ›theologischer Sozialethik‹ die Rede, wobei mit dem Substantiv die Besonderheit des Faches und mit dem Adjektiv dessen Zugehörigkeit zur (katholischen) Theologie ausgewiesen wird. Dieser Begriff ist der in diesem Aufsatz in Frage stehenden Wissenschaftlichkeit des Faches angemessen, insofern sich diese Frage maßgeblich über seinen Status als ein Fach der (katholischen) Theologie stellt.

¹ Vgl. *Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 43) 2002.

Wissenschaftlich ist eine Disziplin oder ein Fach², sind Begriffe, Theorien und Methoden erst einmal dadurch, dass sie in dem ausdifferenzierten Bereich der Wissenschaft vorkommen und in der Wissenschaft, wenngleich nicht notwendig ohne Kritik und nicht ohne jede Bestreitung, zugelassen werden. Daher wird in diesem Beitrag zunächst nach der Stellung der Sozialethik innerhalb der Wissenschaft und insbesondere innerhalb der wissenschaftlichen (katholischen) Theologie gefragt (1.). Um die Wissenschaftlichkeit der theologischen Sozialethik bestätigen zu können, muss darüber hinaus ihr Gegenstandsbereich eindeutig und unterscheidbar ausgewiesen (2.), ihr Zugang zu diesem Gegenstandsbereich auf einer reflektierten, nachvollzieh- und deswegen auch überprüfbar Weise bestimmt (3.) und schließlich die Relevanz des von der Sozialethik erzeugten Wissens über ihren Gegenstandsbereich erwiesen werden (4.).

Über diese vier Schritte hinweg soll nicht *die* Wissenschaftstheorie der theologischen Sozialethik vorgelegt und schon gar nicht dem Fach eine Wissenschaftstheorie normativ vorgeschrieben werden. Gegenüber einem solchen Ansinnen wäre die in diesem Beitrag vertretene Position eher ablehnend, so es keine außerhalb wissenschaftlicher Praxis liegenden Theorie von der Wissenschaftlichkeit dieser Praxis geben kann, zumindest keine Theorie, die zur Begründung und Orientierung dieser Praxis taugt. In Anlehnung an ein bekanntes, von Otto Neurath gegen den Positivismus von Rudolf Carnap gezeichnetes Bild³ verortet Francis Schüssler-Fiorenza⁴ die Schiffe der Wissenschaft, und zwar auch die der Katholischen Theologie immer auf offener See. Für diese Schiffe gibt es keinen gesicherten Hafen, in denen sie in Trockendocks in Stand gehalten werden können. Stattdessen müssen sie auf offener See ständig funktionstüchtig gehalten und gemacht – und dazu gegebenenfalls auch tragende Bestandteile ausgebessert und manchmal auch ausgewechselt – werden. In diesem Sinne wird in diesem Beitrag so etwas wie eine Wissenschaftstheorie der theologischen Sozialethik lediglich in einem reflexiven Sinn versucht, also als Reflexion auf den laufenden Betrieb des Fachs Sozialethik und dabei vor allem als Reflexion der sich dabei einstellenden und für den weiteren Betrieb zu bewältigenden Probleme. Von der Wissenschaftlichkeit der Sozialethik ist also nur mit Bezug auf die sich in deren Vollzug einstel-

² »Disziplin« und »Fach« (sowie »Fachdisziplin«) werden üblicherweise synonym verwendet. Für die besondere Fragestellung dieses Beitrags ist es allerdings sinnvoll, sich mit »Disziplin« auf die im Wissenschaftsbereich ausdifferenzierten Einzelwissenschaften, in diesem Fall auf die (katholische) Theologie in Abgrenzung etwa von der Politikwissenschaft oder der Soziologie, und mit »Fach« auf die besonderen theorie- und methodenbezogenen, mit jeweils eigenen Gegenstandsbereichen beschäftigten Fächer innerhalb der Einzelwissenschaften, in diesem Fall auf die theologische Sozialethik etwa in Abgrenzung zur Exegese, zur Kirchengeschichte oder zur Dogmatik zu beziehen.

³ OTTO NEURATH: „Protokollsätze“, in: *Erkenntnis* 3 (1932/1933), 204–214, hier: 206.

⁴ FRANCIS SCHÜSSLER-FIORENZA: *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*, Mainz 1992: Matthias-Grünewald-Verlag, 272.

lenden Probleme ihrer Wissenschaftlichkeit sowie auf die sich im Vollzug andeutenden Strategien die Rede, diese Probleme so zu bewältigen, dass die Sozialethik weiterhin als ein wissenschaftliches Fach betrieben werden kann. Mithin ist die in diesem Beitrag für die theologische Sozialethik versuchte Wissenschaftstheorie von vornherein ein konservatives, ein an den »Besitzständen« dieses Fachs interessiertes Unternehmen. Dies sei als Warnung vorausgeschickt.

1. Die theologische Sozialethik als ein wissenschaftliches Fach

Im deutschsprachigen Raum gehört die Sozialethik zum Fächerkanon der Katholischen Theologie. Sie ist eigenständiges Fach an einer »Vollfakultät« für Katholische Theologie; die Lehre in diesem Fach gehört mit zum grundständigen Vollstudium der Katholischen Theologie. Allerdings gilt dies nicht gleichermaßen für die Katholische Theologie in anderen Regionen dieser Welt. Dort wird die Sozialethik gelegentlich über das Fach Moraltheologie abgedeckt; oder sie kommt innerhalb der Theologie zumindest als ein eigenes Fach nicht vor – und wird gelegentlich an kirchlichen Hochschulen sogar außerhalb der Theologie, etwa in der Soziologie, vertreten. Ein eigenes Fach ist die Sozialethik übrigens auch in der Protestantischen Theologie nicht. Dort besteht sie als ein Themenbereich innerhalb der Systematischen Theologie, wobei dies in den Denominationen von Professuren und Lehrstühlen zumeist nicht gesondert aufgeführt und allenfalls unter dem allgemeinen Begriff ›Ethik‹ subsumiert wird.⁵

Zumindest aber in der Katholischen Theologie im deutschsprachigen Raum ist die Sozialethik zu einem eigenen Fach geworden – und dies beginnend mit der Einrichtung einer ersten Professur an der Universität Münster 1893 (Franz Hitze 1851–1921) bis spätestens Mitte des vergangenen Jahrhunderts. Waren es zunächst nur wenige Professuren oder Lehrstühle und waren diese z. T. außerhalb der Theologie angesiedelt, bildete sich die Sozialethik über diese Zeit hinweg mit eigenen Themen und Ressourcen sowie eigenen Netzwerken und spezifischen Diskursen als ein Fach innerhalb der Katholischen Theologie aus – und wurde zu einem der verpflichtenden Teile in der grundständigen Lehre der Katholischen Theologie. So müssen Fakultäten und Hochschulen mit entsprechenden Studiengängen die Sozialethik mit einer eigenen Professur oder zumindest mit einer geeigneten Kompensation vorhalten. In der den Fakultäten inzwischen abverlangten Akkreditierung ihrer Studiengänge müssen sie für die Sozialethik eine

⁵ TORSTEN MEIREIS; MATTHIAS MÖHRING-HESSE: „Sozialpolitik als Thema der Sozialethik in den christlichen Theologien“, in: *Deutsche Rentenversicherung* 2 (2017), 135–162, hier: 136f.

im Umfang und in der Qualität ausreichende Lehre nachweisen. Doch nicht nur in der Lehre an Universitäten und Hochschulen lässt sich die Sozialethik als ein wissenschaftliches Fach nachweisen. Andere Indikatoren dafür sind etwa entsprechende Habilitationsverfahren, die Präsenz der Sozialethik im Angebot von Wissenschaftsverlagen oder auf wissenschaftlichen Veranstaltungen sowie deren Berücksichtigung von spezifisch sozialetischen Forschungsprojekten in der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

In der ausdifferenzierten Wissenschaft ist die Sozialethik damit zunächst einmal über ihre Disziplin, also über die Katholische Theologie, präsent. Sie ist Fach einer wissenschaftlichen Disziplin – und eben dadurch ein wissenschaftliches Fach. Als Teil der Katholischen Theologie hat sie an deren Differenz zu den anderen wissenschaftlichen Disziplinen teil – und steht folglich als ein theologisches Fach etwa in Differenz zu den sozialwissenschaftlichen und wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen mitsamt deren Fächern.

Als eines der Fächer der Katholischen Theologie steht die Sozialethik zugleich in Differenz zu den anderen theologischen Fächern – und dies auch zum Fach Moralthologie. Sie entsteht seit Ende des 19. Jahrhunderts als eigenständiges Fach, weil der Katholischen Theologie – nicht zuletzt durch den im deutschsprachigen Raum besonders starken Sozialkatholizismus – neue Gegenstände (»*Rerum novarum*«, 1891) zur Bearbeitung aufgedrängt wurden, aber weder die Moralthologie noch die anderen theologischen Fächer die Expertise aufbringen konnten, diese Gegenstände angemessen zu bearbeiten. Zur Bewältigung dieser Lücke entstand die Sozialethik an einigen Orten aus der Moralthologie heraus, an anderen Orten an dieser vorbei und eher aus den sich zeitgleich entwickelnden Sozialwissenschaften oder der Philosophie heraus⁶ – immer aber mit Bezug *erstens* auf den Sozialkatholizismus und die politischen Konstellationen, in denen dieser agierte, *zweitens* auf die kirchliche Sozialverkündigung und deren wechselseitige Bezugnahme auf den Sozialkatholizismus und *drittens* auf die sich zeitgleich ebenfalls ausbildenden und ausdifferenzierenden sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen. So ent- und besteht die Sozialethik als ein wissenschaftliches Fach in Differenz zu den anderen Fächern der Katholischen Theologie *erstens* durch ihren besonderen Gegenstand und durch die zu dessen Bearbeitung notwendige Expertise und *zweitens* durch ihre Bezugnahme auf den Sozialkatholizismus, die kirchliche Sozialverkündigung sowie die sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Fächer.

Obgleich diese fachliche Differenz auch gegenüber der Moralthologie besteht, wird die Sozialethik häufig in deren Nähe gesehen – und wird sie an einigen Fakultäten neben der Moralthologie als eine von zwei Formen theologi-

⁶ STEPHAN RAABE: „Katholische Soziallehre und Caritaswissenschaften an den Hochschulen des deutschen Sprachgebiets. Lehrstühle, Personen, Daten - von den Anfängen bis zur Gegenwart“, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 32 (1991), 393–427, hier: 395f.

scher Ethik geführt. Dem entsprechend organisieren sich die beiden Fächer im deutschsprachigen Raum in einer Fachgesellschaft, in der »Internationalen Vereinigung für Moralthologie und Sozialethik«. Jedoch kennt sie für beide Fächer unterschiedliche »Sektionen«, wobei zumindest die SozialethikerInnen mit ihrer Sektion auch wissenschaftlich auftreten.

Schließlich besteht die Sozialethik als ein wissenschaftliches Fach durch interdisziplinäre Kooperation mit anderen wissenschaftlichen, vor allem mit den sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen und deren Fächern. Mit diesen teilt sie ihren Gegenstand sowie viele der zu dessen Bearbeitung herangezogenen Begriffe, Theorien und Methoden. Deshalb stößt die Sozialethik gerade bei diesen Fächern und stoßen wiederum – vielleicht mehr noch – diese Fächer mit ihren Begriffen, Theorien und Methoden in der Sozialethik auf Resonanz. Entsprechend leicht funktionieren interdisziplinäre Kooperationen, wobei diese in der Geschichte der Sozialethik allerdings Konjunkturen haben – mit einer Hochphase etwa in den 1950er Jahren. Trotz der interdisziplinäre Kooperationen erleichternden Gemeinsamkeiten ist die Sozialethik ausdrücklich keine Sozialwissenschaft, wie sich dies Joseph Höffner (1906–1987) kurz nach seiner Berufung auf den ersten sozialetischen Lehrstuhl an der Universität Münster sowie an die Spitze des ersten Instituts für das neue Fach Sozialethik an einer Katholisch-Theologischen Fakultät vorstellte. Seine »Christliche Gesellschaftslehre« suchte er in einem von ihm kreierten »System der Sozialwissenschaften«⁷ mit seiner Gesellschaftslehre an der Spitze zu integrieren. Von diesem eher abwegigen Versuch mal abgesehen wird die Sozialethik ausdrücklich als ein nicht sozialwissenschaftliches Fach und in Differenz zu den sozialwissenschaftlichen Disziplinen und deren Fächern betrieben. In der für die Sozialethik typischen Interdisziplinarität vor allem mit diesen Disziplinen und deren Fächern ist die Sozialethik zugleich different zu anderen, allerdings nicht zu allen theologischen Fächern.

Als Trend lässt sich gegenwärtig eine nachlassende Präsenz der Sozialethik innerhalb der Katholisch-Theologischen Fakultäten und Hochschulen beobachten – und zwar auch bei denen, die ein grundständiges Vollstudium der Katholischen Theologie verantworten. Nicht zuletzt die sinkenden Studierendenzahlen in der Katholischen Theologie setzen Universitäten und Hochschulen unter Handlungsdruck und zumindest an einigen Stellen sucht man diesen durch Verringerung der Lehrstühle und Professuren zu bewältigen. U. a. erreicht man dies durch eine Zusammenlegung der Sozialethik mit der Moralthologie und dies zumeist zu Lasten der Sozialethik. Von den 1991 für Deutschland ausgewiesenen 19 Profes-

⁷ JOSEPH HÖFFNER: „Versuch einer »Ortsbestimmung« der Christlichen Gesellschaftslehre“, in: *Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften* (1960), 9–18.

suren bzw. Lehrstühlen für Sozialethik⁸ existieren gegenwärtig noch 15. An den elf Katholisch-Theologischen Fakultäten an staatlich getragenen Universitäten bestehen gegenwärtig neun eigenständige Professuren für Sozialethik, an den vier Fakultäten in kirchlicher Trägerschaft drei und an den fünf Ordenshochschulen ebenfalls drei Professuren.⁹ In zwei Fällen wurden die Professuren für Moraltheologie und Sozialethik zusammengelegt und – wie etwa an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn – das Fach Sozialethik wurde durch die Professur für Moraltheologie mitvertreten.

In diesem Trend liegt ein Angriff auf die Wissenschaftlichkeit der Sozialethik. Denn damit werden faktisch die Eigenständigkeit des Fachs, der eigene Gegenstandsbereich sowie die zu deren Bearbeitung notwendige Expertise bestritten, indem Gegenstand und dessen Bearbeitung einem anderen theologischen Fach übertragen werden. In dem Maße, wie dieser Trend anhält und sich die eigenständige Vertretung der Sozialethik auf nur noch wenige Standorte konzentriert, wird deren Wissenschaftlichkeit in der Katholischen Theologie nicht mehr über eine eigenständige und eigensinnige Fachlichkeit sichtbar und löst sich die Sozialethik als ein notwendiges, dabei eigenständiges Fach der Katholischen Theologie auf. Deswegen wird der angesprochene Trend als eine der Herausforderungen genommen, der man sich in der Sozialethik mit einer entsprechend reflexiven Wissenschaftstheorie stellen muss, um den laufenden Betrieb sicherzustellen, und – nicht zuletzt – um die Zukunftsaussichten des sich in diesem Fach engagierenden Nachwuchses zu klären.¹⁰

2. Material- und Formalobjekt der theologischen Sozialethik

Eine übliche Weise, wissenschaftliche Disziplinen und Fächer definitorisch zu bestimmen, ist es, ihren Gegenstand durch Material- und Formalobjekt zu bestimmen. Ähnlich wie bereits Thomas von Aquin (1225–1274) die Unterscheidung zwischen »obiectum materiale« und »obiectum formale« nutzte, um u. a. Theo-

⁸ RAABE: „Katholische Soziallehre und Caritaswissenschaften an den Hochschulen des deutschen Sprachgebiets“, 399ff.

⁹ Unberücksichtigt bleiben die nichtfakultären Einrichtungen für Katholische Theologie, obgleich es auch dort in wenigen Ausnahmefällen, z. B. an der Universität Osnabrück, eine eigenständige Professur für Sozialethik gibt.

¹⁰ Siehe dazu AG Christliche Sozialethik: „Die Bedeutung Christlicher Sozialethik für Gesellschaft, Universität, Theologie und Kirche. Positionspapier der Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik“, 2018, online: http://www.christliche-sozialethik.de/wp-content/uploads/2018/03/Positionspapier-CSW_23.03.2018.pdf.

logie und Philosophie zu unterscheiden,¹¹ werden wissenschaftliche Disziplinen und Fächer über die Angabe von deren Material- und Formalobjekt eindeutig bestimmt und damit voneinander abgegrenzt. Das *Materialobjekt* einer wissenschaftlichen Disziplin bzw. eines wissenschaftlichen Faches besteht aus der Gesamtheit der jeweils zu untersuchenden Sachverhalte, die außerhalb der jeweiligen Disziplin und des jeweiligen Faches sowie unabhängig von der sie bzw. es betreibenden WissenschaftlerInnen und damit außerhalb von deren Bewusstsein bestehen. Wissenschaftliche Disziplinen und Fächer müssen ihr Materialobjekt eindeutig ausweisen können; dabei können sie ihr *Materialobjekt* mit jeweils anderen Disziplinen und Fächern teilen. Das *Formalobjekt* zeichnet den besonderen Blickwinkel, den besonderen Aspekt und das besondere Erkenntnisinteresse aus, unter dem bzw. mit dem sich wissenschaftliche Disziplinen und Fächer mit ihrem Materialobjekt beschäftigen. Das Formalobjekt ent- und besteht durch die mit einem Materialobjekt beschäftigten Disziplinen und Fächer – und besteht folglich als Konstruktion der die Disziplinen und Fächer kollektiv betreibenden WissenschaftlerInnen. Im Unterschied zum Materialobjekt ist das Formalobjekt für eine wissenschaftliche Disziplin bzw. ein wissenschaftliches Fach spezifisch – und unterscheidet sie bzw. es von allen anderen Disziplinen und Fächern. Die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin oder eines Faches erweist sich bei dieser Vorgehensweise dadurch, dass für diese Disziplin bzw. für dieses Fach ein eindeutiges Materialobjekt und zugleich ein eindeutiges und zugleich spezifisches Formalobjekt ausgewiesen werden kann.

Ganz in diesem Sinne besitzt die theologische Sozialethik einen ausweisbaren und eindeutigen Gegenstand – und dies als Formalobjekt nicht nur in Differenz zu den sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen und deren Fächern, sondern auch in Differenz zu den anderen theologischen Fächern und dabei auch zur Moralthologie. Zunächst zum Materialobjekt: Die Sozialethik beschäftigt sich mit der Ordnung von sozialen Beziehungen innerhalb von Gesellschaften, zunehmend aber auch von sozialen Verhältnissen »zwischen« Gesellschaften, zumindest über die Grenzen von Gesellschaften hinweg. Mit ›sozialen Beziehungen‹ wird im Rückgriff auf Max Weber (1864–1920) das »aufeinander gegenseitig eingestelltes und dadurch orientiertes Sichverhalten mehrerer«¹² bezeichnet. »Ein Mindestmaß von Beziehung des beiderseitigen Handelns aufeinander soll also Begriffsmerkmal sein«¹³, ein Mindestmaß an zeitlicher Dauer ein anderes. Die Ordnung ihrer sozialen Beziehungen finden die Einzelnen bereits vor, die

¹¹ SIEGFRIED NEUMANN: *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin auf Grund der Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Münster 1965: Aschendorff, 62.

¹² MAX WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, hg. von Johannes Winkelmann, Tübingen 1972: Mohr Siebeck, 13.

¹³ Ebd.

diese Beziehungen »haben«. Insofern werden soziale Beziehungen immer durch eine vorgegebene Struktur strukturiert. Zugleich strukturieren sie diese Struktur durch die Art und Weise, wie sie ihre sozialen Beziehungen »haben« und gestalten – und dadurch ordnen. Vorgegebenheit und Gestaltung sind die beiden zusammenhängenden Seiten der einen »Dualität« sozialer Strukturen.¹⁴ Ihr in dieser Weise dual konstituiertes Materialobjekt teilt die Sozialethik mit anderen, nicht-Theologischen Disziplinen, vor allem mit den verschiedenen Sozialwissenschaften, insbesondere mit der Soziologie und den Politikwissenschaften. Dabei hebt die erste *stärker* auf die Vorgegebenheit sozialer Strukturen und die zweite *stärker* auf die Gestaltung sozialer Strukturen ab.

Zugleich gehört ihr Materialobjekt zu dem von allen theologischen Fächern gemeinsam bearbeiteten Materialobjekt – und zwar in dem Sinne, dass prinzipiell alle den Menschen zugänglichen Sachverhalte zu Gegenständen der Theologie gemacht werden können und somit die Theologie als Disziplin prinzipiell »alles« als ihr Materialobjekt hat.¹⁵ Ähnlich wie bei der Philosophie ist das Materialobjekt der Theologie umfassend und daher zunächst einmal unbestimmt, damit aber – was die Wissenschaftlichkeit der Theologie angeht – prekär. Deswegen ist die Theologie oder genauer: sind die sie betreibenden TheologInnen gefordert, von ihrem besonderen Formalobjekt her zu begründen, warum sie welche Sachverhalte jeweils konkret zu ihrem Materialobjekt »macht«. Im Unterschied zur Theologie insgesamt und gemeinsam mit einigen anderen theologischen Fächern kann für die Sozialethik von vornherein die Gesamtheit der Sachverhalte angegeben werden, mit denen sie beschäftigt ist. Sie hat also ein eindeutiges und ein für sie konstitutives Materialobjekt. Mit Bezug auf dieses Materialobjekt unterscheidet sich die Sozialethik auch von ihrer theologischen Schwesterdisziplin, von der Moralthologie – zumindest dann, wenn »Gegenstand der Moralthologie [...] die freie menschliche Handlung [...] und die Haltung, aus der die Handlung entspringt«¹⁶, ist.

Das Formalobjekt der Sozialethik wird in zweifacher Weise bestimmt: Mit der Ordnung von sozialen Beziehungen beschäftigt sie sich *erstens* in normativer Hinsicht. Sie untersucht, ob soziale Beziehungen gerecht geordnet sind bzw. wie sie unter Maßgabe der Gerechtigkeit geordnet werden sollen. Mit dem Adjektiv »gerecht« ist zunächst einmal nur gemeint, dass die entsprechend qualifizierte Ordnung gegenüber denjenigen, die davon betroffen sind, gerechtfertigt werden

¹⁴ ANTHONY GIDDENS: *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York 1988: Campus-Verlag, 77.

¹⁵ CLEMENS SEDMAK: *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003: Matthias-Grünewald-Verlag, 127.

¹⁶ GÜNTER VIRT: Art. „Moralthologie. 1. Zur Geschichte der Moralthologie“, in: H. Roter/G. Virt (Hg.): *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1990: Tyrolia, 522–531, hier: 531.

kann. Durch diesen spezifischen Blick auf die Ordnung sozialer Beziehungen ist die Sozialethik *Sozialethik* – und unterscheidet sich mit diesem Formalobjekt von den sozialwissenschaftlichen Disziplinen und deren Fächern mit demselben Materialobjekt. Die gerechte Ordnung sozialer Verhältnisse beschäftigt die Sozialethik *zweitens* unter der Hinsicht, dass mit dem Ordnen ihrer sozialen Beziehungen Glaubende im Vollzug ihres Glaubens sowie deren Kirche beschäftigt sind – und dies vom Inhalt christlichen Glaubens her gesehen mit theologischer Notwendigkeit. In Reaktion auf diese theologische Dignität entsprechender Praxis beschäftigt sich die theologische Sozialethik mit der gerechten Ordnung der sozialen Verhältnisse, sofern sich Glaubende und ihre Kirche im Vollzug christlichen Glaubens dafür engagieren. Durch diesen spezifischen Blick ist die Sozialethik *theologische Sozialethik* und so Teil der Theologie – und dies zunächst einmal unabhängig davon, ob man diese Zugehörigkeit zur Theologie im Vollzug der Sozialethik an spezifisch theologischen Begriffen, Konzepten und Methoden »bemerken« kann.

Der damit als Material- und Formalobjekt ausgewiesene Gegenstand der theologischen Sozialethik ist eine Realdefinition. In der Übersicht über die seit Entstehen dieses Fachs betriebenen Sozialethiken wurde dieser als deren gemeinsamer Gegenstand rekonstruiert – und auf dem Wege der Abstraktion der Sozialethik als theologischem Fach »vorgeschrieben«. Dessen Normativität ergibt sich aus dessen Faktizität, dass nämlich die Sozialethik als ein theologisches Fach in der Beschäftigung mit dem ausgewiesenen Material- und Formalobjekt entstanden ist und mit genau diesem Gegenstand bis heute als ein wissenschaftliches Fach innerhalb der Katholischen Theologie betrieben wird – und dies unabhängig davon, mit welchen Ansätzen und von daher mit welchen Begriffen, Konzepten und Methoden sie betrieben wird.

Als spezifischer Gegenstand der Sozialethik lassen sich Material- und Formalobjekt innerhalb der Katholischen Theologie gegenüber den anderen theologischen Fächern bestätigen. Auch wenn man sich in anderen theologischen Disziplinen – angestoßen etwa durch die Politische Theologie oder durch die Theologie der Befreiung – dem Materialobjekt der Sozialethik angenommen hat, auch wenn die Ordnung von sozialen Beziehungen innerhalb der Theologie nicht für die Sozialethik als deren spezifisches Materialobjekt »geschützt« ist und auch wenn der Moraltheologie an der ein oder anderen Hochschule oder Fakultät die Mitvertretung der Sozialethik zugetraut wird, bleibt der spezifische Zusammenhang von Material- und Formalobjekt und die daraufhin konzentrierte Expertise in der Katholischen Theologie uneingekommen – und für die Sozialethik spezifisch.

Damit lässt sich die fachliche und damit eigenständige Wissenschaftlichkeit der Sozialethik über ihr Material- und Formalobjekt bestätigen. Das allerdings heißt nicht gleich, dass diese fachliche Eigenständigkeit und vor allem die von daher gebotene eigenständige Präsenz an Hochschulen und Universitäten zukünftig

durchgesetzt werden kann. Jedoch ist ihre besondere Fachlichkeit hinreichender Grund dafür, dass sich Hochschulen und Fakultäten um eine eigenständige Präsenz der Sozialethik innerhalb der Katholischen Theologie bemühen sollten.

Über den Ausweis ihres Gegenstands ergibt sich für die Sozialethik eine zweite Problemanzeige: Sozialethik – so wurde als deren zweites Formalobjekt ausgewiesen – wird mit Bezug darauf betrieben, dass vor ihr Glaubende und ihre Kirche mit der gerechten Ordnung sozialer Verhältnisse beschäftigt sind. Als wissenschaftliches Fach der Katholischen Theologie kann die Sozialethik nur mit diesem Bezug betrieben werden. Konnte diese Bezugnahme seit Entstehen des Faches und über eine lange Zeit hinweg über einen milieuförmigen sozialen und politischen Katholizismus und durch eine gesellschaftlich ersichtliche Kirchenbindung christlichen Glaubens identifiziert und entsprechend eindeutig vollzogen werden, ist der Milieubezug christlichen Glaubens längst weggebrochen und erodiert inzwischen auch zunehmend deren Kirchenbindung, zumindest deren vertraute Kirchlichkeit.¹⁷ Das Formalobjekt der Sozialethik oder genauer: die Referenz auf dieses Formalobjekt hat sich damit aufgelöst, löst sich sogar weiterhin auf. Die Sozialethik kann daher die »materielle« Grundlage ihres Formalobjektes nicht mehr voraussetzen, sondern muss sie und damit auch ihr Formalobjekt inzwischen selbst »herstellen«. Sie muss den Vollzug christlichen Glaubens, auf den sie sich als ein theologisches Fach bezieht, außerhalb christlich identifizierbarer Politiken sowie unter Bedingungen eines veränderten Kirchenbezugs christlichen Glaubens »entdecken« und muss nicht nur ihre Bezugnahme darauf, sondern auch die gegenseitige Bezugnahme Glaubender auf die Sozialethik organisieren. Im Vergleich zu früheren Zeiten eines für die Sozialethik wirkmächtig vorgegebenen Katholizismus und einer starken Kirchlichkeit christlichen Glaubens wird sich damit die Bezugnahme auf den Vollzug christlichen Glaubens innerhalb der Sozialethik vervielfältigen – und in der Folge das Formalobjekt der Sozialethik stärker noch zu einer Abstraktion.

3. Methodologie der theologischen Sozialethik

Eine typische Vorgehensweise, die Wissenschaftlichkeit von Disziplinen und Fächern auszuweisen, geht über deren Methode. Mit ›Methode‹ wird allgemein der Erkenntnisweg bezeichnet, auf dem in einer Disziplin oder in einem Fach WissenschaftlerInnen die von ihnen angestrebten und in ihrer Disziplin und ihrem

¹⁷ KARL GABRIEL: „Soziologische Anmerkungen zur widersprüchlichen Lage des Katholizismus heute“, in: *Historisches Jahrbuch* 136 (2016), 125–140; ders.: „Heutige Formen einer Politik aus dem Glauben. Christentumssoziologische Perspektiven“, in: B. Emunds (Hg.): *Christliche Sozialethik - Orientierung welcher Praxis?*, Baden-Baden 2018: Nomos, 43–54.

Fach goutierten Erkenntnisse erreichen. Wissenschaftliche Disziplinen und Fächer unterscheiden sich in ihren Methoden, insofern über alle wissenschaftlichen Disziplinen und Fächer hinweg – trotz gegenteiliger Bemühungen – keine Universalmethode der Wissenschaft besteht. Mithin erweist sich die Wissenschaftlichkeit von Disziplinen und Fächern nicht über eine allen Wissenschaften gemeinsame Methode, sondern dadurch dass für die jeweiligen Disziplinen und Fächer die zugelassenen, ihrem Material- und Formalobjekt angemessenen und prinzipiell nachvollziehbaren Verfahren der Erkenntnisgewinnung und -überprüfung ausgewiesen werden. Dabei sind Methoden für wissenschaftliche Disziplinen und Fächer *erstens* nicht spezifisch; sie werden über verschiedene Disziplinen und Fächer hinweg geteilt. *Zweitens* sind in den Disziplinen und deren Fächern Methoden zumindest über die Zeit hinweg nicht konstant. Im Sinne von reflexiven und selbstkorrigierenden Unternehmen wechseln Disziplinen und Fächer die sie ausmachenden Methoden, geben Methoden auf und entwickeln neue. Schließlich und *drittens* sind Disziplinen und Fächer hinsichtlich ihrer Methoden nicht homogen. Sie können zeitgleich unterschiedliche, einander ergänzende, aber auch kontroverse, einander ausschließende und damit konkurrierende Methoden als mögliche Erkenntniswege zulassen.

Im Ausweis und in der Reflexion ihrer Methoden ist die theologische Sozialethik seit ihrem Entstehen nicht sonderlich stark. Diesen Mangel teilt sie mit vielen anderen theologischen Fächern, mit Ausnahme vor allem der Exegese. Im Fall der Sozialethik wird dieser Mangel aber durch den Vergleich mit den Sozialwissenschaften und der dort starken Methodologie besonders auffällig. So finden sich in den einschlägigen Einführungen in die theologische Sozialethik – zumindest im deutschsprachigen Raum – keine, zumindest keine umfassenden und validen Angaben zu den Methoden der Sozialethik. Eine mit den in den Sozialwissenschaften üblichen Hand- und Lehrbüchern vergleichbare Einführung zur sozialethischen Methodologie liegt nicht vor. Gleichwohl verstehen sich auch die folgenden Hinweise zur Methodologie der theologischen Sozialethik als eine Rekonstruktion, also als Versuch, die in den tatsächlich betriebenen Sozialethiken beschrittenen Erkenntniswege einzufangen und diese durch entsprechende Abstraktionen für das Fach Sozialethik zu verallgemeinern. Somit wird für die folgenden Hinweise weder der Anspruch auf Innovation noch der auf Originalität erhoben. Sie werden in vier Schritten vorgetragen: (a) Empirie, (b) Normativität, (c) Verschränkung von Innen- und Außenperspektive und (d) Kritik. Während die Hinweise für die ersten drei Schritte allgemein für das Fach Sozialethik gelten sollen, gelten sie für den vierten Schritt vermutlich nicht in derselben Allgemeinheit.

(a) Zumeist dürfte die theologische Sozialethik als eine »unempirische« Wissenschaft gesehen werden – von denen, die sie betreiben, aber auch von denen, die zur Kenntnis nehmen, was diese betreiben. Tatsächlich findet innerhalb der

Sozialethik nur mit wenigen Ausnahmen empirische Forschung statt – und dies auch deutlich weniger als zum Beispiel in den praktisch-Theologischen Fächern. Obgleich also das Verständnis einer »unempirischen« Wissenschaft der Realität der Sozialethik weitgehend entspricht, wenngleich es (zumindest auf den ersten Blick) zu ihrem ersten Formalobjekt passt, ist es dennoch unangemessen: Als eine »unempirische« Wissenschaft verstanden würde die Sozialethik ihre eigene Verantwortung für die Wirklichkeit verkennen, auf die sie sich mit ihrem Materialobjekt, aber auch mit ihrem Formalobjekt bezieht – und würde in der Folge ihre eigene Wissenschaftlichkeit verpassen.¹⁸

Mit ihrem Gegenstand bearbeitet die Sozialethik eine ihr äußerliche Wirklichkeit, die Ordnung von sozialen Beziehungen und die damit zusammenhängenden Sachverhalte und Tatbestände sowie die Praxis, die diese Ordnung intendiert und »schafft«. Diese Wirklichkeit besteht zwar unabhängig von dem Bewusstsein der sich auf sie beziehenden SozialethikerInnen, nicht aber unabhängig von dem Bewusstsein der in und mit dieser Wirklichkeit lebenden Menschen. Sie entsteht nämlich dadurch, dass Menschen in gemeinsamen Begriffen und Schemata geteilte, was nicht heißt: monovalente Bedeutungen über ihre Erfahrungen mit einer von ihnen gemeinsam bevölkerten Welt teilen. Bereits mit diesem »sozialen Sinn« geben sie ihrer gemeinsamen Welt eine Ordnung – und können sich auf dieser Grundlage sinnvoll aufeinander beziehen. Indem sie ihren »sozialen Sinn« in ihrer Praxis vollziehen, wird dieser »wirklich« – und dies nicht zuletzt in Satzungen oder Ämtern, in Institutionen oder Gebäuden. Diese praktisch konstituierte und sinnhaft aufgeladene Wirklichkeit ist der Sozialethik eine äußerliche Wirklichkeit. SozialethikerInnen müssen sie in einer kontrollierten und von anderen kontrollierbaren Weise in ein Wirklichkeitswissen und d. h. in eine reflektierte, methodisch ausgewiesene und entsprechend verantwortete Empirie bringen. Mit dem Begriff »Empirie« wird dabei nicht Wirkliches und werden auch nicht die Verfahren erfahrungsgestützter Wirklichkeitsfeststellung, sondern wird die ausgewiesene und reflektierte Vermittlung von Wirklichkeit in Wirklichkeitswissen bezeichnet.

Um in diesem Sinne Empirie herzustellen und damit über eine äußerliche Wirklichkeit wissenschaftlich verfügen zu können, wird in der Sozialethik unterschiedlich vorgegangen: (1.) Weil die verschiedenen gesellschaftlichen »Sachbereiche« und – deren Autonomie reflektierend – auch die mit diesen Sachbereichen beschäftigten wissenschaftlichen Disziplinen autonom sind, wird die Empirie zu den verschiedenen Sachbereichen den jeweiligen Wissenschaften überlassen. Die

¹⁸ In MATTHIAS MÖHRING-HESSE: „Die Empirie theologischer Sozialethik“, in: W. Schaupp (Hg.): *Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Sozialethik*, Freiburg i. Brsg 2014: Academic Press, 41–64, wurde versucht, den im Folgenden skizzierten Empiriebezug der theologischen Sozialethik aus einer entsprechenden Selbstreflexion dieses Faches heraus zu begründen.

auf diesem Wege erschlossene Wirklichkeit wird der Sozialethik in einem ersten Schritt als ihr »Sehen« integriert und durch deren Beurteilung in einem zweiten (»Urteilen«) sowie mit darauf antwortenden Orientierungen in einem dritten Schritt (»Handeln«) »weiterverarbeitet«. (2.) Unter der Überschrift »Kombinatorik« oder auch »Integrationswissenschaft«¹⁹ sucht man aus der Vielzahl empirischer Einsichten von Einzelwissenschaften »jene aufzufinden und in das Zentrum der ethischen Reflexion zu rücken, denen im Hinblick auf das Gesamtsystem menschlich-sittlichen Handelns funktionale Schlüsselbedeutung zukommt und die so als empirische Ausgangspunkte für eine universelle handlungsleitende Theorie elementare, maßsetzende Relevanz gewinnen«²⁰. Die »segmentäre[n] Einsichten« empirischer Wissenschaften werden in einen »ethisch-anthropologischen Gesamtzusammenhang« zusammengetragen und kommen darin »zur Geltung«²¹. (3.) Skeptisch gegenüber solchen Integrationsansprüchen²² und deshalb nicht auf ein umfassendes »Gesamtsystem« der Wirklichkeit aus ist man hingegen bei der Vorgehensweise, die »Kenntnis der einschlägigen Sachverhalte« und der »relevanten Sinnorientierungen« als eine Sequenz in einer Abfolge der die Sozialethik auszeichnenden Erkenntnisschritte (»konduktive Methode«²³) zu nehmen²⁴. Über die verschiedenen Sequenzen hinweg und mit der darin jeweils zur Kenntnis genommenen Empirie werden verschiedene Gesichtspunkte zu einem Gegenstand zusammengetragen, entsprechende Erkenntnis, wenn möglich, in »strukturelle Entsprechung«²⁵ gebracht und nur auf diesem Wege und nur in diesem Sinne in ein kohärentes Wirklichkeitswissen zusammengeführt. (4.) Gegenwärtig scheint man in der Sozialethik vor allem auf interdisziplinäre Konstellationen zu setzen, in denen die Sozialethik die sozialwissenschaftlichen Fächer in deren empirischen Forschung begleitet – und diese *einerseits* mit eigenen Impulsen, mit Ideen und Hypothesen anregt und sich *andererseits* deren Empirie in dem Maße aneignet, wie sie in diesen interdisziplinären Konstellationen bei deren Erstellung einbezogen oder zumindest von deren Gültigkeit überzeugt werden kann, dabei in der Aneignung dieser Empirie der Kontrolle der sie erstellenden Sozialwissen-

¹⁹ Das Konzept der Integrationswissenschaft entstammt offenbar der Moraltheologie, ist aber – nicht zuletzt durch Korffs Engagement – zum »Allgemeingut heutigen theologisch-ethischen Argumentierens« (Christoffer, 1989, 132) geworden.

²⁰ WILHELM KORFF: »Wege empirischer Argumentation«, in: A. Hertz (Hg.): *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg i. Brsg 1978: Herder, 83–107, hier: 97.

²¹ Ebd., 85.

²² DIETMAR MIETH: »Empirische Grundlagen der Ethik«, in: D. Mieth (Hg.): *Moral und Erfahrung, Bd. 1. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1999: Herder, 42–71, hier: 51–53.

²³ Ders.: »Der experimentelle Ansatz«, in: D. Mieth (Hg.): *Moral und Erfahrung, Bd. 2. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Brsg 1998, 13–75, hier: 25.

²⁴ Vgl. ders.: »Norm und Erfahrung. Die Relevanz der Erfahrung für die ethische Theorie und sittliche Praxis«, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 37 (1993), 33–45, hier: 44.

²⁵ Ders.: »Empirische Grundlagen der Ethik«, 56.

schaften untersteht. (5.) Schließlich wird in der Sozialethik eine eigenständige, dabei wohl eher ergänzende empirische Forschung betrieben. Zum einen wird auf die für die theologische Sozialethik besonders gut erreichbaren, etwa kirchlichen Akteure Bezug genommen. Indem man gezielt diese Akteure befragt oder beobachtet, sie darüber hinaus in ihrem Handeln begleitet, wird ein ergänzendes²⁶, vielleicht sogar korrigierendes Wirklichkeitswissen für möglich gehalten. Oder man verweist auf die für eine Ethik besonderen, etwa narrativen Quellen des Wirklichkeitswissens, das sich für die Sozialethik als eine andere Empirie erschließen lässt.²⁷ Diese eigene, von der sozialwissenschaftlichen mehr oder weniger stark abweichende Empirie soll bereits in ihrer Erschließung den besonderen Ansprüchen der theologischen Sozialethik, etwa der ihr theologisch auferlegten »Option für die Armen«, entsprechen.

Ogleich bei diesen unterschiedlichen Vorgehensweisen empirische Forschung (im engeren Sinne) weitgehend den Sozialwissenschaften überlassen wird, übernimmt die Sozialethik dabei gleichwohl eine eigene Verantwortung für ihre Empirie. Innerhalb des eigenen Fachs, aber auch außerhalb, zumal gegenüber den ursprünglichen »Produzenten« empirischer Forschung, müssen SozialethikerInnen für ihr Wirklichkeitswissen mit hinreichend guten Gründen und d. h. in der Regel mit einer hinreichend guten Rechtfertigung der ihrer Empirie zugrund liegenden Verfahren der Wirklichkeitsfeststellung eintreten.

Vor allem in der Katholischen Soziallehre, also in dem das Fach Sozialethik über lange Zeit hinweg dominierenden naturrechtsethischen Ansatz, ging man davon aus, dass in den der Sozialethik äußerlichen, sie aber beschäftigenden »Dingen« auch deren Sinn und deren Wert begründet liegt. Die Vorstellung von einem in den »Dingen« selbst liegenden Sinn und Wert wird man inzwischen weder innerhalb noch außerhalb der Sozialethik plausibel machen, geschweige denn: wird man den in den »Dingen« liegenden Sinn und Wert kontrolliert und kontrollierbar erheben können. Insofern die Sozialethik allerdings auf eine symbolisch konstituierte Wirklichkeit zugreift, hat sie es gleichwohl immer mit einer sinnhaft und normativ aufgeladenen Wirklichkeit zu tun. Dadurch dass Sachverhalte in der gemeinsam bevölkerten Welt für Menschen Sinn und Wert »haben«, werden sie für sie so relevant, dass sie deren »Verteilung« bei der Ordnung ihrer sozialen Beziehungen zu regeln suchen – und werden dadurch zum Gegen-

²⁶ KARL GABRIEL, et al.: *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis*, Mainz 1996: Matthias-Grünwald-Verlag; MATTHIAS MÖHRING-HESSE: „... festgenagelt, entwürdigt und bloßgestellt. Theologische Erkundigungen über Lohnarbeit“, in: M. Khalfaoui (Hg.): *Erwerbsarbeit als Herausforderung für die Weltreligionen*, Münster 2015: Waxmann.

²⁷ Vgl. DIETMAR MIETH: „Narrative Ethik“, in: D. Mieth (Hg.): *Moral und Erfahrung, Bd. 2. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Brsg 1998, 187–221; MICHELE BECKA: *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie. Ein ethischer Beitrag im Ausgang von bolivianischen Liedtexten*, Frankfurt am Main 2005: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

stand der Sozialethik. Weil bestimmender Teil der sozialen Wirklichkeit, können Normen und Werte erhoben und aufgeklärt werden. Dabei gehören nicht nur Normen und Werte sowie deren Geltung, sondern auch die in der Sozialethik (zumindest zumeist) intendierte Gültigkeit mit zu der empirisch erzeugten Wirklichkeit. Die Überzeugungen, dass bestimmte Normen und Werte gelten *sollen*, sind nämlich eine maßgebliche Ursache davon, dass Menschen überzeugt sind, dass sie sich in ihrem Handeln daran orientieren und dass sie von daher Erwartungen an sich und andere, entsprechend auch ihre Erwartungserwartungen ausbilden – und dass diese so zu einem Moment ihrer sozialen Beziehungen werden. Diese Überzeugungen lassen sich empirisch erkunden – und sie lassen sich als relevantes Moment sozialer Verhältnisse und deren Ordnung rekonstruieren. Auf diesem Wege werden Normen und Werte, also die symbolischen Repräsentationen des von der Sozialethik beanspruchten Sollens, zu einem maßgeblichen Teil der von der Sozialethik erstellten Empirie. Sie hängen, wie auch deren Gültigkeit, an den die sozialen Welten gemeinsam bevölkernden Menschen und an deren Praxis. Weil dies so ist (oder genauer: weil das so rekonstruiert werden kann) und in dem Maße dies so ist, kann die Sozialethik mit all ihren normativen Urteilen und mit der mit diesen Urteilen intendierten Gültigkeit auf die Orientierung von Praxis zielen – und ist deshalb ein praktisches und nicht nur ein spekulatives Unternehmen.

(b) Beschäftigt damit, die Ordnung sozialer Beziehungen auf deren Gerechtigkeit hin zu prüfen, ist der Sozialethik methodologisch aufgegeben, ihre dazu notwendige Normativität in einer kontrollierten und zugleich kontrollierbaren Weise zu vollziehen. Zugleich werden durch das Formalobjekt Qualität und Rationalität dieser Normativität bestimmt: Hat sie die Gerechtigkeit sozialer Ordnungen als ihr Ziel, muss sie in ihren normativen Aussagen diejenige Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit erreichen, von der her die Gerechtigkeit sozialer Ordnungen in den politischen Kontexten moderner Gesellschaften beurteilt werden kann. Obgleich theologische Disziplin und damit in einer Hermeneutik eines gesellschaftlichen partikularen Traditionszusammenhangs eingebunden, wird damit die Sozialethik auf eine Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit jenseits des partikularen Christentums hin verpflichtet. Insofern in modernen, ausdifferenzierten Gesellschaften die für die christlichen Überzeugungen, Einstellungen und Praxisformen typischen und – mehr noch – konstitutiven Begriffe und Konzepte in ihren Bedeutungen außerhalb des gesellschaftlich partikularen Christentums nicht mehr zur Verfügung stehen, wird die Sozialethik zudem auf eine säkulare Normativität verwiesen, um die ihr aufgebene Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit erreichen zu können. Ihre Aussagen, aber auch deren Begründungen muss sie in einer allgemein verständlichen Sprache und damit ohne die spezifischen symbolischen Ressourcen des Christentums vortragen können. Nur dann kann die von ihr behauptete Gerechtigkeit von prinzipiell allen verstanden und,

weil verstanden, auch geprüft werden, ob über deren Zustimmung die Gültigkeit der jeweils behaupteten Gerechtigkeit erwiesen werden kann. Folglich ist nicht nur die zur Gerechtigkeitsprüfung notwendige Sprache säkular, sondern auch die Begründungen für deren Gültigkeit, mithin die von der Sozialethik intendierte Rationalität.

Die von der Sozialethik intendierte Qualität und Rationalität ihrer Normativität kann auf unterschiedlichen Wegen erreicht werden²⁸: Die Gerechtigkeit einer sozialen Ordnung kann *erstens* über moralische Normen und das darin verkörperte kategorische Sollen und sie kann *zweitens* über die in sozialen Zusammenhängen, auch in einer Gesellschaft, geteilten Wertvorstellungen und Orientierungen beurteilt werden. Werden moralische Normen oder Wertvorstellungen und sittliche Orientierungen zur Beurteilung sozialer Sachverhalte herangezogen, muss nicht nur deren adäquate Interpretation sowie deren Gültigkeit, sondern muss zugleich deren Angemessenheit für die jeweils beurteilten Sachverhalte beansprucht werden. Die Gerechtigkeit einer sozialen Ordnung kann *drittens* über Klugheitserwägungen geprüft werden, wobei die dazu vorgenommene technische Beurteilung von Wirkungen erst vor dem Hintergrund allgemeiner Normen oder Orientierungen und der darin ausgesagten Zwecke für die Gerechtigkeit von technisch besseren Lösungen relevant werden kann. So muss nicht nur die Rationalität von Zweck-Wirkungs-Zusammenhängen, sondern muss auch die Gültigkeit der im Hintergrund stehenden Normen und Orientierungen beansprucht werden. Auf diesen drei nicht immer wohlfeil geschiedenen Wegen kommt eine Sozialethik zu einer negativen, deshalb ausschließenden Beurteilung (»ungerecht«) oder zu einer positiven, deshalb zulassenden Beurteilung (»gerecht«), zumeist aber zu einer Vorzugsbeurteilung »zwischen« den beiden Extremen »ungerecht« und »gerecht« (»besser« oder »schlechter«, auch: »gerechter« und »ungerechter«).

Die Gültigkeit entsprechender Beurteilungen erweist sich innerhalb der Sozialethik in der Argumentationsgemeinschaft der Sozialethik betreibenden sowie wissenschaftsintern in der erweiterten Argumentationsgemeinschaft der sich auf deren Arbeit beziehenden WissenschaftlerInnen. Dabei muss auf den drei genannten Wegen die Gültigkeit auf unterschiedliche Weise begründet werden. Begründet werden muss *erstens* die Universalität und Unparteilichkeit der Beurteilungen, *zweitens* die Stimmigkeit von Deutungen gemeinsamer Werte oder Güter sowie die praktische Klugheit von deren situativer Umsetzung oder *drittens* die technischen Zusammenhänge von Zwecken und Wirkungen. Entsprechende Begründungen sind mit Referenz auf unterschiedliche Allgemeinheiten möglich – *erstens* mit Referenz auf die moralische Gemeinschaft prinzipiell aller Menschen, *zweitens* für eine jeweils konkrete, dabei zumindest auch sittlich konstituierte

²⁸ MATTHIAS MÖHRING-HESSE: „Gut gegen richtig. Eine Debatte über die Grundlagen der Gerechtigkeit“, in: M. Möhring-Hesse (Hg.): *Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs* 2005: Wochenschau-Verlag, 77–93.

Gesellschaft oder für den sozialen »Raum«, für den sich Zusammenhänge von Wirkungen und Zwecken ausweisen lassen. Zumal auf den ersten beiden Wegen bleibt die wissenschaftsintern erweisbare Gültigkeit prinzipiell unterhalb des Niveaus, auf dem sich die Gültigkeit der von der Sozialethik geprüften Gerechtigkeit erweisen muss. Kann als gerecht nur diejenige Ordnung gelten, zu der alle davon prinzipiell Betroffenen aus eigener Einsicht zustimmen können, erweist sich die Gültigkeit der von der Sozialethik vertretenen Gerechtigkeit letztlich außerhalb wissenschaftlicher Argumentationszusammenhänge, nämlich in so etwas wie den Diskursen aller Betroffenen und – sofern es diese nicht geben kann – in den politischen Aushandlungsprozessen, in denen die soziale Ordnung von sozialen Beziehungen und damit zugleich immer auch deren Gerechtigkeit ausgehandelt wird. Erst indem sich die aus der Sozialethik heraus behauptete Gerechtigkeit in solchen Aushandlungsprozessen bewähren kann, erweist sich deren Gültigkeit. Diese Bewährung kann innerhalb der Sozialethik – etwa durch Berücksichtigung von empirisch erhobenen Interessenlagen, Gerechtigkeitsvorstellungen oder Rechtfertigungsdiskursen – antizipiert, sie kann aber nicht selbst »hergestellt« werden. So aber liegt die Gültigkeit der von der Sozialethik vertretenen Gerechtigkeit prinzipiell außerhalb ihrer selbst und letztlich außerhalb ihrer eigenen Möglichkeiten. Von daher könnte ihre Wissenschaftlichkeit in Frage gestellt werden.²⁹ Indem sie ihre wissenschaftsexterne Gültigkeit innerhalb wissenschaftsinterner Argumentationszusammenhänge qualifiziert antizipiert, muss sich die Sozialethik jedenfalls grundsätzlich mit vorläufiger Gültigkeit begnügen.

(c) Von seinem Formalobjekt her ist das Fach Sozialethik auf christliche Glaubenspraxis bezogen – und leistet daher immer auch Orientierung dieser Praxis, die sich als Vollzug christlichen Glaubens an der Ordnung von sozialen Beziehungen beteiligt. Als Orientierung christlicher Glaubenspraxis hat sich die Sozialethik auch derjenigen Überzeugungen und Einstellungen »anzunehmen«, die sich in Auslegung der das Christentum ausmachenden Traditionen, nicht zuletzt der biblischen Theologien, gewinnen und nur in den für das Christentum typischen, wenn nicht konstitutiven Begriffen und Konzepten aussagen lassen. Um christlicher Glaubenspraxis Orientierungen anbieten zu können, entdeckt die Sozialethik *erstens* auf dem Wege aktualisierender Hermeneutik in den Traditionen christlichen Glaubens geeignete Orientierungen, bestehende Problemlagen und Verwerfungen durch eine andere soziale Ordnung zu bewältigen; oder sie

²⁹ Der Zweifel an der Wissenschaftlichkeit der theologischen Sozialethik wird noch einmal dadurch genährt, wenn grundsätzlich die Rationalität sowohl von Normen und des darin verkörperten kategorischen Sollens, aber auch von Wertvorstellungen und sittlichen Orientierungen bestritten und dann mehr als soziale Geltung, also eine argumentativ erweisbare Gültigkeit ausgeschlossen wird. Diesem Zweifel muss auf dem Wege der metaethischen Rekonstruktion dieser bestrittenen Rationalität begegnet werden, was aber nicht Thema dieses Beitrags zur Methodologie der theologischen Sozialethik ist.

prüft entsprechende Auslegungsversuche der Glaubenden. Zumal wenn sich diese Orientierung auf die Gegenstände dieser Praxis, also die Ordnung von sozialen Beziehungen bezieht, betreibt sie darüber hinaus die Übersetzung dieser Orientierungen in eine für die intendierte Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit notwendige »säkulare« Sprache. Denn nur in einer solchen Übersetzung können die dem Christentum »entnommenen« Orientierungen, egal auf welchem der drei genannten Wege, in die geforderte Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit gebracht und damit als gerecht erwiesen werden. *Zweitens* kann die Sozialethik die in Auslegung der christlichen Traditionen gewonnenen Orientierungen als motivationalen Grund für Glaubende erschließen, die sich für eine gerechte Ordnung ihrer sozialen Beziehungen einsetzen und gerade darin zugleich ihren Glauben und damit ihre Beziehung zu dem im Christentum bekannten Gott vollziehen. Schließlich und *drittens* kann die Sozialethik die in politischen Auseinandersetzungen über die Ordnung sozialer Beziehungen gewonnene Gerechtigkeit für den besonderen Traditionszusammenhang des Christentums erschließen und auf diesem Wege die dem Christentum besonderen Überzeugungen und Einstellungen um diese Gerechtigkeit erweitern, die christlichen Überzeugungen und Einstellungen auf diese Gerechtigkeit hin verdichten oder sie in dieser Gerechtigkeit aktualisieren.³⁰

In welcher dieser drei sich einander nicht ausschließenden Weisen die das Christentum ausmachenden Traditionsbestände in dem Fach Sozialethik bearbeitet werden, immer und notwendig wird dabei die hermeneutische Innenperspektive auf diese Traditionsbestände mit einer Außenperspektive auf das Christentum verschränkt. In der hermeneutischen Aneignung der christlichen Traditionsbestände unterliegt die Sozialethik zunächst einmal einem hermeneutischen Zirkel, so sie Traditionen, Überzeugungen und Einstellungen immer nur im Lichte eben dieser Traditionen und damit mit Beruf auf die sie ausmachenden Überzeugungen und Einstellungen »entnehmen« kann. Obgleich wissenschaftliches Fach, steht sie daher nicht außerhalb des Traditionszusammenhangs, den sie auslegt, also nicht außerhalb des Christentums, sondern gehört zu dem ihn bzw. es ausmachenden Verstehens- und Aneignungsprozess, der das Christentum über die Zeiten hinweg fortsetzt und zugleich dynamisch fortschreibt. Das Christentum ist für die Sozialethik, auch wenn ein wissenschaftliches Fach, konstitutiver Kontext – und die wiederum es konstituierenden Sachverhalte, wie z. B. die »Schrift«, die »Tradition« oder das »Lehramt«, sind für die Sozialethik normativ.

In diesen hermeneutischen Prozess integriert die Sozialethik die Außenperspektive auf das Christentum, wenn sie denn prüft, was in welchem Maße an den in christlicher Glaubenspraxis vollzogenen Orientierungen für die gerechte

³⁰ MATTHIAS MÖHRING-HESSE: „Horch, was kommt von draußen 'rein? Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an Gaudium et spes“, in: M. Vogt (Hg.): *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. Brsg 2013: Herder, 63–91.

Ordnung von sozialen Beziehungen taugt, und indem sie diese Außensicht bereits in der hermeneutischen Erschließung der christlichen Traditionen repräsentiert. Die Außensicht auf die hermeneutisch gewonnenen Orientierungen ist damit in der Sozialethik bereits während deren hermeneutischen Erschließung präsent und hat auf diese von vornherein Einfluss. Indem die Sozialethik die für das Christentum erschlossenen Orientierungen und deren Vollzug in christlicher Glaubenspraxis in eine säkulare Sprache bringt und auf diesem Weg nicht nur die mit diesen Orientierungen vertretene Gerechtigkeit, sondern darüber hinaus auch mit ihren diese Gerechtigkeit »überschießenden« Inhalte verständlich macht, integriert sie zugleich die hermeneutische Innenperspektive des Christentums in eine Außenperspektive auf das Christentum.

Damit gilt zumindest für die Sozialethik, was Edward Schillebeeckx (1914–2009) als methodisches Prinzip für die gesamte christliche Theologie herausgearbeitet hat: Religiöse Bedeutung kann Sachverhalten und Tatbeständen theologisch nur dann zugeschrieben werden, wenn sie ohne Bezug auf Gott und ohne Bezug auf den Glauben an Gott, damit aber auch ohne Inanspruchnahme religiöser Symbolsysteme und in diesem Sinn säkular für die davon jeweils betroffenen Menschen als bedeutsam behauptet werden können.³¹ Wenn auch nicht immer in zeitlicher Hinsicht setzt zumindest in der Sozialethik religiöser Sinn immer säkularen Sinn voraus. In diesem methodischen Prinzip mag man das Erbe des für die Sozialethik überaus einflussreichen Naturrechtsdenkens sehen.

(d) Über ihre Empirie wird der Sozialethik das Handeln der Menschen immer schon Bestimmende zugänglich – und zwar gleichgültig, ob es ihr Handeln als Ressource, und damit in Richtung von Ermöglicungen, oder ob es ihr Handeln als Restriktion, und damit in Richtung von Ein- und Beschränkungen, bestimmt. Empirie bestimmt – in dieser doppelten Bedeutung von Ermöglicung und Restriktion – die von der Sozialethik behauptete Gültigkeit von Normen und Werten sowie der daraus abgeleiteten Handlungsorientierungen und Ordnungsvorstellungen mit, wobei diese Empirie immer schon unter der Maßgabe des behaupteten »Sollens« konstruiert und in diesem Sinne selbst durch dieses »Sollen« restringiert wird. Mit einer solchen Empirie wird die Sozialethik gegenüber all denjenigen sozialen Ordnungen zur Kritik, die, in welcher ideologischen Form auch immer, der Rechtfertigung und – mehr noch – der Veränderung entzogen und so zu einer Vorgegebenheit der Gerechtigkeit gemacht werden. Als Sozialethik ist sie Anwalt der Kontingenz von sozialer Ordnung und – auf dieser Grundlage – ihrer Gestaltbarkeit. Indem sie zugleich die Gerechtigkeit auf deren Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit hin prüft, ist sie darüber hinaus Anwalt des in dieser Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit liegenden Versprechens auf

³¹ EDWARD SCHILLEBEECKX: *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Brsg 1990: Herder, 29f.

größt mögliche Inklusion – und von daher Kritik aller Formen exklusiver Gerechtigkeit, bei der die Begünstigungen der einen durch die Exklusion der anderen »erkauft« werden.

Nicht zuletzt in Folge der angesprochenen Verschränkung von Innen- und Außenperspektive ist die Sozialethik aber auch kritisch gegenüber den christlichen Traditionen. Zwar können sie nur in einem hermeneutischen Zirkel aus diesen Traditionen heraus in Handlungsorientierungen ausgelegt werden. Gleichwohl gibt es in diesen Traditionen Vorgegebenes, das in diesem hermeneutischen Zirkel als uneinsichtig und unvernünftig auffällt, deswegen zur Orientierung christlicher Glaubenspraxis ungeeignet ist. Indem sie damit rechnet, ist die Sozialethik nicht nur Interpretin in einem prinzipiell unabschließbaren Prozess der Auslegung und zugleich Tradierung der christlichen Traditionen, sondern ist darin zugleich Kritik dieser Tradition. Vor allem indem sie die Außenperspektive auf das Christentum in den inneren Auslegungsprozess einbezieht, betreibt sie eine Auslegung dieser Traditionen auch »gegen diese Traditionen«³², sofern diese in der Außenperspektive als Gewalt, als Zwang oder als Diskriminierung erscheint. Mit dieser Kritik dient die Sozialethik der »Emanzipation aus der Bevormundung durch die Tradition, soweit diese ein Kontext von Zwang ist«³³ – und dient damit der Befreiung christlicher Glaubenspraxis aus den Zwängen der für diese Praxis konstitutiven Traditionen.

4. Relevanz der theologischen Sozialethik

Wird im Folgenden die Wissenschaftlichkeit der theologischen Sozialethik über deren Relevanz bestimmt, ist das missverständlich. Als Kriterium für Wissenschaftlichkeit einer Disziplin oder eines Faches ist Relevanz nämlich dann problematisch, wenn damit ein Nutzen außerhalb der Wissenschaft gemeint wäre. Dann würden alle Formen von Grundlagenforschung aus den Wissenschaften herausfallen, obgleich gerade diese für die Wissenschaften von hoher Relevanz sind und obgleich diese in den Wissenschaften zumeist als Hochformen von Wissenschaftlichkeit goutiert werden. Zudem würde die Wissenschaftlichkeit von Disziplinen und Fächern an kurzfristige Moden und Konjunkturen gekoppelt, was in einen Widerspruch zur systemischen Langsamkeit wissenschaftlichen Arbeitens geraten würde. Schließlich würde die Wissenschaftlichkeit gänzlich von einem außerhalb der Wissenschaft liegenden und vor allem von einem wissenschaftlich nicht,

³² Ders.: *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971: Matthias-Grünwald-Verlag, 146.

³³ Ebd.

zumindest nicht hinreichend kontrollierbaren Nutzen her entschieden und so der Souveränität der wissenschaftlichen Disziplinen und Fächer entzogen. Zwar dürfen von außerhalb der Wissenschaften Nutzenerwartungen an wissenschaftliche Disziplinen und deren Fächer gestellt werden; auch darf aus den Wissenschaften heraus außerwissenschaftlicher Nutzen intendiert und etwa unter dem Stichwort »angewandte Forschung« ausdrücklich betrieben werden. Jedoch kann die Wissenschaftlichkeit der Disziplinen und Fächer, auch die der in diesem Rahmen betriebenen Forschung, nicht daran gebunden werden, dass entsprechende Nutzenerwartungen bedient oder erfüllt werden.

Allerdings darf in einem anderen Sinn von »Relevanz« von Disziplinen und Fächern Relevanz gefordert werden: Wissenschaften müssen etwas in ihrem jeweiligen Gegenstandsbereich erklären oder etwas verständlich machen können, was ohne die von ihnen bereitgestellten Theorien nicht oder zumindest nur schlechter erklärt und verstanden wird. Genau diese Art von Relevanz unterscheidet zum Beispiel Medizin und Homöopathie, so diese selbst dann, wenn homöopathische Medikamente und Heilverfahren Menschen helfen, dies nicht auf einer kontrollierbaren Weise erklären kann. In dieser Hinsicht erweist sich die Wissenschaftlichkeit von Disziplinen und Fächern darin, dass auf den jeweils ausgewiesenen Erkenntniswegen ein Wissen über ihre Gegenstände »erzeugt« wird und für dieses zugleich gezeigt werden kann, dass es etwas zur besseren Erklärung oder zum besseren Verständnis ihrer Gegenstände beiträgt. Die Wissenschaftlichkeit von Disziplinen und Fächern erweist sich mithin dadurch, dass sie relevantes Wissen erzeugen und dessen Relevanz erweisen kann.

Relevant in diesem Sinne ist die theologische Sozialethik nicht bereits dadurch, dass sie sich mit der gerechten Ordnung sozialer Beziehungen und damit mit gesellschaftlich relevanten Themen beschäftigt. Bezogen auf ihre Wissenschaftlichkeit wird ihre Relevanz vielmehr daran bemessen, dass sie zu diesem Gegenstand etwas Substantielles beitragen kann, das ohne ihre Beschäftigung mit diesem Gegenstand weder innerhalb der Wissenschaft noch außerhalb der Wissenschaft zur Verfügung stehen würde.

Genau diese Relevanz könnte man bestreiten – und könnte dazu *einerseits* auf die Sozialwissenschaften und *andererseits* auf andere Formen der Ethik in anderen wissenschaftlichen Disziplinen, vor allem auf die innerhalb der Philosophie betriebene Ethik verweisen. Das mit Bezug auf die Ordnung von sozialen Beziehungen relevante Wissen über soziale Sachverhalte und Tatbestände wird, so ließe sich behaupten, von den Sozialwissenschaften und ihren Fächern her- und bereitgestellt. Die zur Beurteilung notwendige Normativität wird hingegen von »säkularen« Ethiken, vor allem von der innerhalb der Philosophie betriebenen (Politischen) Ethik her- und bereitgestellt. Wenn das so wäre, dann könnte die theologische Sozialethik bestenfalls ein bereits verfügbares Wissen verdoppeln – und wäre genau dann und darin irrelevant.

Gegenüber diesem Verdacht ließe sich darauf hinweisen, dass von der theologischen Sozialethik die Kombination von sozialer Empirie und Normativität geleistet wird, wie sie von den Sozialwissenschaften wegen ihrer disziplinär gepflegten »Werturteilsfreiheit« und von der in der Philosophie betriebenen Ethik wegen der für sie typischen Allgemeinheit und Abstraktion nicht erwartet werden kann. Selbst wenn diese Zuschreibungen überzeugen könnten, wäre damit die Wissenschaftlichkeit der theologischen Sozialethik nicht »gerettet«. Denn mit diesen Zuschreibungen könnte ihre Relevanz *erstens* nur als »Lückenbüßer« und damit nur behelfs- und übergangsweise gezeigt werden; und sie wäre *zweitens* nicht für die Sozialethik als ein Fach innerhalb der Theologie erwiesen. Solange es bei einem solchen »Rettungsversuch« bleiben würde, wäre die Sozialethik als theologisches Fach nur deshalb relevant und insofern ein wissenschaftliches Fach, als in den für ihren Gegenstand eigentlich zuständigen Disziplinen, Sozialwissenschaften oder Philosophie, die von dem Gegenstand her gebotene Konkretheit bzw. die ebenfalls gebotene Kombination von Empirie und Normativität ausfällt. In allenfalls kontingenter Weise wäre die Theologie dann der Ort, der für diese Zeit einem dem Gegenstand angemessenen Erkenntnisweg »Asyl« gewähren würde. Zum Erweis der Wissenschaftlichkeit der Sozialethik als ein Fach innerhalb der Theologie wäre die so erwiesene Relevanz allerdings nicht zureichend stark.

Systematisch stärker kann die Relevanz der theologischen Sozialethik über ihr zweites Formalobjekt und damit über ihren Bezug auf christliche Glaubenspraxis erwiesen werden, insofern sich Glaubende im Vollzug ihres Glaubens für die gerechte Ordnung ihrer sozialen Beziehungen engagieren. Indem sich die Sozialethik mit Bezug auf diese Glaubenspraxis mit der gerechten Ordnung sozialer Beziehungen beschäftigt, erzeugt sie ein Wissen, das diese Glaubenspraxis für die jeweils Handelnden, aber auch für die sie außerhalb und innerhalb der Wissenschaften Beobachtenden und vor allem für die Theologie besser verstehen lässt. Nur darüber vermittelt sie ein zusätzliches Wissen über die Ordnung von sozialen Beziehungen und den darin einbezogenen sozialen Sachverhalten und Tatbeständen, das sie – und das sei zugestanden – mit einem (auch) von anderen Disziplinen und Fächern vermittelten Wissen verknüpft und dadurch dieses Wissen »verdoppelt«.

Damit hängt die Relevanz der theologischen Sozialethik an ihrer Bezugnahme auf christliche Glaubenspraxis. So aber wird ihr zum Problem, dass (a) im Zuge des sozialstrukturellen Wandels christliche Glaubenspraxis – wie bereits angesprochen – nicht mehr über einen milieuförmigen Katholizismus und auch nicht mehr über deren kirchliche Repräsentanz identifiziert werden kann und dass (b) nicht zuletzt deshalb die gesellschaftliche Relevanz dieser besonderen Praxis für die politischen Aushandlungsprozesse und damit für die darin ausgehandelte soziale Ordnung schwindet, zumindest aber nicht valide eingeschätzt werden kann.

Zu (a): Drängt sich der Sozialethik eine bestimmte christliche Glaubenspraxis über deren eigene gesellschaftliche Präsenz nicht mehr auf, dann wird sie den für ihr Formalobjekt konstitutiven Bezug zur christlichen Glaubenspraxis selbst herstellen und dazu eben die christliche Glaubenspraxis, auf die sie sich bezieht, selbst entdecken, dazu aber in einer kontrollierbaren Weise identifizieren müssen. Da sie dabei von einer hohen, vermutlich sogar zunehmenden Pluralität christlicher Glaubenspraxis ausgehen muss, wird sie sich *erstens* darum bemühen, diese Pluralität möglichst breit zu entdecken – und sie wird dennoch *zweitens* berücksichtigen, dass die von ihr referierte Glaubenspraxis immer nur ein Auszug aus einer Vielheit entsprechender Praxen ist und diese Vielheit zumindest für die Sozialethik und die ihr zur Verfügung stehenden Erkenntniswege nicht vollständig erreichbar ist.

Zu (b): Die Relevanz der Sozialethik hängt nun nicht daran, dass die von ihr referierte Glaubenspraxis – in welchem Sinne auch immer – gesellschaftlich relevant ist. Stattdessen muss sie – und dies nicht zuletzt gegenüber den Akteuren der von ihr referierten Glaubenspraxis – zeigen können, dass sie über ihren Gegenstand, also die gerechte Ordnung sozialer Beziehungen als Vollzug christlichen Glaubens, ein Wissen beisteuern kann, über das die Akteure nicht oder zumindest nicht bereits in der begrifflichen Elaboration verfügen. Die Relevanz der theologischen Sozialethik erweist sich mithin in dem fachlich erzeugten Wissen über das zweite Formalobjekt. Dies ist allerdings ohne Wissen über das erste Formalobjekt nicht zu haben, für das die Sozialethik auf ihren Erkenntniswegen keine eigene Relevanz beanspruchen kann. Ob und in welchem Maße die von der Sozialethik referierte Glaubenspraxis für politische Aushandlungsprozesse und für die Entwicklung der darin ausgehandelten sozialen Ordnung relevant ist, das begründet vermutlich das öffentliche, das theologische und das wissenschaftliche Interesse an sozialetischer Forschung. Dies bestimmt aber nicht die Relevanz der Sozialethik – und mindert oder stärkt daher nicht deren Wissenschaftlichkeit.

Um in diesem Sinn die Sozialethik als relevant erweisen zu können, wird dem Fach eine erkennbar eigenständige theologische Produktivität abverlangt. Es muss für die Akteure der von ihr referierten Glaubenspraxis, aber auch für die wissenschaftliche Beobachtung dieser Praxis in den wissenschaftlichen Disziplinen und dabei insbesondere in der Theologie ersichtlich sein, dass sie Theorien über die um eine gerechte soziale Ordnung bemühte Glaubenspraxis bietet – und eben nicht nur Theorien über die gerechte soziale Ordnung. Dazu wird der Sozialethik eine eigene und spezifisch theologische Produktivität abverlangt, die sich nicht zuletzt in einer kompetenten Nutzung der für die Theologie typischen, wenn nicht gar konstitutiven Begriffe und Konzepte zeigen muss. Zwar geht Theologie als Wissenschaft vom Glauben an Gott nicht in der Nutzung der typisch theologischen Begriffe und Konzepte auf; aber den Glauben an Gott wird

eine Theologie ohne diese Begriffe und Konzepte nicht begreifen und erforschen können, sofern sie sich hermeneutisch innerhalb der Innenperspektive dieses Glaubens bewegt. Das Ergebnis mag paradox erscheinen: Zu einer Zeit, in der sich die milieuhafte Formierung christlicher Glaubenspraxis auflöst und deren Repräsentanz über kirchliche Institutionen verloren geht, wird der Sozialethik eine theologische Produktivität abverlangt, wie sie in dem Fach seit ihrem Entstehen als Naturrechtsethik und mit Bezug auf einen milieuförmigen Katholizismus mit starker Kirchenbindung zunächst nicht notwendig gewesen war.

Über die Herstellung relevanten Wissens über ihren Gegenstand ist die Sozialethik auch für die Theologie relevant, dessen Fach sie ist. Indem die Sozialethik ihren Gegenstand kompetent bearbeitet, stellt sie die Theologie insgesamt in die Lage, ihren Gegenstand, den Glauben an dem im Christentum bekannten Gott, hinreichend vollständig zu erfassen. Ohne die Sozialethik bliebe die Glaubenspraxis, die sich als Vollzug christlichen Glaubens für eine gerechte Ordnung ihrer sozialen Beziehungen engagiert, in der Theologie unberücksichtigt, würde zumindest nicht hinreichend umfassend berücksichtigt. Über die Erforschung ihres Gegenstandes trägt die Sozialethik zudem zu einem umfassenden Wirklichkeitswissen der Theologie bei. Ohne die Sozialethik wäre die der Theologie zugängliche Wirklichkeit um die Sachverhalte und Tatbestände ärmer, die sich im Engagement um die gerechte soziale Ordnung einstellen. Selbst wenn über christliche Glaubenspraxis nicht die Welt »bestimmt« wird, also Glaubenspraxis für politische Aushandlungsprozesse und die gesellschaftliche Entwicklung nicht sonderlich relevant sein sollte, ist das mit Bezug auf diese Praxis entstandene Wirklichkeitswissen für die Theologie relevant – eben in dem Sinne, dass es innerhalb der Theologie zusätzlich entsteht und durch kein anderes theologisches Fach, zumindest mit der der Sozialethik möglichen Expertise, bereitgestellt werden kann. Dies gilt auch gegenüber theologischen Fächern, die das von der Sozialethik bearbeitete Materialobjekt und ihr zweites Formalobjekt für sich »entdecken« und entsprechend bearbeiten. In den 1980er-Jahren hatten sich die Vertreter der damals für die Sozialethik noch hegemonialen Katholischen Soziallehre über die neue Politische Theologie und die lateinamerikanische Befreiungstheologie beschwert und ihr Materialobjekt leidenschaftlich gegen deren »Übergriffe« verteidigt. Diese Verteidigung war nicht nur erfolglos, sie war auch überflüssig. Denn – wie gezeigt – bestimmt sich die Relevanz der Sozialethik innerhalb der Theologie dadurch, dass sie ihr zweites Formalobjekt in Verbindung mit dem ersten Formalobjekt bearbeitet und einzig sie die dafür notwendigen Erkenntniswege bereithält, um beide Formalobjekte zugleich zu bearbeiten.

Weil in diesen Sinne das von der Sozialethik beigesteuerte Wirklichkeitswissen nicht substituiert werden kann, ist die Sozialethik für die Theologie notwendig. Dass diese Notwendigkeit auch anerkannt und vollzogen wird, ist allerdings nur dann wahrscheinlich, wenn die Sozialethik ihr besonderes Wirklichkeits-

wissen in der von der Theologie insgesamt verarbeiteten Wirklichkeit unterbringen und es dazu in einer für die anderen theologischen Fächer erkennbaren und nachvollziehbaren Weise vermitteln kann. Dazu wird ihr – wiederum – eine eigene theologische Produktivität und dazu eben auch die Fähigkeit abverlangt, sich in den für die Theologie typischen und konstitutiven Begriffen und Konzepten auszudrücken und auf diesem Wege die von ihr erschlossene Empirie an das von anderen Fächern vertretene Wirklichkeitswissen anzuschließen.

Selbst wenn Glaubenspraxis für die Aushandlung sozialer Ordnung und für die gesellschaftliche Entwicklung nicht sonderlich relevant wäre, ist die auf diese Praxis bezogene Sozialethik informativ für die anderweitig mit sozialen Sachverhalten und Tatbeständen beschäftigten Wissenschaften und dabei auch für die sozialwissenschaftlichen Disziplinen und deren Fächer. Weil sie soziale Sachverhalte und Tatbestände unter einem besonderen Aspekt und deshalb auch in einer besonderen Weise »erforscht«, stellt sie ein für die Sozialwissenschaften nicht, zumindest auf den für die Sozialwissenschaften zulässigen Erkenntniswegen nicht erreichbares Wissen her und bereit. Dieses besondere Wissen lässt sich für die Sozialwissenschaften insbesondere in interdisziplinäre Kooperationen realisieren – und sei es nur dadurch, dass es die beteiligten SozialwissenschaftlerInnen zu eigenen Forschungsanstrengungen anregt. Allerdings fallen entsprechende interdisziplinären Kooperationen unter Beteiligung von SozialethikerInnen nicht »vom Himmel«, sondern müssen aus der Sozialethik heraus selbst betrieben werden. Ein bevorzugtes Ziel entsprechender Anstrengungen sind die sozialwissenschaftlichen Disziplinen und Fächer, mit denen die Sozialethik ihr Materialobjekt teilt. Damit hat die Sozialethik, gemeinsam mit einigen anderen theologischen Fächern, Anteil daran, die Philosophie als die erste Gesprächspartnerin der Theologie abzulösen, zumindest zu relativieren.

Verwendete Literatur

BECKA, Michele: *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie. Ein ethischer Beitrag im Ausgang von bolivianischen Liedtexten*, Frankfurt am Main 2005: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

GABRIEL, Karl, et al.: *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis* (Forum Weltkirche 5), Mainz 1996: Matthias-Grünewald-Verlag.

GABRIEL, Karl: „Soziologische Anmerkungen zur widersprüchlichen Lage des Katholizismus heute“, in: *Historisches Jahrbuch* 136 (2016), 125–140.

GABRIEL, Karl: „Heutige Formen einer Politik aus dem Glauben. Christentumssoziologische Perspektiven“, in: B. Emunds (Hg.): *Christliche Sozialethik - Orientierung welcher Praxis?* (Ethik und Gesellschaft 4), Baden-Baden 2018: Nomos, 43–54.

- Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 43) 2002.
- GIDDENS, Anthony: *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York 1988: Campus-Verlag.
- HÖFFNER, Joseph: „Versuch einer »Ortsbestimmung« der Christlichen Gesellschaftslehre“, in: *Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften* (1960), 9–18.
- KORFF, Wilhelm: „Wege empirischer Argumentation“, in: A. Hertz (Hg.): *Handbuch der christlichen Ethik* (1), Freiburg i. Brsg 1978: Herder, 83–107.
- MEIREIS, Torsten; MÖHRING-HESSE, Matthias: „Sozialpolitik als Thema der Sozialethik in den christlichen Theologien“, in: *Deutsche Rentenversicherung* 2 (2017), 135–162.
- MIETH, Dietmar: „Norm und Erfahrung. Die Relevanz der Erfahrung für die ethische Theorie und sittliche Praxis“, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 37 (1993), 33–45.
- MIETH, Dietmar: „Der experimentelle Ansatz“, in: D. Mieth (Hg.): *Moral und Erfahrung, Bd. 2. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Brsg 1998, 13–75.
- MIETH, Dietmar: „Narrative Ethik“, in: D. Mieth (Hg.): *Moral und Erfahrung, Bd. 2. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Brsg 1998, 187–221.
- MIETH, Dietmar: „Empirische Grundlagen der Ethik“, in: D. Mieth (Hg.): *Moral und Erfahrung, Bd. 1. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. ⁴1999: Herder, 42–71.
- MÖHRING-HESSE, Matthias: „Gut gegen richtig. Eine Debatte über die Grundlagen der Gerechtigkeit“, in: M. Möhring-Hesse (Hg.): *Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs* (Politik und Bildung 39) 2005: Wochenschau-Verlag, 77–93.
- MÖHRING-HESSE, Matthias: „Horch, was kommt von draußen ’rein? Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an Gaudium et spes“, in: M. Vogt (Hg.): *Theologie der Sozialethik* (Quaestiones disputatae 255), Freiburg i. Brsg 2013: Herder, 63–91.
- MÖHRING-HESSE, Matthias: „Die Empirie theologischer Sozialethik“, in: W. Schaupp (Hg.): *Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moraltheologie und Sozialethik* (Studien zur theologischen Ethik 142), Freiburg i. Brsg 2014: Academic Press, 41–64.
- MÖHRING-HESSE, Matthias: „... festgenagelt, entwürdigt und bloßgestellt. Theologische Erkundigungen über Lohnarbeit“, in: M. Khalifaoui (Hg.): *Erwerbsarbeit als Herausforderung für die Weltreligionen*, Münster 2015: Waxmann.
- NEUMANN, Siegfried: *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin auf Grund der Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Münster 1965: Aschendorff.
- NEURATH, Otto: „Protokollsätze“. Wiederabgedruckt in: Michael Stöltzner/ Thomas Uebel (Hg.) (2009): Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung

- von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick, Philipp Frank, Hans Hahn, Karl Menger, Edgar Zilsel und Gustav Bergmann (Philosophische Bibliothek 577), Hamburg: Felix Meiner, S. 399–411, in: *Erkenntnis* 3 (1932/1933), 204–214.
- RAABE, Stephan: „Katholische Soziallehre und Caritaswissenschaften an den Hochschulen des deutschen Sprachgebiets. Lehrstühle, Personen, Daten - von den Anfängen bis zur Gegenwart“. Kontinuität und Wandel in der Christlichen Sozialethik, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 32 (1991), 393–427.
- SCHILLEBEECKX, Edward: *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971: Matthias-Grünwald-Verlag.
- SCHILLEBEECKX, Edward: *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Brsg 1990: Herder.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Francis: *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*, Mainz 1992: Matthias-Grünwald-Verlag.
- SEDMAK, Clemens: *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003: Matthias-Grünwald-Verlag.
- VIRT, Günter: Art. „Moraltheologie. 1. Zur Geschichte der Moraltheologie“, in: H. Rotter/G. Virt (Hg.): *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1990: Tyrolia, 522–531.
- WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen ⁵1972: Mohr Siebeck.

Ulrich Riegel

Religionspädagogik als wissenschaftliche Disziplin

Die Religionspädagogik gehört ihrer Sache nach zu den alteingesessenen theologischen Disziplinen, etablierte sich als eigenständiges Fach aber erst im Lauf des 20. Jahrhunderts.¹ Gleichzeitig ist die Religionspädagogik durch gesellschaftliche Veränderungen in besonderer Weise herausgefordert, denn religiöses Lernen geschieht immer nur unter den Bedingungen der jeweiligen Gegenwart. Beides führt zu einem erhöhten Bedarf wissenschaftlicher Selbstvergewisserung innerhalb der Religionspädagogik. Im Folgenden wird der gegenwärtige Stand dieser Selbstvergewisserung in fünf Schritten nachvollzogen. Zuerst wird der Begriff Religionspädagogik geklärt und mit weiteren Begriffen in seinem Umfeld in Beziehung gesetzt (1). Dann wird das Fach historisch verortet (2) und das gegenwärtig dominierende Selbstverständnis einer Religionspädagogik als Handlungswissenschaft diskutiert (3). Im Rahmen dieser Diskussion wird auch das Verhältnis der Religionspädagogik zu ihren Bezugsdisziplinen geklärt. Es folgt ein Durchgang durch neuere wissenschaftstheoretische Ansätze, welche das handlungswissenschaftliche Selbstverständnis weiterentwickeln (4). Der Beitrag schließt mit einer Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes der Religionspädagogik (5).

1. Terminologische Klärung

Weder erweist sich *Religionspädagogik* als in sich konsistent verwendeter Begriff, noch findet man das, was Sache der Religionspädagogik ist, ausschließlich unter diesem Label.² Der manchmal die Religionspädagogik mit meinnende Begriff der *Praktischen Theologie* wird hier verstanden als theologische Fächergruppe, deren gemeinsames Merkmal es ist, von einem theologisch bzw. religiös motivierten Handeln aus Theorien über und Vorschläge für dieses Handeln zu entwickeln.³

¹ Vgl. CLAUSS SAJAK: „Einführung in die Religionspädagogik“, in: C. Sajak (Hg.): *Praktische Theologie*, Paderborn 2012: Schöningh, 65–119, hier: 67–69.

² Vgl. JOHANNES HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik*, Paderborn 2017: Schöningh, 71–91.

³ Vgl. NORBERT METTE: Art. „Praktische Theologie“, in: N. Mette/F. Richers (Hg.): *Lexikon der Religionspädagogik II. L–Z*, Neukirchen-Vluyn 2001: Neukirchener, 1547–1553, hier: 1547.

Dieser Fächergruppe gehören neben der Religionspädagogik z. B. auch die *Pastoral-* oder die *Missionstheologie* an.

Von den anderen Fächern der Praktischen Theologie unterscheidet sich die Religionspädagogik durch ihren inhaltlichen Fokus auf religiöse Bildung und Erziehung.⁴ Dieser Bereich wird traditionell auch als *Katechetik* bezeichnet, wobei in dieser Verwendung oft eine enge Rückbindung religiöser Bildungsprozesse an kirchliche Normsetzungen mitschwingt. Im katholischen Bereich ist es in der Folge des Synodenpapiers „Der Religionsunterricht an der Schule“ (1974) üblich geworden, mit Katechese christliche Bildungsprozesse im Rahmen von Gemeindegarbeit zu bezeichnen, die mit einem zumindest impliziten Einverständnis derer rechnen können, welche sich bilden. Katechese stellt in diesem Verständnis eine Unterabteilung der Religionspädagogik dar. Allerdings hat sich für die Pädagogik dieses Lernorts mittlerweile auch der Begriff der *Gemeindepädagogik* etabliert.⁵ Eine weitere Unterabteilung wäre dann die *Religionsdidaktik* bzw. *Didaktik des Religionsunterrichts*, die religiöses Lehren und Lernen unter schulischen Bedingungen untersucht und bedenkt.⁶ Demnach wäre die *Religionspädagogik* die theologische Reflexionsinstanz für alle religiösen Erziehungs- und Bildungsprozesse an den unterschiedlichen Lernorten in der Gemeinde, in der Schule und in der Öffentlichkeit. Lernortspezifische Unterabteilungen dieser Reflexionsinstanz stellen dann die Katechetik bzw. Gemeindepädagogik und die Religionsdidaktik dar.

Diese Einteilung respektiert die jeweilige Eigenlogik der unterschiedlichen religiösen Lernorte, ohne das Allgemeine religiöser Bildung zu vernachlässigen. Außerdem trägt sie der erziehungswissenschaftlichen Praxis Rechnung, unter Pädagogik die Theorie und Praxis von Bildung und Erziehung zu begreifen, während die Didaktik die Theorie und Praxis des Lehrens und Lernens (in der Regel in der Schule) darstellt.⁷ Problematisch wird es dort, wo religionspädagogisch relevante Bildungsprozesse nicht nach dem Lernort kategorisiert werden (z. B. Erwachsenenkatechese⁸). Insofern es hier jedoch um eine wissenschaftstheoretische Reflexion religionspädagogischer Rationalität und nicht um eine kasuistische

⁴ Vgl. MIRJAM SCHAMBECK: „Zum Verständnis und Geschäft der Religionspädagogik. Wissenschaftstheoretische Anmerkungen“, in: *Religionspädagogische Beiträge* 70 (2013), 91–103, hier: 97–101.

⁵ Vgl. JOACHIM KUNSTMANN: *Religionspädagogik. Eine Einführung*, Tübingen 2004: Francke, 21–23.

⁶ Vgl. RAINER LACHMANN; MARTIN ROTHGANGEL: „Verständnis und Aufgaben religionsunterrichtlicher Fachdidaktik“, in: R. Lachmann/M. Rothgangel/G. Adam (Hg.): *Religionspädagogisches Kompendium*, Göttingen 2012: Vandenhoeck & Ruprecht, 35–52.

⁷ Vgl. JÜRGEN RAITHEL; BERND DOLLINGER; GEORG HÖRMANN: *Einführung Pädagogik*, Berlin 2009: Springer, 10–20, 74–88.

⁸ Vgl. KLAUS BECKER: „Konzeptionen der Erwachsenenkatechese“, in: A. Kaupp/S. Leimgruber/M. Scheidler (Hg.): *Handbuch der Katechese*. Freiburg i. Brsg 2011: Herder, 432–445.

Einteilung derselben geht, scheint mir die vorgelegte terminologische Klärung hinreichend für die weitere Argumentation.

2. Historische Verortung

In historischer Perspektive speist sich die Religionspädagogik nach Bernd Schröder aus drei Zusammenhängen, nämlich der universitären Pfarrerbildung, der Ausbildung von Volksschullehrerinnen und -lehrern und der Praxisreflexion von Religionslehrpersonen.⁹

Seit dem 18. Jahrhundert entwickelt sich die Pastoraltheologie zu einem festen Bestandteil der Ausbildung von Pfarrern.¹⁰ Zu ihren vielfältigen Themen gehört auch die Katechetik, welche die angehenden Pfarrer auf ihre Unterrichtsaufgaben in Gemeinde und Schule vorbereiten will. Erste katechetische Vorlesungen werden angeboten, entsprechende Lehrbücher verfasst und Zeitschriften für katechetische Fragen aufgelegt. Im Lauf des 19. Jahrhunderts entwickeln sich aus diesen Angeboten erste Seminare bzw. Professuren für Katechetik, welche neben zukünftigen Pfarrern (und Pfarrerinnen auf evangelischer Seite) auch angehende Religionslehrpersonen für die Oberschule bzw. das Gymnasium auf ihren Dienst in der Schule vorbereiten. Ein klares inhaltliches Spektrum dieser Angebote ist ebenso wenig auszumachen wie ein klares wissenschaftliches Profil. Neben auf kirchliche Praxis enggeführten Anwendungsempfehlungen finden sich Angebote, die dem jeweiligen Stand der theologischen und pädagogischen Diskussion entsprechen.

Neben der universitären Bildung von Pfarrern setzt die Ausbildung von Lehrpersonen für die Volksschulen wichtige Impulse für die akademische Disziplin der Religionspädagogik. Ursprünglich als Lehrberuf angelegt, beginnt in der Weimarer Republik eine Akademisierung dieses Bildungsgangs. In der Folge entstehen Professuren für Religionsunterricht, wobei sich die institutionelle Verortung und die Namensgebung dieser Professuren regional stark unterscheiden. Gemeinsam ist diesen Initiativen, die Ausbildung gemäß dem Lehrlingsmodell in ein Bildungsmodell zu überführen, welches theoriegeleitet auf Praxis vorbereitet. Spätestens mit den Bildungsreformen in den 1970er-Jahren wurden diese Professuren in die Universität integriert, wo vorhanden als Lehrstuhl einer theolo-

⁹ Vgl. BERND SCHRÖDER: „Institutionalisierungsgeschichten von Katechetik und Religionspädagogik. Eine Bilanz“, in: B. Schröder (Hg.): *Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik*, Tübingen 2009: Mohr Siebeck, 467–496, hier: 473–477.

¹⁰ Im römisch-katholischen Bereich gehen die Wurzeln der Religionspädagogik bis in die nachtridentinischen Reformen der Priesterbildung zurück. (Vgl. EUGEN PAUL: *Geschichte der christlichen Erziehung 2: Barock und Aufklärung*, Freiburg i. Brsg 1995: Herder, 105, 120, 123.)

gischen Fakultät, ansonsten als Teil eines theologischen Instituts zum Zweck der Lehrerbildung. Ab diesem Zeitpunkt finden sich an praktisch allen universitären Einrichtungen für Katholische Theologie Lehrstühle oder Professuren mit der Denomination Religionspädagogik.

Schließlich speist sich die Religionspädagogik auch aus der Praxisreflexion derer, die selbst Religion unterrichten. Diese Reflexion findet in der Regel nicht an der Universität statt, sondern in Verbänden, die ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert als Standesvertretungen gegründet werden. Ein wesentlicher Teil ihres Vereinszwecks ist es, über das Gelingen religiöser Bildung – vor allem an der Schule – nachzudenken. Einschlägige Stellungnahmen, Kongresse und Zeitschriften sind die typischen Organe dieser Vereine. Exemplarisch sei auf den Deutschen Katecheten Verein hingewiesen, der, 1887 als Münchener Katecheten Verein gegründet, bis heute wesentliche Fragen religiöser Bildung und Erziehung diskutiert (<http://www.katecheten-verein.de>). Im Namen dieses Vereins zeigt sich exemplarisch, dass das vorherrschende Schlagwort, unter dem Fragen religiöser Bildung diskutiert wurden, die Katechese ist. Über die Gründe soll hier nicht spekuliert werden. Als gesichert kann festgehalten werden, dass in diesen Vereinen religionspädagogisch relevante Fragen von einer dezidiert praktischen Perspektive aus bedacht wurden.

Diese Zusammenhänge prägen die Religionspädagogik bis heute. So stellen Theoriebildung und Praxisreflexion auch heute noch die beiden Spielarten religionspädagogischer Reflexion dar, die je nach individuellem Zugang zum Forschungsfeld in einem mehr oder weniger komplementären Verhältnis zueinander stehen.¹¹ Ebenso erstreckt sich ihr Forschungsgegenstand auf religiöse Bildungsprozesse an den unterschiedlichen Lernorten in der Gemeinde, in der Schule und in der Öffentlichkeit, wobei sich das Gros tatsächlicher religionspädagogischer Reflexion auf religiöses Lehren und Lernen in schulischen Zusammenhängen bezieht.¹² Schließlich repräsentiert die Religionspädagogik eine im Wesentlichen an Universitäten und Pädagogischen Hochschulen verankerte theologische Disziplin¹³, die stark auf Orte religiöser Bildung hingebunden und wesentlich durch Prozesse und Herausforderungen an diesen Orten geprägt ist.

¹¹ Vgl. RUDOLF ENGLERT: „Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik“, in: H.-G. Ziebertz/W. Simon (Hg.): *Bilanz der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1995: Patmos, 147–174, hier: 147–151.

¹² Vgl. BERND SCHRÖDER: *Religionspädagogik*, Tübingen 2012: Mohr Siebeck.

¹³ Das evangelische „Comenius-Institut. Evangelische Arbeitsstätte für Erziehungswissenschaft e. V.“ (<https://www.comenius.de>) steht exemplarisch dafür, dass religionspädagogische Reflexion mit hohem akademischem Anspruch auch außerhalb von Universitäten und Pädagogischen Hochschulen stattfindet. Allerdings stellt dieses Institut mittlerweile einen Solitär in der akademischen Landschaft dar, denn die an Diözesen oder Landeskirchen angebotenen katechetischen bzw. religionspädagogischen Institute fühlen sich – zumindest gegenwärtig – eher der Praxisreflexion verpflichtet.

Über diese Eckpunkte hinaus kann keine kontinuierliche Entwicklung der Disziplin rekonstruiert werden. „Stattdessen begegnen immer wieder weitreichende Revisionen, Korrekturen und Reformbemühungen, bis hin zum ausdrücklichen Widerruf früherer Wissenschaftsprogramme.“¹⁴ Die jüngste Revision fand in den 1960er- und 1970er- Jahren statt, in denen sich die Religionspädagogik bemühte, Anschluss an ein zeitgenössisches Wissenschaftsverständnis zu gewinnen.¹⁵ In diesem Diskurs suchte sich die Religionspädagogik als eigenständige theologische Disziplin zu emanzipieren, Anschluss an die Nachbardisziplinen, die Erziehungswissenschaft und die Sozialwissenschaften, zu gewinnen und eine eigenständige Forschungsprogrammatisierung zu entwickeln. In der Folge weitete sich auch der Gegenstandsbereich der Religionspädagogik, die sich nun nicht mehr nur als Didaktik des Religionsunterrichts verstand. Gemäß Johannes Heger kennzeichnen fünf Entwicklungsdynamiken diese Revision, welche Eckpunkte für ein zeitgemäßes Konzept religionspädagogischer Wissenschaftlichkeit definieren:¹⁶

- Hinwendung zu einem dialogisch-interaktionalen Offenbarungsverständnis
- Hinwendung zur Lebenswelt und zu gelebter Religiosität als Ort religionspädagogischer Erkenntnis
- Betonung des Individuums als Subjekt religiöser Bildung
- Korrelation zwischen tradiertem Glauben und gelebtem Alltag als Grundfigur religionspädagogischen Denkens und Arbeitens
- Hinwendung zu einer ökumenischen Offenheit

Insofern diese Revision bis heute gültig ist, stellt sie den konzeptuellen Rahmen der folgenden Überlegungen zur Wissenschaftlichkeit der Religionspädagogik dar.

3. Religionspädagogik als Handlungswissenschaft und ihre Bezugspunkte

Die Ausbildung einer wissenschaftlichen Religionspädagogik ist eng verknüpft mit der Ausarbeitung eines Selbstverständnisses als Handlungswissenschaft. Dieses Selbstverständnis wird im Folgenden näher beschrieben. Insofern dieses Selbstverständnis notwendig die Frage aufwirft, wie sich die Religionspädagogik

¹⁴ FRIEDRICH SCHWEITZER; HENRIK SIMOJOKI; SARA MOSCHNER; MARKUS MÜLLER: *Religionspädagogik als Wissenschaft. Transformationen der Disziplin im Spiegel ihrer Zeitschriften*, Freiburg i. Brsg 2010: Herder, 317.

¹⁵ Vgl. ebd., 317–327.

¹⁶ HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?*, 491–564.

im interdisziplinären Konzert der Theologie und der Erziehungs- und Sozialwissenschaften einordnet, werden anschließend diese Bezugspunkte diskutiert.

3.1 Religionspädagogik als Handlungswissenschaft

Die Religionspädagogik teilt mit allen Fächern der Praktischen Theologie, dass sie als Wissenschaft Theorien über eine Praxis formuliert.¹⁷ Im Fall der Religionspädagogik ist dieser Gegenstand im Allgemeinen die Praxis religiös relevanter Bildung. Ziel religionspädagogischer Forschung und Theoriebildung ist es, religiöse Bildungsprozesse zu verstehen und weiterzuentwickeln. Im Rückgriff auf Schleiermacher könnte man salopp formulieren, dass Religionspädagogik als Teil der Praktischen Theologie eine „Theorie aus der Praxis für die Praxis“ ist.¹⁸ Charakteristisch für dieses Verständnis stehen die methodischen Dreischritte „sehen – urteilen – handeln“¹⁹ oder „Situationsanalyse – normative Orientierung – prospektiver Entwurf“²⁰, welche als Prozessmomente religionspädagogischer Reflexion begriffen werden können. Das Verständnis von Religionspädagogik als Handlungswissenschaft hat mehrere Konsequenzen für die Wissenschaftlichkeit des Faches.²¹

Erstens setzt Religionspädagogik als Wissenschaft bei religiös relevanter Bildungspraxis an.²² Eine solche Bildungspraxis ist ihr Erkenntnisgegenstand, den sie mit entsprechenden Methoden untersucht, um diese Praxis besser zu verstehen. Religionspädagogik als Handlungswissenschaft ist damit notwendigerweise immer auch induktiv und erhebt ihre Erkenntnisse aus der Analyse ebendieser

¹⁷ Vgl. REINHARD FEITER: „Einführung in die Pastoraltheologie“, in: C. Sajak (Hg.): *Praktische Theologie*, Paderborn 2012: Schöningh, 15–63, hier: 32–35.

¹⁸ Ebd., 32.

¹⁹ SCHRÖDER: *Religionspädagogik*, 273.

²⁰ WOLFGANG BARTHOLOMÄUS: *Einführung in die Religionspädagogik*, Darmstadt 1983: WBG, 116–119.

²¹ Vgl. HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?*, 186–192. In historischer Perspektive steht der Begriff *Handlungswissenschaft* für eine der grundlegenden Revisionen, welche oben angedeutet und die wiederum selbst in nachfolgenden Revisionen kritisiert und korrigiert bzw. weitergeführt wurden. Deshalb findet sich in entsprechenden Darstellungen ein handlungswissenschaftliches Verständnis der Religionspädagogik als ein Verständnis derselben neben anderen (z. B. ebd. oder FRIEDRICH SCHWEITZER: *Religionspädagogik*, Gütersloh 2006: Gütersloher.). Wenn hier in systematischer Absicht von Handlungswissenschaft gesprochen wird, dann wegen der Annahme, dass das unter dem Begriff der Handlungswissenschaft entwickelte Selbstverständnis der Religionspädagogik auch heute noch grundlegenden Charakter hat, welches durch folgende Entwürfe weiterentwickelt wurde, ohne in seinen Grundannahmen abgelöst worden zu sein. Es geht auch heutiger Religionspädagogik im Wesentlichen um die Theoriebildung aus Praxis heraus, um Praxis besser zu verstehen und weiterzuentwickeln.

²² ENGLERT: „Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik“, 149–151.

Praxis. In charakteristischer Weise lassen die beiden oben beschriebenen methodischen Dreischritte mit „sehen“ bzw. „Situationsanalyse“ den Reflexionsprozess in der Praxis beginnen. Dieser Ansatz hat nicht nur funktionalen Charakter, um die Kontextbedingungen religiöser Tradierung zu erkunden. Er ist vielmehr konstitutiv für die Wissenschaftlichkeit der Religionspädagogik. Eine Religionspädagogik als Anwendungswissenschaft, die theologisch abgesicherte Erkenntnisse so aufbereitet, dass sie besser vermittelt werden können, ist mit diesem Verständnis nicht vereinbar.

Zweitens bedarf es einer kritischen Reflexion des eigenen Vorverständnisses von religiös relevanter Bildungspraxis. Praxis liegt nicht einfach vor, sondern wird unter bestimmten erkenntnistheoretischen Prämissen betrachtet. Innerhalb der Praktischen Theologie gilt als einflussreichster konzeptueller Bezugspunkt Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns. In der Folge wird religiös relevante Bildungspraxis als intersubjektiver Kommunikationszusammenhang aufgefasst, der unter situativ spezifischen institutionellen, sozialen und kulturellen Bedingungen erfolgt.²³ Das Erkenntnisobjekt der Religionspädagogik ist somit sozial konstituiert.

Drittens kommt eine Religionspädagogik, die sich konstitutiv auf sozial konstituiertes Handeln bezieht, nie zu einem Ende ihrer Theoriebildung. Religionspädagogik als Handlungswissenschaft ist ein offenes System, das aufgrund ihres Erkenntnisobjekts nie zu für immer gültigen Aussagen kommen kann. Das bedeutet nicht, dass religionspädagogische Erkenntnisse nicht verallgemeinerbar sind. Solche Verallgemeinerungen sind jedoch an Kontextbedingungen gebunden, die es stets zu berücksichtigen gilt.

Viertens stellt die religiös relevante Bildungspraxis nicht nur den Erkenntnisgegenstand von Religionspädagogik dar, sondern auch ihr Ziel. Religionspädagogische Theoriebildung ist kein Selbstzweck, sondern dient dem Ziel, Bildungspraxis weiterzuentwickeln. Wie Praktische Theologie im Allgemeinen will auch Religionspädagogik eine vorfindliche Praxis verstehen, um daraus Perspektiven für deren Verbesserung zu formulieren.²⁴ Religionspädagogische Theoriebildung muss sich in religiös relevantem Bildungshandeln bewähren. In diesem Sinn münden die oben skizzierten methodischen Dreischritte im „Handeln“ bzw. in einem „prospektiven Entwurf“. Ohne eine solche Praxisrelevanz bliebe religionspädagogische Wissenschaftlichkeit eine Kunst um ihrer selbst willen.

Fünftens ist Religionspädagogik als Handlungswissenschaft auf normative Horizonte bezogen, denn Vorschläge für eine bessere Praxis ergeben sich nicht

²³ Vgl. NORBERT METTE: „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft“, in: *Diakonia* 10 (1979), 190–203; SCHRÖDER: *Religionspädagogik*, 172.

²⁴ Vgl. ENGLERT: „Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik“, 150; SCHRÖDER: *Religionspädagogik*, 172.

aus der Analyse der Praxis selbst, sondern erst in deren kritischer Evaluation.²⁵ In diesem Sinn bedürfen die oben skizzierten Dreischritte des Prozessmerkmals des „Urteilens“ bzw. der „normativen Orientierung“. Das gegenwärtig stärkste normative Regulativ des religionspädagogischen Diskurses ist das Konzept der Bildung²⁶, welches es erlaubt, Menschen als Subjekte ihrer (religiösen) Bildung zu begreifen. Im Kontext religiöser Bildung stellen auch die religiösen Traditionen inklusive ihrer Institutionen einen normativen Horizont dar.²⁷ So wenig Religionspädagogik als Wissenschaft mit Kirche identifiziert werden kann, so sehr bleibt sie auf eine kirchliche Wirklichkeit und die Wirklichkeit, welche durch andere religiös relevante Institutionen geprägt wird, verwiesen. Aus diesen Horizonten – u. U. auch durch kritische Auseinandersetzung – schöpft sie die Maßstäbe und Normen, anhand derer sie vorfindliche Praxis bemisst und Empfehlungen für eine verbesserte Praxis formuliert.

Sechstens bedarf es entsprechender Methoden, wenn Religionspädagogik Praxis als sozial konstituiertes Bildungshandeln untersuchen will. In der Anfangsphase des handlungstheoretischen Verständnisses folgte aus dieser Einsicht der Ruf nach dem Einsatz empirischer Methoden.²⁸ Es liegt auf der Hand, dass sozial konstituierte Praxis mit solchen Methoden untersucht werden kann. Allerdings wäre es zu kurz gegriffen, Empirie als allein angemessenen methodischen Zugang zum religionspädagogischen Erkenntnisobjekt aufzufassen. Mittlerweile ist es religionspädagogischer Konsens, dass es der Komplementarität unterschiedlicher Methoden bedarf²⁹, auch wenn an manchen Stellen ein Übergewicht empirischer Zugänge beklagt wird.³⁰ Bernd Schröder nennt fünf Dimensionen religionspädagogischer Reflexion, die jeweils ein eigenes, nicht notwendig überschneidungsfreies methodisches Profil aufweisen:³¹ historisch, empirisch, systematisch, vergleichend und didaktisch. Auch wenn sich einzelne Projekte notwendigerweise auf eine Dimension oder zwei Dimensionen beschränken müssen, deckt die Religionspädagogik als Handlungswissenschaft ihr Forschungsfeld nur im Zusammenspiel der fünf Dimensionen ab.

²⁵ Vgl. GODWIN LÄMMERMANN: „Konstruktiv-kritische Religionsdidaktik“, in: B. Grümme/H. Lenhard/M. Pirner (Hg.): *Religionsunterricht neu denken*, Stuttgart 2012: Kohlhammer, 29–42.

²⁶ Vgl. GEORG HILGER; HANS-GEORG ZIEBERTZ: „Allgemeindidaktische Ansätze einer zeitgerechten Religionsdidaktik“, in: G. Hilger/H.-G. Ziebertz/S. Leimgruber (Hg.): *Religionsdidaktik*, München 2012: Kösel, 106–119, hier: 106–110; vgl. SCHRÖDER: *Religionspädagogik*, 213–232; SCHWEITZER: *Religionspädagogik*, 116–125.

²⁷ Vgl. SCHRÖDER: *Religionspädagogik*, 249–264.

²⁸ KLAUS WEGENAST: „Die empirische Wendung in der Religionspädagogik“, in: *Der Evangelische Erzieher* 20 (1968), 111–124.

²⁹ Vgl. SCHWEITZER: *Religionspädagogik*, 279–286; HANS-GEORG ZIEBERTZ: *Religionspädagogik als empirische Wissenschaft*, Weinheim 1994: Deutscher Studien Verlag, 39–42.

³⁰ Vgl. SAJAK: „Einführung in die Religionspädagogik“, 72.

³¹ Vgl. SCHRÖDER: *Religionspädagogik*, 274.

Siebtens ereignet sich Religionspädagogik als Handlungswissenschaft in Beziehung zu verschiedenen Referenzdisziplinen.³² Selbst wenn sich Religionspädagogik im traditionell-anwendungswissenschaftlichen Sinn um die Tradierung theologisch geklärter Sachverhalte bemüht, ist sie auf Zugänge und Methoden anderer Wissenschaften angewiesen, um die Kontexte dieser Tradierung zu erkunden. Umso mehr ist eine Religionspädagogik als Handlungswissenschaft, die Praxis als ihren genuinen Ort von Erkenntnis begreift, auf solche Disziplinen bezogen. Grob zugespitzt, stellen die theologischen Disziplinen auf der einen Seite und die Erziehungs- und Sozialwissenschaften auf der anderen Seite die disziplinären Horizonte der Religionspädagogik dar. Insofern ihr Verhältnis zu diesen Bezugspunkten jedoch nicht trivial ist, gilt es, diese im Folgenden näher zu bestimmen.

3.2 Religionspädagogik und Theologie

Es dürfte mittlerweile Konsens sein, dass sich die Religionspädagogik als Teil der Praktischen Theologie begreift.³³ Als Handlungswissenschaft definiert sie ein „regionales Segment“³⁴ dieser Gruppe theologischer Disziplinen, welches sich durch seinen Forschungsgegenstand – nämlich religiös relevante Bildungsprozesse – von diesen Disziplinen unterscheidet. Diese Verortung der Religionspädagogik ist in doppelter Hinsicht nicht trivial. Zum einen definiert sie die Religionspädagogik als theologische Disziplin. Religionspädagogische Reflexion erfolgt somit immer auf der Grundlage und im Horizont einer Weltanschauung, die in einem Bekenntnis zu einer meta-physischen Wirklichkeit wurzelt.³⁵ Hierin unterscheidet sich der deutschsprachige Diskurs z. B. fundamental vom angelsächsischen, welcher die Religionspädagogik vielfach als pädagogische Teildisziplin auf religionswissenschaftlicher Grundlage begreift.³⁶ Zum anderen wird mit dieser Verortung eine Familienähnlichkeit im wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis

³² Vgl. REINHOLD BOSCHKI: *Einführung in die Religionspädagogik*, Darmstadt 2008: WBG, 50–85.

³³ Vgl. ENGLERT: „Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik“, 154f.; CARSTEN GENNERICH; ULRICH RIEGEL: „Wissenschaftstheorie“, in: M. Zimmermann/H. Lindner (Hg.): *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon* 2015; HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?*; vgl. STEPHAN LEIMGRUBER; HANS-GEORG ZIEBERTZ: „Religionsdidaktik als Wissenschaft“, in: S. Leimgruber/H.-G. Ziebertz/G. Hilger (Hg.): *Religionsdidaktik*, München 2012: Kösel, 29–40, hier: 34f.; SAJAK: „Einführung in die Religionspädagogik“; vgl. SCHAMBECK: „Zum Verständnis und Geschäft der Religionspädagogik“; SCHWEITZER: *Religionspädagogik*, 271–276.

³⁴ ENGLERT: „Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik“, 154.

³⁵ Vgl. SCHRÖDER: *Religionspädagogik*, 268f.

³⁶ Z. B. ROBERT JACKSON: *Religious Education. An Interpretive Approach*, London 1997: Hodder and Stoughton.

der praktisch-theologischen Disziplinen behauptet, welche so nicht notwendig gegeben ist. In seiner Bilanz von 1995 hält Rudolf Englert fest, dass die interdisziplinäre Verständigung zwischen den einzelnen Fächern der Praktischen Theologie kaum stattfindet.³⁷ Das scheint bis heute gültig zu sein. Zumindest verorten sich im aktuellen Studienbuch *Praktische Theologie* nur die Pastoraltheologie und – eher implizit – die Religionspädagogik im handlungswissenschaftlichen Paradigma, während das Kirchenrecht, die Liturgiewissenschaft und die Missionswissenschaft weder explizite noch implizite Bezüge zu diesem Selbstverständnis erkennen lassen.³⁸ Vor diesem Hintergrund wird es spannend sein, wie sich die entsprechenden Beiträge aus den anderen praktisch-theologischen Disziplinen dieses Bandes selbst verorten.

Unter den anderen theologischen Disziplinen erfährt vor allem das Verhältnis zur Systematischen Theologie eine gesteigerte Aufmerksamkeit.³⁹ Vermutlich schlägt sich hier ein Reflex aus der anwendungswissenschaftlichen Vergangenheit der Religionspädagogik nieder, die in dieser Zeit vornehmlich systematisch-theologische Gewissheiten so aufbereitete, dass sie auch gläubige Laien verstehen konnten. Es steht aber außer Zweifel, dass auch die Historische und die Biblische Theologie für religionspädagogische Theoriebildung von Bedeutung sind. Letzteres wird insbesondere in den religionspädagogischen Teildiskursen der Kirchengeschichts- und der Bibeldidaktik deutlich. Sie verweisen darauf, dass vor allem Prozesse religiöser Erziehung auf solide theologische Kenntnisse angewiesen sind, um eine sachgemäße Auseinandersetzung mit Religion und Glaube zu ermöglichen. Gleichzeitig drückt sich in diesen Didaktiken ein vornehmlich rezeptives Verhältnis gegenüber den anderen theologischen Fachbereichen aus, in dem die anderen theologischen Disziplinen elementare Orientierungspunkte religionsdidaktischer Reflexion darstellen.⁴⁰ Nur in wenigen einschlägigen Studien wird das Verhältnis zum relevanten theologischen Fachbereich explizit diskutiert, wobei hier wiederum vor allem die Bedeutung dieses Fachbereichs für die entsprechende Didaktik die Diskussion trägt, während die Bedeutung der Didaktik für den Fachbereich eher knapp ausfällt.⁴¹

Martin Rothgangel und Edgar Thaidigsmann bestimmen den spezifischen Beitrag der Religionspädagogik zum theologischen Geschäft in ihrer Expertise

³⁷ ENGLERT: „Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik“, 155.

³⁸ Vgl. CLAUSS SAJAK (Hg.): *Praktische Theologie*, Paderborn 2012: Schöningh.

³⁹ Vgl. GEORG PLASGER; SABINE PEMSEL-MAIER: Art. „Theologie“, in: M. Zimmermann/H. Lindner (Hg.): *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon* 2015; MARTIN ROTHGANGEL; EDGAR THAIDIGSMANN (Hg.): *Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs*, Stuttgart 2005: Kohlhammer.

⁴⁰ Vgl. PLASGER; PEMSEL-MAIER: Art. „Theologie“.

⁴¹ Z. B. KONSTANTIN LINDNER: *In Kirchengeschichte verstrickt. Zur Bedeutung biographischer Zugänge für die Thematisierung kirchengeschichtlicher Inhalte im Religionsunterricht*, Göttingen 2007: Vandenhoeck & Ruprecht, 307–311.

bzgl. der individuellen und kollektiven Bildungsprozesse, in denen der Mensch sich, Gott und die Welt zu verstehen sucht.⁴² Gerade die Religionspädagogik sei in der Lage, die jeweils spezifischen Bedingungen, unter denen sich Menschen mit dem Wort und Zuspruch Gottes auseinandersetzen, ins theologische Gespräch einzubringen. Damit verweist der spezifisch religionspädagogische Beitrag zur Theologie jedoch in deren Mitte. „Die im Evangelium angesprochenen und in ihrem Verstehen und Handeln herausgeforderten Menschen in den Blick zu nehmen, kann nicht Sache einer nachgeordneten Anwendung sein. Vielmehr gehört diese Aufgabe in den Vollzug von Theologie hinein und bedarf sachlicher und methodischer Verantwortung.“⁴³ Denkt man diesen Ansatz konsequent zu Ende, avanciert die Religionspädagogik zur theologischen Leitdisziplin, denn wenn theologische Reflexion stets den Menschen im Blick haben muss, bedürfen die verschiedenen theologischen Disziplinen sachkundigen Wissens über die entsprechenden Bildungsprozesse.

Dass einem solchen „Dominanzmodell“⁴⁴ von anderen theologischen Disziplinen widersprochen wird⁴⁵, liegt auf der Hand. Allerdings wird auch innerhalb der religionspädagogischen Community mehrheitlich ein „Konvergenzmodell“⁴⁶ bzw. „Dialogmodell“⁴⁷ bzw. Modell „interdisziplinärer Kooperation“⁴⁸ bevorzugt.⁴⁹ Demnach bringt die Religionspädagogik exakt die von Rothgangel und Thaidigsmann formulierte Expertise in den theologischen Diskurs ein und situiert ihn damit.⁵⁰ Sie bindet Theologie an ihre biographischen, sozio-kulturellen und (entwicklungs-)psychologischen Kontexte zurück und wirkt durch diese Kontextualisierung selbst theologieproduktiv. Religionspädagogik hilft den ande-

⁴² Vgl. ROTHGANGEL; THAIDIGSMANN (Hg.): *Religionspädagogik als Mitte der Theologie?*, 9f

⁴³ Ebd., 10.

⁴⁴ GODWIN LÄMMERMANN: *Grundriss der Religionsdidaktik*, Stuttgart 1998: Kohlhammer, 84–86.

⁴⁵ Z. B. STEFAN ALKIER: „Es geht ums Ganze! Wider die geschichtswissenschaftliche Verkürzung der Bibelwissenschaften oder Aufruf zur intensiveren Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen“, in: M. Rothgangel/E. Thaidigsmann (Hg.): *Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs*, Stuttgart 2005: Kohlhammer, 165–170.

⁴⁶ LÄMMERMANN: *Grundriss der Religionsdidaktik*, 86f.

⁴⁷ HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?*, 537.

⁴⁸ FRIEDRICH SCHWEITZER: „Wider die Suche nach der theologischen Leitdisziplin. Theologie als Prozess interdisziplinärer Kooperation“, in: M. Rothgangel/E. Thaidigsmann (Hg.): *Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs*, Stuttgart 2005: Kohlhammer, 68–82.

⁴⁹ Z. B. HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?*, 541–545; SCHAMBECK: „Zum Verständnis und Geschäft der Religionspädagogik“; SCHRÖDER: „Institutionalisierungsgeschichten von Katechetik und Religionspädagogik“, 267f.

⁵⁰ Vgl. JOACHIM KUNSTMANN: „Theologie des religiösen Lernens. Die religiöse Bildung des Menschen als zentrale Aufgabe der Theologie“, in: M. Rothgangel/E. Thaidigsmann (Hg.): *Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs*, Stuttgart 2005: Kohlhammer, 39–53.

ren theologischen Disziplinen, „zu sehen und zu verstehen, dass sich im Rahmen der Aneignung von Glaubensüberzeugungen auch diese selbst verändern, dass Glaube stets ein dynamischer Prozess ist sowie dass deswegen gerade in religiösen Lern- und Bildungsprozessen theologisiert und damit eine lebendige Theologie im Werden produziert wird, was auch für die Theologie selbst nicht ohne Folgen bleibt.“⁵¹

3.3 Religionspädagogik und Erziehungs- und Sozialwissenschaften

Neben der Theologie stellen die Erziehungswissenschaft und die Sozialwissenschaften zentrale Bezugspunkte religionspädagogischer Reflexion dar. Insbesondere das Verhältnis zur Erziehungswissenschaft ist so eng, dass vielfach von einer „Verbundwissenschaft“⁵² gesprochen wird. Aber auch die Psychologie und die Soziologie stellen elementare Kenntnisse und Konzepte fürs religionspädagogische Geschäft zur Verfügung.⁵³ Die entscheidende Frage ist, in welchem Verhältnis die Religionspädagogik zu diesen Bezugswissenschaften steht.

Johannes van der Ven unterscheidet zwischen vier idealtypischen Konstellationen.⁵⁴ Als monodisziplinär bezeichnet er eine Wissenschaft, die ausschließlich aus eigenen Quellen heraus forscht und den Kontakt mit anderen Wissenschaften verweigert. In der multidisziplinären Konstellation rezipiert eine Wissenschaft Erkenntnisse aus anderen Wissenschaften, um sie für den eigenen Erkenntnisgewinn fruchtbar zu machen. Interdisziplinarität liegt dann vor, wenn unterschiedliche Wissenschaften mit ihren jeweils spezifischen Theorien und Methoden gemeinsam und im gegenseitigen Austausch an einer Forschungsfrage arbeiten. Die intradisziplinäre Konstellation schließlich ist dadurch gekennzeichnet, dass eine Wissenschaft Theorien und Methoden aus anderen Wissenschaften für die eigene Forschung übernimmt und in den eigenen Erkenntnisprozess integriert.

Versteht sich die Religionspädagogik als Handlungswissenschaft, ist aus den oben gegebenen Gründen ein monodisziplinäres Verständnis prinzipiell ausgeschlossen. Wer Erkenntnisse aus der Praxis für die Praxis gewinnen will, kann nicht nur aus eigenen Quellen schöpfen, sondern bedarf auch der Expertise aus den Wissenschaften, die sich genuin mit Praxis beschäftigen. Ein multidiszipli-

⁵¹ HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?*, 539.

⁵² HANS-JÜRGEN FRAAS: „Identität und Kompetenz. Die Lehrerbildung als Herausforderung an die Theologie“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 51 (2000), 264–278, hier: 268.

⁵³ Neben Psychologie und Soziologie stellen auch die Kultur-, Natur- und Religionswissenschaften wichtige Bezugspunkte religionspädagogischer Reflexion dar. Ihre Relevanz ist jedoch stärker durch das jeweils verhandelte Thema bedingt.

⁵⁴ Vgl. JOHANNES VAN DER VEN: *Entwurf einer Empirischen Theologie*, Kampen 1990: Kok, 103–130.

näres Vorgehen ist prinzipiell möglich und wird auch praktiziert, wirft aber zwei Probleme auf. Zum einen entsprechen die Erkenntnisse, auf die man zugreift, oft nicht dem Komplexitätsniveau des eigenen Verständnisses. Der klassische Fall sind religionssoziologische Daten zur individuellen Religiosität, die sich oft als Abfrage von Gottesdienstbesuch und religiöser Selbsteinschätzung erweisen. Aus theologischer Perspektive sind solche Daten notwendig unterkomplex. Zum anderen wurden die Theorien, die man rezipiert, in einem anderen erkenntnistheoretischen Umfeld entwickelt, welches man durch die Rezeption ins eigene Fach einspielt. Das kann zu Missverständnissen und konzeptuellen Fehlschlüssen führen. So warnte Franz-Xaver Kaufmann Anfang der 1970er-Jahre, „dass nun theoretische Aussagen der Soziologie [...] als theologisch oder kirchenpolitisch relevant angesehen werden.“⁵⁵ Angesichts beider Probleme scheint mir der multidisziplinäre Ansatz nicht wirklich geeignet, um das Verhältnis der Religionspädagogik zu anderen Bezugswissenschaften grundsätzlich zu beschreiben. Insbesondere scheint mir seine rezeptive Grundlogik eher mit dem Selbstverständnis einer Anwendungswissenschaft vereinbar als mit dem einer Handlungswissenschaft.

Folgt man Bernd Schröder, bevorzugt das Gros der religionspädagogischen Community das interdisziplinäre Modell, welches auf jeden Fall hinsichtlich der Erziehungswissenschaften gelten soll, aber immer stärker auch auf andere Bezugswissenschaften angewendet wird.⁵⁶ Demnach durchdringen sich im religionspädagogischen Forschen und Denken theologische, pädagogische, psychologische, soziologische usw. Theorien und Konzepte in einem „dialogisch-kritischen Bezug“⁵⁷, in dem die Konvergenz dieser Theorien und Konzepte zu einem besseren Verständnis religiös relevanter Bildungsprozesse führt, ohne die Divergenzen dieser Theorien und Konzepte zu verdecken. Theologische Erkenntnisse werden pädagogisch, psychologisch etc. hinterfragt und pädagogische, soziologische etc. Einsichten theologisch qualifiziert.⁵⁸ Im interdisziplinären Modell erweisen sich die beteiligten Wissenschaften als methodisch gleichrangig.⁵⁹ Das interdisziplinäre Modell setzt damit hohe Maßstäbe, was die Frage aufwirft, inwieweit es der religionspädagogischen Wirklichkeit entspricht. Faktisch sind nur wenige Forschungsprojekte auch personell interdisziplinär angelegt.⁶⁰ Geht man ins Detail,

⁵⁵ FRANZ-XAVER KAUFMANN: *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg i. Brsg 1973: Herder, 40.

⁵⁶ Vgl. SCHRÖDER: „Institutionalisierungsgeschichten von Katechetik und Religionspädagogik“.
⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. STEPHAN LEIMGRUBER; HANS-GEORG ZIEBERTZ; GEORG HILGER (Hg.): *Religionsdidaktik*, München 2012: Kösel, 37f.

⁵⁹ ENGLERT: „Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik“, 149.

⁶⁰ Z. B. Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“: *Werte - Religion - Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese*, Wiesbaden 2015: Springer; CLAUDIA GÄRTNER; ANDREAS BRENNER (Hg.): *Kunst im Religionsunterricht. Funktion und Wirkung*, Stuttgart 2015: Kohlhammer.

wird durch die interdisziplinäre Konstellation oft fehlende Kompetenz eingekauft, ohne dass das Projekt spürbare Rückwirkungen in der kooperierenden Disziplin hinterlässt,⁶¹ oder die Reflexionen der beteiligten Wissenschaftler/innen erfolgen im Kern vor allem im Horizont der eigenen Disziplin.⁶² Alternativ zu interdisziplinären Konsortien ist denkbar, dass die Akteure religionspädagogischer Forschung und Reflexion die Expertise in den relevanten Bezugsdisziplinen in sich vereinigen. Sichtbarer Ausdruck einer solchen interdisziplinären Exzellenz wären Veröffentlichungen in angesehenen Publikationsmedien der jeweiligen Wissenschaften. Der Blick in einschlägige Publikationsverzeichnisse zeigt schnell, dass diesem Anspruch nur wenige Kolleginnen und Kollegen genügen.

Angesichts dieser Bilanz stellt sich die Frage, ob das interdisziplinäre Modell tatsächlich die Wirklichkeit religionspädagogischer Forschung und Erkenntnis beschreibt. Eher scheint es so, dass Religionspädagogik aus den Bezugswissenschaften Theorien und Methoden entlehnt und innerhalb der Fragestellungen und Erkenntniswege der eigenen Domäne zu neuen bzw. weiterentwickelten Theorien und Modellen kommt. Im Unterschied zum multidisziplinären Modell werden solche Theorien und Methoden nicht unkritisch übernommen, sondern darauf hin befragt, wie sie mit religionspädagogischen Erkenntnisvoraussetzungen und -interessen vereinbar sind und was sie für diese austragen. Exemplarisch für diesen Bezug steht der empirisch-theologische Zyklus, welcher religionspädagogisches Forschen als Abfolge eines Entdeckungs-, eines Begründungs- und eines Verwendungszusammenhangs modelliert.⁶³ In der Phase des Entdeckungszusammenhangs wird im Abgleich religionspädagogischer Theorie und bildender Praxis das Erkenntnisinteresse eines Projekts herausgearbeitet und der Forschungsbedarf durch systematische Analyse vorliegender Kenntnisse und Theorien geklärt. Evtl. notwendige Informationen aus den Bezugswissenschaften werden im multidisziplinären Modus zur Kenntnis genommen. Die Formulierung der Forschungsfrage(n) markiert das Ende dieser Phase. Im Begründungszusammenhang wird die Forschungsfrage mit geeigneten Methoden beantwortet. Die Wahl der Methode richtet sich dabei sowohl nach dem Erkenntnisinteresse, welches genuin religionspädagogisch ist, als auch nach den methodischen Standards der Bezugsdisziplin, aus der die Methode entliehen wird. Beides ist in einem kritischen Dialog aufeinander zu beziehen. Sobald jedoch die Methode gewählt wurde, folgt das Projekt strikt den Standards, welche die Methode selbst vorgibt. Im Verwendungszusammenhang werden die neuen Erkenntnisse, wel-

⁶¹ Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“: *Werte - Religion - Glaubenskommunikation*.

⁶² Z. B. GÄRTNER; BRENNE (Hg.): *Kunst im Religionsunterricht*.

⁶³ Vgl. VAN DER VEN: *Entwurf einer Empirischen Theologie*, 130–133; HANS-GEORG ZIEBERTZ: „Religionspädagogik und Empirische Methodologie“, in: F. Schweitzer/T. Schlag (Hg.): *Religionspädagogik im 21. Jahrhundert*, Gütersloh/Freiburg i. Brsg 2004: Gütersloher; Herder, 209–222, hier: 216.

che das Projekt erbrachte, in religionspädagogische Theorie und religiös bildende Praxis eingepreist. Hier verbleibt die Diskussion wieder im religionspädagogischen Bereich.

Auch wenn der empirisch-theologische Zyklus im Kontext empirischer Theologie erarbeitet wurde, scheint er mir doch exemplarisch für religionspädagogisches Forschen. Seine Gültigkeit ist nicht auf empirische Methoden beschränkt. Vielmehr steht jedes religionspädagogische Projekt vor der Herausforderung, seine Forschungsfrage im Kontext der eigenen Disziplin zu entwickeln, geeignete Methoden und Konzepte zur Beantwortung dieser Frage zu suchen, wobei hier der Blick auch in die Bezugswissenschaften notwendig ist, um die mit den gewählten Methoden erarbeiteten Erkenntnisse wieder in den religionspädagogischen Diskurs einzuspeisen. Ein solches Verfahren ist jedoch intradisziplinär, wenn man von der Vens Konstellationen zugrunde legt, denn es integriert Theorien und Methoden aus anderen Disziplinen in die eigene Diskussion. Dass dabei der kritische Dialog mit diesen Theorien und Methoden, welcher im interdisziplinären Modell hervorgehoben wird, eine wichtige Rolle spielt, steht außer Frage. Gerade in der Übernahme von Theorien und Konzepten aus den Bezugswissenschaften entsteht Innovationspotential für die Religionspädagogik, durch die Integration dieser Theorien und Konzepte in religionspädagogische Erkenntniswege wird die Anschlussfähigkeit innovativer Ansätze an den bisherigen religionspädagogischen Diskurs gewährleistet. Gleichzeitig entlastet das intradisziplinäre Modell die Akteure religionspädagogischer Forschung in gewisser Weise. Zwar müssen die aus den Bezugswissenschaften entlehnten Theorien und Methoden sachkundig und problembewusst rezipiert werden, eine Exzellenz in diesen Theorien und Methoden im Sinn der Bezugswissenschaften ist aber nicht notwendig.

4. Wissenschaftstheoretische Ansätze innerhalb der Religionspädagogik

Im Lauf ihrer kurzen Geschichte entwickelte die Religionspädagogik unterschiedliche Ansätze, wie ihr Geschäft zu betreiben sei.⁶⁴ Aus diachroner Perspektive reagieren diese Ansätze aufeinander und versuchen, Defizite des vorangegangenen Ansatzes zu beheben. In der Folge erscheinen sie als konkurrierende, nicht miteinander vereinbare Modelle religionspädagogischer Reflexion. Aus synchroner Perspektive erweitert ein neuer Ansatz dagegen das Portfolio möglicher Wege der Religionspädagogik, denn vorliegende Modelle sind weiterhin gültig und werden weiterhin beschritten. Oben wurde bereits beschrieben, dass das Verständ-

⁶⁴ Vgl. HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?*, 104–463; SCHWEITZER: *Religionspädagogik*, 267–271.

nis der Religionspädagogik als Handlungswissenschaft der gemeinsame Nenner sämtlicher moderner wissenschaftstheoretischer Ansätze in der Religionspädagogik ist.⁶⁵ Die folgende Darstellung arbeitet deshalb heraus, in welcher Weise der handlungswissenschaftliche Ansatz in den aktuell gültigen religionspädagogischen Ansätzen verwirklicht wird.

4.1 Religionspädagogik als Ideologiekritik

Ihren Ursprung hat eine ideologiekritische Religionspädagogik in der Rezeption der Kritischen Theorie durch die Praktische Theologie in den 1960er-Jahren.⁶⁶ Eine ideologiekritische Haltung ist sich der ambivalenten Wirkungen von Religion und Erziehung im Leben der Menschen bewusst. Ideologiekritischer Religionspädagogik geht es darum, religiöser Praxis innewohnende, implizite Überzeugungen und Haltungen ins Bewusstsein zu heben und am Maßstab biblisch-christlicher Gerechtigkeit zu messen. Sie will die sich bildenden Subjekte dazu befähigen, ungerechte Strukturen und Zusammenhänge aufzudecken, sich in der kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit solchen Strukturen gemäß der eigenen Bedürfnisse zu entwickeln und an einer gerechten Gesellschaft mitzuwirken.⁶⁷ Um diese Ziele zu erreichen, muss sich die Praxis religiöser Bildung in der Regel selbst verändern.⁶⁸

Um diese Programmatik zu verwirklichen, sucht eine ideologiekritische Religionspädagogik religiöse Praxis auf, untersucht sie mit kritiksensiblen Methoden und entwirft Szenarien einer besseren bzw. gerechteren Praxis.⁶⁹ Sie folgt damit dem Grundmodell einer handlungswissenschaftlichen Religionspädagogik, die Theorie von Praxis für Praxis sein will. Diese Verortung bringt mehrere Grundentscheidungen mit sich. Erstens distanziert sich eine ideologiekritische Religionspädagogik notwendigerweise von religiösen Traditionen und Institutionen, denn beide lassen sich nicht kritisch hinterfragen, solange man sich mit ihnen identifiziert. Zweitens arbeitet eine ideologiekritische Religionspädagogik im Horizont der gesamten Gesellschaft. Eine Beschränkung auf bestimmte Lernorte oder spezifische religiöse Traditionen ist ihr fremd, weil vorfindliche religiöse Praxis ohne

⁶⁵ Vgl. HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?*, 487.

⁶⁶ HERBERT ZWERGEL: „Hermeneutik und Ideologiekritik in der Religionspädagogik“, in: H.-G. Ziebertz/W. Simon (Hg.): *Bilanz der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1995: Patmos, 10–27, hier: 21f.

⁶⁷ Vgl. ULRICH RIEGEL; CARSTEN GENNERICH: „Forschungsmethoden“, in: M. Zimmermann/H. Lindner (Hg.): *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon* 2015.

⁶⁸ Vgl. NORBERT METTE: *Religionspädagogik*, Düsseldorf 1994: Patmos, 124–135.

⁶⁹ Vgl. GERT OTTO: „Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis. Thesen zum Verständnis einer Formel“, in: F. Klostermann/R. Zerfuß (Hg.): *Praktische Theologie heute*, München 1974: Kaiser, 195–205.

die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen sie sich ereignet, nicht angemessen verstanden werden kann. Drittens schätzt eine ideologiekritische Religionspädagogik Religionskritik als Möglichkeit, die Ambivalenzen religiöser Traditionen und religiöser Institutionalisierungen herauszuarbeiten. Eine ablehnende Haltung gegenüber Religionskritik ist ihr fremd. Viertens liegt der Zweck der Kritik nicht in ihr selbst. Eine ideologiekritische Religionspädagogik kritisiert nicht um der Kritik willen, sondern um humane Potentiale in vorfindlicher Praxis herauszuarbeiten. In diesem Sinn sollte Kritik stets konstruktiv und sachorientiert erfolgen. Gleichzeitig bedarf es der steten Selbstkritik, um nicht selbst zu einer ideologischen Praxis zu erstarren. Fünftens bedarf eine ideologiekritische Religionspädagogik einer Norm, mit der sie die Wirklichkeit abgleicht. Als theologische Disziplin stellt die Botschaft Jesu einen solchen Maßstab dar, insofern in Jesu Handeln und Verkündigung die Grundoptionen einer gerechten Wirklichkeit aufscheinen.⁷⁰ In theologischen Kategorien gesprochen, trägt eine ideologiekritische Religionspädagogik dazu bei, das Reich Gottes in der Gegenwart zu verwirklichen, die schöpfungsgemäße Freiheit des Menschen in ihrer Spannung von Zuspruch und Anspruch in Erinnerung zu rufen und die christliche Wahrheit als Sinnpotential für alltägliche Lebensgestaltung anzubieten.⁷¹

Als religionspädagogische Spielart, die sich kritisch mit vorfindlichen Zuständen auseinandersetzt, greifen ideologiekritische Ansätze auch auf Methoden empirischer Sozialforschung zurück. Ihr paradigmatisches Kalkül ist jedoch die Dialektik, ein hermeneutisches Verfahren, das mittels utopischer Gegenentwürfe zu vorfindlicher Praxis Handlungsmöglichkeiten für eine bessere Zukunft entwickelt.⁷² Die Analyse der Prozesse, die notwendig sind, um solche Handlungsmöglichkeiten zu realisieren, und der Strukturen, die geändert werden müssen, um diese Optionen zu ermöglichen, mündet in Theorien, die einen grundsätzlich neuen Blick auf vorfindliche Praxis werfen. Anhand solcher Theorien lassen sich dann Eckpunkte und Prozesse für eine veränderte Praxis entwerfen.

Ein aktuelles Beispiel solcher optionaler Diskurse, welche den Ansprüchen von Ideologiekritik entsprechen, ist die gendersensible Religionspädagogik.⁷³ Ihr Ziel ist es, die ambivalente Wirkung der Kategorie Geschlecht in religiöser Bildung aufzudecken und religiöse Bildungsprozesse einzuspüren, die jedes Individuum in die Lage versetzen, sich gemäß den eigenen Bedürfnissen zu entwickeln. Dazu

⁷⁰ Vgl. HERBERT ZWERGEL: „Zum Begründungsproblem einer kritischen Religionspädagogik“, in: K. Wegenast (Hg.): *Religionspädagogik. Der katholische Weg*, Darmstadt 1983: WBG, 397–405.

⁷¹ HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?*, 159–169.

⁷² Vgl. HENNING LUTHER: „Kritik als pädagogische Kategorie“, in: *Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 8 (1973), 3–16.

⁷³ Z. B. ANDREA QUALBRINK; ANNEBELLE PITHAN; MARIELE WISCHER (Hg.): *Geschlechter BILDEN. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht*, Gütersloh 2011: Gütersloher.

greift sie auf Gender-Theorien zurück, die das soziale System der Zweigeschlechtlichkeit und die damit verbundenen heterosexuellen Normen in Gesellschaft und Kirche kritisieren. Außerdem bedient sich eine gendersensible Religionspädagogik vielfältiger Methoden, wobei hermeneutische und didaktische Kalküle überwiegen dürften. Um ihr Ziel zu erreichen, richtet sich diese Religionspädagogik nicht nur auf kirchliche Lernorte, sondern auf alle gesellschaftlichen Bereiche, die religiös relevante Bildungsprozesse in geschlechtlicher Hinsicht bedingen. In diachroner Perspektive durchläuft die gendersensible Religionspädagogik markante Wandlungen, die zeigen, dass Ideologiekritik stets auch durch die Zeit geprägt wird, in der sie formuliert wird. Sprach Herbert Zwergel 1995 noch von einer „feministische[n] Hermeneutik“⁷⁴, welche Anfang dieses Jahrhunderts durch Gender-Theorien abgelöst wurde, deutet sich gegenwärtig eine Ablösung der Gender-Theorien durch Intersektionalitäts-Diskurse an.⁷⁵ Schließlich zeigt sich an der gendersensiblen Religionspädagogik exemplarisch, dass ein ideologiekritischer Ansatz der Selbstkritik bedarf. So beginnt die gendersensible Religionspädagogik erst langsam, auch männliche Wirklichkeiten in religiöser Bildung in den Blick zu nehmen.⁷⁶

4.2 Religionspädagogik als Empirie

Der Ursprung einer empirischen Religionspädagogik ist nicht leicht zu bestimmen. Schon Anfang des 20. Jahrhunderts greifen praktische Theologen der Chicagoer Schule auf Methoden der empirischen Sozialwissenschaften zurück.⁷⁷ 1968 veröffentlicht Klaus Wegenast sein breit diskutiertes Plädoyer für eine empirische Wende in der Religionspädagogik. Etwa um diese Zeit kommt es zu einer kleinen Welle empirisch arbeitender Projekte in der Praktischen Theologie,⁷⁸ die

⁷⁴ ZWERGEL: „Hermeneutik und Ideologiekritik in der Religionspädagogik“, 22.

⁷⁵ Vgl. ULRICH RIEGEL: „Männlichkeit(en). Das vergessene Andere der religionsdidaktischen Genderdebatte“, in: *Religionspädagogische Beiträge* 72 (2015), 15–21, hier: 15 f.; UWE SIELERT; ELISABETH TUIDER: „Diversity statt Gender? Die Bedeutung von Vielfalt im erziehungswissenschaftlichen Vielfaltdiskurs“, in: A. Qualbrink/A. Pithan/M. Wischer (Hg.): *Geschlechter BILDEN. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht*, Gütersloh 2011: Gütersloher, 20–38.

⁷⁶ Vgl. ANGELA KAUPP: „Gendersensibilität als unverzichtbare Dimension einer ‚Religionspädagogik der Vielfalt‘“, in: *Religionspädagogische Beiträge* 72 (2015), 22–30, hier: 27 f.; RIEGEL: „Männlichkeit(en)“.

⁷⁷ Vgl. ANTON BUCHER: „Geschichte der empirischen Religionspädagogik“, in: B. Porzelt/R. Güth (Hg.): *Empirische Religionspädagogik. Grundlagen - Zugänge - Aktuelle Projekte*, Münster 2000: Lit, 11–20, hier: 12.

⁷⁸ Vgl. CHRISTOF BÄUMLER; GERD BIRK; JÜRG KLEEMANN (Hg.): *Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie. Eine Einführung*, München/Mainz 1976: Kaiser/Grünewald.

aber relativ schnell wieder abebbt. 1990 erscheint schließlich Johannes van der Vens „Entwurf einer Empirischen Theologie“, in der er empirisches Forschen als Methode theologischer Reflexion grundlegt. In der Folge entstehen immer mehr empirische Studien,⁷⁹ so dass sich das Arbeiten mit den Methoden der empirischen Sozialforschung in der Religionspädagogik mittlerweile fest etabliert hat.

Für eine empirische Religionspädagogik als wissenschaftstheoretische Perspektive auf das religionspädagogische Geschäft reicht es sicher nicht aus, sich der Methoden empirischer Sozialforschung zu bedienen. Eine Anwendung derselben ohne reflektierte Einbindung in religionspädagogisches Forschen gleicht einem multidisziplinären Vorgehen im Sinn van der Vens (vgl. oben) und entspricht nicht den Ansprüchen an eine wissenschaftstheoretisch aufgeklärte Positionierung. Dass es derart unreflektierte Zugriffe heute noch gibt, wird dort deutlich, wo empirisch arbeitende Studien den Anspruch erheben, Wirklichkeit zu beschreiben, oder Befunde empirischer Arbeit als Fakten akzeptiert werden. Aus diesen Gründen wird der Ursprung einer empirischen Religionspädagogik in der vorliegenden Abhandlung mit Johannes van der Vens „Entwurf einer Empirischen Theologie“ gleichgesetzt, ohne damit die Bedeutung Klaus Wegenasts einflussreichen Beitrags und die dadurch angestoßenen Überlegungen zum Einsatz empirischer Methoden in religionspädagogischer Forschung relativieren zu wollen.

Der Anlass für eine empirische Religionspädagogik liegt in der zunehmenden Ausdifferenzierung des religiösen Feldes in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.⁸⁰ In dem Maß, in dem sich individuelle Religiosität von tradierten und institutionell gestützten Glaubensüberzeugungen und -normen löst, in dem Maß ist es notwendig, gelebte Religiosität mit geeigneten Mitteln zu erforschen.⁸¹ Parallel dazu rückt gegenwärtig die Wirksamkeitsprüfung religiöser Lernsettings in den Fokus empirischen Forschens in der Religionspädagogik. In dem Maß, in dem die prägende Kraft religiöser Sozialisation nachlässt, in dem Maß ist es notwendig, die Effekte spezifischer Konstellationen religiöser Bildung zu überprüfen.⁸² Gerade eine Religionspädagogik, die sich als Handlungswissenschaft versteht, muss religiöse Praxis bzw. religiös relevante Bildungsprozesse kontrolliert und intersubjektiv nachvollziehbar untersuchen. Die Methoden der empirischen Sozialforschung bieten hier, sofern sie entsprechend der einschlägigen Qualitäts-

⁷⁹ Vgl. CHRISTIAN HÖGER; SILVIA ARZT: *Metareflexionen, innovative Forschungsmethoden und aktuelle Befunde aus Projekten der Sektion „Empirische Religionspädagogik“ der AKRK. Empirische Religionspädagogik und Praktische Theologie* (2016); BURKARD PORZELT; RALPH GÜTH (Hg.): *Empirische Religionspädagogik. Grundlagen - Zugänge - Aktuelle Projekte*, Münster 2000: Lit.

⁸⁰ Vgl. ZIEBERTZ: *Religionspädagogik als empirische Wissenschaft*, 13–16.

⁸¹ Z. B. HEINZ STREIB; CARSTEN GENNERICH: *Jugend und Religion*, Weinheim 2011: Juventa.

⁸² Z. B. ULRICH RIEGEL; KATHARINA KINDERMANN: *Field Trips to the Church. Theoretical Framework - Empirical Findings - Didactic Perspectives*, Münster 2017: Waxmann.

kriterien angewendet werden, ein geeignetes technisches Arsenal. Insbesondere tragen sie dazu bei, den handlungswissenschaftlichen Schritt des „Sehens“ zu professionalisieren und die Problematik multidisziplinärer Zugriffe auf pädagogische, psychologische und soziologische Daten zu relativieren. Dabei ist sich eine empirische Religionspädagogik stets der Konstruktivität ihrer Befunde bewusst. Ihr Anspruch ist es nicht, Wirklichkeit im Sinne objektiver Erkenntnis abzubilden, sondern vorfindliche Praxis auf der Grundlage theoretischer Vorannahmen und im Kontext methodischer Vorentscheidungen zu rekonstruieren.⁸³

Methodologisch kommt dieser Anspruch im empirisch-theologischen Zyklus zum Ausdruck, der empirische Methoden in praktisch-theologische Rationalität einbettet. Seine dreiphasige Struktur wurde bereits oben beschrieben. Ebenso wurde dort bereits dargestellt, dass der Entdeckungs- und der Verwendungszusammenhang ganz im Zeichen religionspädagogischer Hermeneutik stehen. Aus dieser Hermeneutik heraus bestimmt sich der Zugriff auf die empirische Methode, denn die Problemwahrnehmung bestimmt nicht nur, mit welcher Methode erhoben wird, sondern definiert auch die konzeptuelle Struktur der entsprechenden Instrumente.⁸⁴ Die so gewonnenen Daten werden dann im Verwendungszusammenhang auf ihre Bedeutung für religiöse Praxis bzw. religiös relevante Bildungsprozesse diskutiert, wobei wiederum religionspädagogische Hermeneutik zur Anwendung kommt. Im empirisch-theologischen Zyklus sind empirische Methoden somit vollständig in eine religionspädagogische Rationalität eingebettet. In der Folge sind Studien nicht dann der empirischen Religionspädagogik zuzurechnen, wenn sie mit Methoden der empirischen Sozialwissenschaften arbeiten, sondern wenn sie – gerne auch implizit – der Logik des empirisch-theologischen Zyklus folgen.

Mit einem empirisch-religionspädagogischen Ansatz sind mehrere Grundentscheidungen verbunden. Erstens wendet sich empirische Religionspädagogik konsequent der Wirklichkeit zu. Empirische Religionspädagogik misst den theoretischen Diskurs in charakteristischer Weise am Eigensinn der Wirklichkeit religiös relevanter Bildungsprozesse, wie er sich im Kontext der methodischen Vorentscheidung ausdrückt. Zweitens ist sich eine empirische Religionspädagogik der Konstruktivität ihrer Befunde bewusst. „Empirische religionspädagogische Forschung hat es weniger mit Fakten als vielmehr mit Daten zu tun, die Konstruktionen der forschenden Subjekte sind und hermeneutisch gedeutet werden müssen.“⁸⁵ Drittens steht eine empirische Religionspädagogik theologischen Entwürfen neutral gegenüber. Im Unterschied zur Ideologiekritik vertritt sie keine

⁸³ Vgl. HANS-GEORG ZIEBERTZ: „Objekt, Methode, Relevanz. Empirie und Praktische Theologie“, in: *Pastoraltheologische Informationen* 18/2 (1998), 305–321.

⁸⁴ Vgl. ders.: „Religionspädagogik und Empirische Methodologie“.

⁸⁵ ANTON BUCHER: „Theologie und Praktische Theologie – schon immer empirisch!“, in: *Katechetische Blätter* 131 (2006), 286–292, hier: 290.

spezifische theologische Option.⁸⁶ Davon unbenommen ist der empirisch-religionspädagogische Ansatz durchaus theologisch anschlussfähig.⁸⁷ Viertens bemisst sich die Qualität empirisch-theologischer Arbeiten nicht zuletzt daran, dass sie die technischen Standards der gewählten Methode erfüllt. Das ist insofern elementar, als der Einsatz empirischer Methoden gerade den spekulativen Gehalt religionspädagogischer Hermeneutik reduzieren will.⁸⁸ Gerade bei komplexen Untersuchungsgegenständen sind deshalb technisch aufwändige Untersuchungsdesigns angesagt. Fünftens bleibt empirische Religionspädagogik auf die Praxis religiös relevanter Bildung verwiesen. Der Einsatz empirischer Methoden ist kein Selbstzweck, sondern dient der Erhellung und Verbesserung vorfindlicher Praxis. Das ist der Grund, warum der Verwendungszusammenhang konstitutiv zum empirisch-theologischen Zyklus gehört.

4.3 *Religionspädagogik als Phänomenologie*

In den 1990er-Jahren entwickelte sich eine phänomenologisch orientierte Lesart der Religionspädagogik.⁸⁹ Sie verdankt sich einem doppelten Anlass. Zum einen regte sich Kritik an einer zunehmend funktionalistischen Lesart des handlungswissenschaftlichen Ansatzes.⁹⁰ Statt die aus religionspädagogischer Analyse folgende praktische Intervention zu betonen, schlägt eine phänomenologische Religionspädagogik vor, sich stärker der Wahrnehmung des Erkenntnisobjekts zu widmen. Zum anderen führte die Diffusion gelebter Religion in den Alltag hinein, welche mit dem Schlagwort der Postmoderne verbunden ist, zur Notwendigkeit, sich mit der Identifikation dessen, was gelebte Religion ist, stärker auseinanderzusetzen.⁹¹ Die Sache religionspädagogischer Analyse selbst wurde fraglich.

Phänomenologische Religionspädagogik betont deshalb die Wahrnehmung ihres Erkenntnisobjekts mit dem Ziel, dieses unvoreingenommen aus sich selbst

⁸⁶ Wer will, kann ihre konsequente Hinwendung zu religiöser Praxis als Ausdruck einer Nähe zu einem kommunikativen Offenbarungsverständnis inklusive der daraus folgenden theologischen Optionen verstehen. Da das aber grundsätzlich für eine handlungswissenschaftliche Religionspädagogik gilt, wird es hier nicht als Spezifikum eines empirisch-theologischen Ansatzes ausgewiesen.

⁸⁷ HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?*, 260–267.

⁸⁸ Vgl. ANTON BUCHER: „Zuerst beobachten, dann bezeugen. Der Primat der Empirie in der Religionspädagogik“, in: *Religionspädagogische Beiträge* 71 (2014), 27–35, hier: 29–32.

⁸⁹ Vgl. RUDOLF ENGLERT: „Soll die Religionspädagogik eine Wahrnehmungswissenschaft werden?“, in: *Keryks* 3, 3 (2004), 97–119.

⁹⁰ Vgl. STEFAN ALTMAYER: „Welche Wahrnehmung? Kontexte und Konturen eines praktisch-theologischen Grundbegriffs“, in: M. Gronover/R. Boschki (Hg.): *Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik*, Münster 2007: Lit, 214–237, hier: 226.

⁹¹ Vgl. HEINZ STREIB: „Alltagsreligion oder: Wie religiös ist der Alltag?“, in: *International Journal of Practical Theology* 2 (1998), 23–51.

heraus zu untersuchen.⁹² Ihr geht es um das Fremdwerden gegenüber dem Vertrauten mit dem Zweck, den Forschungsgegenstand aus sich heraus zu verstehen.⁹³ In Anlehnung an Edmund Husserl geschieht phänomenologische Wahrnehmung idealtypisch in vier Schritten.⁹⁴ Zuerst macht man sich des eigenen Vorverständnisses des Forschungsgegenstands bewusst (Schritt 1), um es beim Blick auf diesen Gegenstand ausblenden zu können (Schritt 2). So vorbereitet nimmt man den Forschungsgegenstand unvoreingenommen wahr (Schritt 3). Dadurch ist man in der Lage, wesentliche Merkmale und Funktionen dieses Gegenstands zu identifizieren, welche generelle Bedeutung haben und diesen Gegenstand in seiner eigenen Sinnhaftigkeit definieren. Bleibende Erkenntnis der phänomenologischen Methode ist die Einsicht in die lebensweltliche Verwurzelung jeglicher Wahrnehmung, so dass eine hermeneutische Religionspädagogik unter phänomenologischen Vorzeichen religiöse Bildung bzw. Praxis aus ihren lebensweltlichen Bezügen heraus verstehen kann.⁹⁵

Das Erkenntnisobjekt einer phänomenologischen Religionspädagogik wird entweder in der Lebenswelt von Individuen bzw. Gruppen verortet⁹⁶ oder in der Kultur.⁹⁷ Beide Felder repräsentieren den sozialen oder kulturellen Alltag, in den hinein sich gelebte Religion erstreckt und aus dem heraus sie verstanden werden muss, um einen dem gegenwärtigen Empfinden angemessenen Begriff von gelebter Religion zu entwickeln. Es geht einer phänomenologischen Religionspädagogik somit um eine „Hermeneutik religiösen Lebens und religiöser Kultur“.⁹⁸

Mit dieser Option sind mehrere Grundentscheidungen verbunden. Erstens weitet eine phänomenologische Religionspädagogik ihr Erkenntnisobjekt auf alle Aspekte des Alltags, die irgendwie mit Religion in Beziehung gesetzt werden können. Exemplarisch für diesen weiten Blick auf das Leben steht Astrid Dinters Analyse von Computer spielenden Jugendlichen, in deren Praxis sie religiöse

⁹² Vgl. WOLF-ECKART FAILING; HANS-GÜNTER HEIMBROCK: „Praktische Theologie als Theorie gelebter Religion. Problemhorizonte und Leitbegriffe“, in: W.-E. Failing/H.-G. Heimbrock/T. Lotz (Hg.): *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, Berlin: DeGruyter, 15–45.

⁹³ Vgl. DAN ZAHAVI: *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn 2007: Schöningh, 11–42.

⁹⁴ Vgl. REINHOLD BOSCHKI: „Der phänomenologische Blick. ‚Vierschritt‘ statt ‚Dreischnitt‘ in der Religionspädagogik“, in: M. Gronover/R. Boschki (Hg.): *Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik*, Münster 2007: Lit, 25–47, hier: 36.

⁹⁵ Schritt 4 vgl. WOLF-ECKART FAILING; HANS-GÜNTER HEIMBROCK (Hg.): *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt, Alltagskultur, Religionspraxis*, Stuttgart 1998: Kohlhammer.

⁹⁶ Vgl. HANS-GÜNTER HEIMBROCK: „Öffnung zum Leben. Ein Forschungsbericht zur Phänomenologie in der neueren Praktischen Theologie“, in: *International Journal of Practical Theology* 4 (2000), 253–283.

⁹⁷ Vgl. WILHELM GRÄB: „Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik“, in: E. Hauschild/M. Laube/U. Roth (Hg.): *Praktische Theologie als Topographie des Christentums*, Rheinbach 2000: CMZ, 86–110.

⁹⁸ HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?*, 291.

Funktionen aufdeckt.⁹⁹ Zweitens bedeutet der phänomenologische Blick eine radikale Hinwendung zu den Subjekten des Alltags, denn gelebte Religion erschließt sich nur aus deren individueller und situativer Perspektive. Eine phänomenologische Religionspädagogik steht damit für eine konsequente Subjektorientierung. Drittens verschiebt eine solche Religionspädagogik den Schwerpunkt des oben skizzierten Dreischritts vom Handeln auf das Sehen. Ihr geht es vornehmlich um eine differenzierte Wahrnehmung, aus der sich eine gegenstandsadäquate Theorie speist. Viertens ist eine solche differenzierte Wahrnehmung mit einem veränderten Zugang zur Wissenschaftlichkeit verbunden. Eine phänomenologische Religionspädagogik will die Subjektivität von Erkenntnis nicht ausschließen, sondern nimmt sie bewusst in den Blick, um sie kontrolliert in den Erkenntnisprozess einzubinden. In der Folge ist eine phänomenologische Religionspädagogik, sofern sie sich empirischer Methoden bedient, an ein qualitatives Forschungsdesign gebunden.¹⁰⁰ Fünftens relativiert phänomenologische Religionspädagogik die im empirischen Ansatz gewonnene Professionalität des Blicks auf Wirklichkeit, denn das dort gültige Qualitätskriterium der Objektivität wird zugunsten einer betonten Subjektivität des Entdeckens aufgegeben. In der Folge spielt die individuelle Intuition der forschenden Akteure eine größere Rolle und phänomenologische Religionspädagogik ereignet sich in der „Schnittstelle von Kunst und Wissenschaft“.¹⁰¹ Sechstens betont eine phänomenologische Religionspädagogik die Form und Anmutung gelebter Religiosität. Ästhetik und ästhetisches Lernen stellen eine wichtige Dimension dieses Ansatzes dar.¹⁰²

4.4 Religionspädagogik als Semiotik

Der semiotische Ansatz ist eine noch relativ junge Entwicklung in der Religionspädagogik.¹⁰³ Explizit wurde er vor allem von evangelischen Kollegen entwickelt¹⁰⁴, spielt unter dem Stichwort der Abduktion aber auch in der katholischen

⁹⁹ Vgl. ASTRID DINTER: *Adoleszenz und Computer*, Göttingen 2007: Vandenhoeck & Ruprecht.

¹⁰⁰ Vgl. ASTRID DINTER; HANS-GÜNTER HEIMBROCK; KERSTIN SÖDERBLOM: *Einführung in die empirische Theologie*, Göttingen 2007: Vandenhoeck & Ruprecht.

¹⁰¹ ALBRECHT GRÖZINGER: *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995: Gütersloher, 158.

¹⁰² Vgl. CLAUDIA GÄRTNER: *Ästhetisches Lernen. Eine Religionsdidaktik zur Christologie in der Oberstufe*, Freiburg i. Brsg 2011: Herder.

¹⁰³ Vgl. MARTIN ROTHGANGEL: „Religionspädagogische Konzeptionen und didaktische Strukturen“, in: M. Rothgangel/G. Adam/R. Lachmann (Hg.): *Religionspädagogisches Kompendium*, Göttingen 2012: Vandenhoeck & Ruprecht, 73–91, hier: 88.

¹⁰⁴ Z. B. MICHAEL MEYER-BLANCK: *Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik*, Rheinbach 2002: CMZ.

Religionspädagogik eine gewisse Rolle.¹⁰⁵ Er reagiert ebenfalls auf die Diffusion des Religiösen in einer als postmodern bezeichneten Gegenwart, setzt aber nicht beim Prozess der Wahrnehmung an, sondern an der Verwendung von Zeichen in Interaktion und Kommunikation. Eine semiotische Religionspädagogik gründet somit wesentlich in einer Kommunikationstheorie.

In Anlehnung an Charles Peirce begreift eine semiotische Religionspädagogik Wirklichkeit als durch Zeichen vermittelt und konstituiert, denn es ist das Zeichen, das eine Beziehung zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem bzw. ausgedrücktem Objekt wirksam werden lässt.¹⁰⁶ Entgegen der klassischen Symboldidaktik liegt die Bedeutung eines Zeichens aber nicht mehr in ihm selbst, sondern muss aus der Verwendung eines Zeichens in einer konkreten Situation erschlossen werden. Gerade im religiösen Bereich wird gegenwärtig deutlich, dass z. B. das Zeichen Kreuz im alltäglichen Gebrauch immer weniger in einem christlichen Bedeutungskontext verwendet wird.¹⁰⁷ Die Bedeutung eines Zeichens ist somit relational zu seinem Gebrauch.¹⁰⁸ Gleichzeitig können Zeichen nicht beliebig verwendet werden, denn ihr Gebrauch ist kulturell eingehengt. Wer ein Zeichen zu sehr von seinem kulturellen Kontext löst, läuft Gefahr, nicht verstanden zu werden. Umgekehrt entsteht neue Bedeutung durch einen innovativen, ungewohnten Gebrauch eines Zeichens.

Eine semiotische Religionspädagogik spürt die aktuelle Verwendung von Zeichen auf, um deren Bedeutung zu rekonstruieren. Dabei kann prinzipiell alles Zeichen sein, denn Kommunikation verläuft nicht nur über Worte, sondern auch via Gesten, Gefühlen etc. In methodischer Hinsicht bewegt sich der semiotische Ansatz entweder auf den Spuren einer Kulturhermeneutik¹⁰⁹ oder bedient sich qualitativer Methoden der empirischen Sozialforschung mit hohem Anteil subjektiver Intuition.¹¹⁰ Letzten Endes ereignet sie sich im abduktiven Modus, d. h., es wird auf Grund von konkreten Zeichenverwendungen auf eine Bedeutung eines Zeichens geschlossen und diese Vermutung in weiteren Analysen bestätigt.

Mit einer semiotischen Religionspädagogik sind die folgenden Grundoptionen verbunden. Erstens wird Religion als eine kulturelle bzw. diskursive Tatsa-

¹⁰⁵ Z. B. HANS-GEORG ZIEBERTZ; STEFAN HEIL; ANDREAS PROKOPF (Hg.): *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog*, Münster 2003: Lit.

¹⁰⁶ MEYER-BLANCK: *Vom Symbol zum Zeichen*, 109–122.

¹⁰⁷ Vgl. ANDREAS PROKOPF: „Alte Schläuche, neu gefüllt. Wie machen Jugendliche Gebrauch von Religion?“, in: B. Porzelt/R. Güth (Hg.): *Empirische Religionspädagogik. Grundlagen - Zugänge - Aktuelle Projekte*, Münster 2000: Lit, 167–178.

¹⁰⁸ Vgl. WILHELM GRÄB: „Religiöse Spurensuche in der urbanen Alltagswelt. Oder wie der Sinn christlichen Glaubens neu entdeckt werden kann“, in: T. Klie (Hg.): *Spiegelflächen. Phänomenologie - Religionspädagogik - Werbung*, Münster 1999: Lit, 16–32, hier: 21.

¹⁰⁹ Vgl. ders.: „Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik“.

¹¹⁰ Vgl. ZIEBERTZ; HEIL; PROKOPF (Hg.): *Abduktive Korrelation*.

che verstanden, denn jegliche Religiosität bzw. jegliche Weitergabe von Religion drückt sich in Zeichen aus und ereignet sich durch Zeichen.¹¹¹ Zweitens beruht eine semiotische Religionspädagogik auf der Analyse alltäglichen Handelns und alltäglicher Kommunikation. Außerhalb des Alltags gibt es keine Religion.¹¹² Drittens orientiert sich eine semiotische Religionspädagogik dezidiert am Subjekt, denn erst durch den individuellen Gebrauch entwickelt ein Zeichen seine Bedeutung. Der semiotische Ansatz ist somit notwendigerweise subjektorientiert.¹¹³ Viertens verschiebt sich die Perspektive im semiotischen Ansatz vom Ursprünglichen zum Gebrauch. Dieser Perspektivenwechsel hat fundamentale Konsequenzen für die Beurteilung aktueller Prozesse im religiösen Feld. Eine semiotische Religionspädagogik würde weniger von Säkularisierungsprozessen sprechen als davon, dass es religiösen Institutionen immer weniger gelingt, den von ihnen verwendeten Zeichen inklusive der ihnen zugeordneten Bedeutung eine gesellschaftliche und individuelle Relevanz zuzuschreiben. Gleichzeitig sucht eine semiotische Religionspädagogik nicht nach Spuren von (institutionell gestützter) Religion in der Gegenwart, sondern findet Religion im gegenwärtigen Zeichengebrauch.¹¹⁴ Fünftens ist eine semiotische Religionspädagogik nicht traditionsvergessen, denn Traditionen prägen u. a. den kulturellen Kontext, der der Verwendung von Zeichen Grenzen setzt. Überlieferte und institutionell gestützte Religion ist somit auch im semiotischen Ansatz ein zentraler Bezugspunkt für den Zeichengebrauch, in dem sich gelebte Religion ausdrückt. Sechstens weist der semiotische Ansatz eine gewisse Nähe zu einer performativen Didaktik auf.¹¹⁵ Wenn sich ein Zeichen durch seine Verwendung erschließt, ist es didaktisch geboten, Schülerinnen und Schüler durch ein probeweises in Gebrauch nehmen religiöser Zeichen mit deren intendierter Bedeutung vertraut werden zu lassen.

4.5 Fazit

Die vier dargestellten Lesarten des religionspädagogischen Geschäfts haben gemeinsam, dass sie an religiös relevanter Praxis bzw. an religiös relevanten Bil-

¹¹¹ Vgl. GRÄB: „Religiöse Spurensuche in der urbanen Alltagswelt“.

¹¹² Vgl. MICHAEL MEYER-BLANCK: „Zeichen verstehen. Die hermeneutische Dimension der Semiotik und der semiotische Beitrag zur praktisch-theologischen Hermeneutik“, in: E. Hauschild/M. Laube/U. Roth (Hg.): *Praktische Theologie als Topographie des Christentums*, Rheinbach 2000: CMZ, 49–68, hier: 51.

¹¹³ Vgl. ders.: „Phänomene und Zeichen. Phänomenologie und Semiotik in der Religionspädagogik“, in: T. Klie (Hg.): *Spiegelflächen. Phänomenologie - Religionspädagogik - Werbung*, Münster 1999: Lit, 90–100, hier: 93.

¹¹⁴ Vgl. HEGER: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?!*, 397–399.

¹¹⁵ BERNHARD DRESSLER: „Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsbruch“, in: *rhs - Religionsunterricht an höheren Schulen* 45 (2002), 11–19.

dungsprozessen ansetzen und aus der Analyse derselben ihre Theorien und Modelle entwickeln. In diesem Sinn entwickeln sie das handlungswissenschaftliche Grundverständnis der Religionspädagogik in jeweils genuin eigener Perspektive weiter. Diese eigenständige Perspektive verdanken sie dem theoretischen Ansatz, aus welchem heraus sie Praxis modellieren und untersuchen. Gleichzeitig rezipieren die vier dargestellten Lesarten den theoretischen Ansatz, auf den sie sich berufen, nicht nur, sondern durchdenken ihn kritisch und ergänzen somit das religionspädagogische Geschäft im Sinn der intradisziplinären Konstellation. Alle vier Lesarten tragen damit zu einer Ausdifferenzierung der Religionspädagogik bei, erweitern aber auch ihren analytischen Spielraum. Letzteres scheint notwendig, weil Religion und Religiosität unter den Bedingungen eines „säkularen Zeitalters“ (Charles Taylor) individualisiert und pluralisiert vorliegen und nur eine, in der Regel voraussetzungsreiche, Alternative unter verschiedenen Sinnangeboten darstellen.

5. Gegenstandsbereiche religionspädagogischen Forschens

Mitte der 1990er-Jahre bilanziert Rudolf Englert, dass sich der Gegenstandsbereich der Religionspädagogik über den schulischen Religionsunterricht, über kirchliche Lernprozesse und über intendierte Lernprozesse hinaus weitet.¹¹⁶ „Es geht der Religionspädagogik in einer Situation hochgradiger weltanschaulicher Pluralität nicht mehr einfach um die Vermittlung christlichen Glaubens, sondern es geht ihr um die Arbeit an den religiösen Deutungsmustern von Menschen [...]. Und es geht ihr nicht mehr einfach nur um die Ausbildung eines bestimmten regionalen Vermögens (‚religiöse Kompetenz‘), sondern es geht ihr darüber hinaus um den Zusammenhang aller am personalen Entwicklungsprozess beteiligten Komponenten [...]“¹¹⁷

Diese Bilanz gilt heute noch, wenn auch in radikaler Fortschreibung. Zwar stellt die Reflexion religiösen Lehrens und Lernens unter den Bedingungen eines konfessionellen Religionsunterrichts an einer öffentlichen Schule das Gros religionspädagogischer Forschung dar, gerade unter diesem Brennglas zeigt sich jedoch exemplarisch, wie inhaltlich diversifiziert das religionspädagogische Geschäft mittlerweile erfolgt. Neben der Begründung des Konfessionsprinzips und der Auseinandersetzung mit seinen Alternativen¹¹⁸ werden neue Formen religiö-

¹¹⁶ Vgl. ENGLERT: „Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik“, 156.

¹¹⁷ Ebd., 157.

¹¹⁸ Z. B. EVA-MARIA KENNGOTT; RUDOLF ENGLERT; THORSTEN KNAUTH (Hg.): *Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion*, Stuttgart 2015: Kohlhammer.

sen Lehrens und Lernens konzipiert,¹¹⁹ religiös relevante Konstruktionsprozesse von Kindern und Jugendlichen untersucht,¹²⁰ die gesellschaftlichen Einflüsse auf religiöse Bildung erforscht¹²¹ und der Anschluss der religionspädagogischen Diskussion an Diskurse aus den Bezugsdisziplinen gewährleistet¹²² sowie deren Wirksamkeit überprüft.¹²³

Neben dem religiösen Lehren und Lernen unter schulischen Bedingungen spielt religiöse Bildung im Kontext von Gemeinde nach wie vor eine wichtige Rolle in der religionspädagogischen Reflexion.¹²⁴ Die einschlägige Forschung orientiert sich zum Teil an einem konkreten katechetischen Angebot,¹²⁵ zum Teil an einem bestimmten Altersspektrum.¹²⁶ Gemeinsam ist diesen Arbeiten, dass auch die Gemeindekatechese zunehmend den Bedingungen religiöser Individualisierung und Pluralisierung unterworfen ist.¹²⁷ Das oftmals für katechetische Lernprozesse vorausgesetzte – zumindest implizite – Einverständnis der Lernenden in eine christliche Weltansicht kann nicht mehr vorausgesetzt werden. Auch in der Gemeinde findet religiöse Bildung unter den Bedingungen eines säkularen Zeitalters statt. Entsprechend breit muss Forschung zu religiöser Bildung im Gemeinderahmen angelegt werden.

Schließlich bildet die Öffentlichkeit einen dritten Bezugspunkt religionspädagogischer Reflexion. Hier geht es um die politische Dimension religiöser Bildung,¹²⁸ eine Sensibilität für informelle Lernprozesse,¹²⁹ religiöse Bildung in

¹¹⁹ Z. B. die performative Religionsdidaktik, vgl. BERNHARD DRESSLER: „Performativer Religionsunterricht“, in: M. Zimmermann/H. Lindner (Hg.): *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon* 2015.

¹²⁰ Z. B. Kindertheologie, vgl. GERHARD BÜTTNER (Hg.): *Handbuch Theologisieren mit Kindern. Einführung - Schlüsselthemen - Methoden*, München 2014: Calwer.

¹²¹ Z. B. der Einfluss von Medien, vgl. MANFRED PIRNER: *Religiöse Mediensozialisation? Empirische Studien zu Zusammenhängen zwischen Mediennutzung und Religiosität bei SchülerInnen und deren Wahrnehmung*, München 2004: kopaed; allgemein vgl. JUDITH KÖNEMANN; CLAUS SAJAK; SIMONE LECHNER: *Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie*, Wiesbaden 2017: Springer.

¹²² Z. B. Kompetenzdiskurs, vgl. CLAUS SAJAK (Hg.): *Religionsunterricht kompetenzorientiert. Ergebnisse aus der fachdidaktischen Forschung*, Paderborn 2012: Schöningh.

¹²³ GEORG RITZER: *Interesse – Wissen – Toleranz – Sinn. Ausgewählte Kompetenzbereiche und deren Vermittlung im Religionsunterricht*, Münster 2010: Lit.

¹²⁴ Vgl. ANGELA KAUPP; STEPHAN LEIMGRUBER; MONIKA SCHEIDLER (Hg.): *Handbuch der Katechese*, Freiburg i. Brsg 2011: Herder.

¹²⁵ Z. B. Erstkommunionkatechese, vgl. Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“: *Werte - Religion - Glaubenskommunikation*.

¹²⁶ Z. B. Erwachsenenkatechese, vgl. BECKER: „Konzeptionen der Erwachsenenkatechese“.

¹²⁷ Vgl. MONIKA JAKOBS: *Neue Wege der Katechese*, München 2010: dkv.

¹²⁸ Z. B. NORBERT METTE; JUDITH KÖNEMANN: *Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss*, Mainz 2013: Grünewald.

¹²⁹ Z. B. ULRICH RIEGEL: „Informelles Lernen und Religion“, in: T. Burger/M. Harring/M. Witte (Hg.): *Handbuch informelles Lernen. Interdisziplinäre und internationale Perspektiven*, Weinheim 2016: Juventa, 606–619.

Institutionen jenseits von Schule und Gemeinde,¹³⁰ das breite Feld der Rezeption religiöser Symbole und Motive in Kultur und Alltag¹³¹ sowie die Konstruktion individueller Glaubensgebäude.¹³²

In der Summe zeigt sich, dass das Kerngeschäft religionspädagogischer Forschung nach wie vor die Prozesse und Konzepte religiösen Lehrens und Lernens sind, wobei hier der Bezug zur christlichen Tradition dominiert. Im Kontext von religiöser Individualisierung und Pluralisierung muss dieser Erkenntnisgegenstand jedoch dahingehend erweitert werden, dass sämtliche Bildungsprozesse von Interesse sind, sobald sie sich auf religiöses Lehren und Lernen beziehen. In diesem Sinn stellen religiös relevante Bildungsprozesse einen wesentlichen Erkenntnisgegenstand der Religionspädagogik dar. Zu diesem Kerngeschäft ist ein weiterer Erkenntnisgegenstand getreten: Insofern in einer religiös individualisierten und pluralisierten Gesellschaft sich das immer weniger konkret bestimmen lässt, was als religiös erachtet wird, gehört die Untersuchung dessen, was die Menschen in ihrer alltäglichen Praxis als religiös verstehen bzw. im Sinn von Religion praktizieren, mittlerweile auch zum religionspädagogischen Geschäft.

Diese durch Individualisierung und Pluralisierung induzierten Weitungen des Erkenntnisobjekts bringen zwei Konsequenzen mit sich. Zum einen ist es eigentlich nicht möglich, von einer katholischen (und in der Folge von einer protestantischen) Religionspädagogik zu sprechen. Auch wenn beide Diskurse u. U. unterschiedliche Schwerpunkte setzen, die sich der Geschichte ihrer Disziplin und vor allen den Unterschieden in der jeweiligen religiösen Tradition verdanken, erfolgt religionspädagogische Forschung im Wesentlichen unabhängig von konfessioneller Zugehörigkeit. Insbesondere in wissenschaftstheoretischer Hinsicht diskutieren beide Disziplinen dieselben Ansätze und Konzepte und stehen in stetem Austausch. Zum anderen erweisen sich die angewandten Methoden in wissenschaftstheoretischer Hinsicht als sekundär. Angesichts der Komplexität des religionspädagogischen Erkenntnisgegenstands ist es weithin Konsens, dass es verschiedener Methoden bedarf, um ihn angemessen zu erfassen. Historische, empirische, systematische, vergleichende und didaktische Reflexionen tragen je für sich Wesentliches zu religionspädagogischer Erkenntnis bei, ohne für einen wissenschaftstheoretisch spezifischen Zugriff auf ihr Erkenntnisobjekt zu stehen. In diesem Sinn erweist sich die Religionspädagogik als ebenso differenziert und komplex wie jede moderne wissenschaftliche Disziplin.

¹³⁰ Z. B. religiöse Elementarpädagogik in Kindertagesstätten, vgl. KATRIN BEDERNA; HILDEGARD KÖNIG (Hg.): *Wohnt Gott in der Kita? Religionssensible Erziehung in Kindertageseinrichtungen*, Berlin 2009: Cornelsen.

¹³¹ Z. B. WILHELM GRÄB: „Irgendwie fühl ich mich wie Frodo... !“. *Eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion*, Frankfurt am Main 2006: Peter Lang.

¹³² Z. B. STREIB; GENNERICH: *Jugend und Religion*.

Verwendete Literatur

- ALKIER, Stefan: „Es geht ums Ganze! Wider die geschichtswissenschaftliche Verkürzung der Bibelwissenschaften oder Aufruf zur intensiveren Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen“, in: M. Rothgangel/E. Thaidigsmann (Hg.): *Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs*, Stuttgart 2005: Kohlhammer, 165–170.
- ALTMAYER, Stefan: „Welche Wahrnehmung? Kontexte und Konturen eines praktisch-theologischen Grundbegriffs“, in: M. Gronover/R. Boschki (Hg.): *Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik*, Münster 2007: Lit, 214–237.
- BARTHOLOMÄUS, Wolfgang: *Einführung in die Religionspädagogik*, Darmstadt 1983: WBG.
- BÄUMLER, Christof; BIRK, Gerd; KLEEMANN, Jürg (Hg.): *Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie. Eine Einführung*, München/Mainz 1976: Kaiser/Grünwald.
- BECKER, Klaus: „Konzeptionen der Erwachsenenkatechese“, in: A. Kaupp/S. Leimgruber/M. Scheidler (Hg.): *Handbuch der Katechese*. Freiburg i. Brsg 2011: Herder, 432–445.
- BEDERNA, Katrin; KÖNIG, Hildegard (Hg.): *Wohnt Gott in der Kita? Religionssensible Erziehung in Kindertageseinrichtungen*, Berlin 2009: Cornelsen.
- BOSCHKI, Reinhold: „Der phänomenologische Blick. ‚Vierschritt‘ statt ‚Dreischritt‘ in der Religionspädagogik“, in: M. Gronover/R. Boschki (Hg.): *Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik*, Münster 2007: Lit, 25–47.
- BOSCHKI, Reinhold: *Einführung in die Religionspädagogik*, Darmstadt 2008: WBG.
- BUCHER, Anton: „Geschichte der empirischen Religionspädagogik“, in: B. Porzelt/R. Güth (Hg.): *Empirische Religionspädagogik. Grundlagen - Zugänge - Aktuelle Projekte*, Münster 2000: Lit, 11–20.
- BUCHER, Anton: „Theologie und Praktische Theologie – schon immer empirisch!“, in: *Katechetische Blätter* 131 (2006), 286–292.
- BUCHER, Anton: „Zuerst beobachten, dann bezeugen. Der Primat der Empirie in der Religionspädagogik“, in: *Religionspädagogische Beiträge* 71 (2014), 27–35.
- BÜTTNER, Gerhard (Hg.): *Handbuch Theologisieren mit Kindern. Einführung - Schlüsselthemen - Methoden*, München 2014: Calwer.
- DINTER, Astrid: *Adoleszenz und Computer*, Göttingen 2007: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DINTER, Astrid; HEIMBROCK, Hans-Günter/SÖDERBLUM, Kerstin: *Einführung in die empirische Theologie*, Göttingen 2007: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DRESSLER, Bernhard: „Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsbruch“, in: *rhs – Religionsunterricht an höheren Schulen* 45 (2002), 11–19.
- DRESSLER, Bernhard: „Performativer Religionsunterricht“, in: M. Zimmermann /H. Lindner (Hg.): *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon* 2015.

- ENGLERT, Rudolf: „Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik“, in: H.-G. Ziebertz /W. Simon (Hg.): *Bilanz der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1995: Patmos, 147–174.
- ENGLERT, Rudolf: „Soll die Religionspädagogik eine Wahrnehmungswissenschaft werden?“, in: *Keryks* 3, 3 (2004), 97–119.
- FAILING, Wolf-Eckart/HEIMBROCK, Hans-Günter: „Praktische Theologie als Theorie gelebter Religion. Problemhorizonte und Leitbegriffe“, in: W.-E. Failing/H.-G. Heimbrock/T. Lotz (Hg.): *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, Berlin: DeGruyter, 15–45.
- FAILING, Wolf-Eckart; HEIMBROCK, Hans-Günter (Hg.): *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt, Alltagskultur, Religionspraxis*, Stuttgart 1998: Kohlhammer.
- FEITER, Reinhard: „Einführung in die Pastoraltheologie“, in: C. Sajak (Hg.): *Praktische Theologie* (Theologie studieren), Paderborn 2012: Schöningh, 15–63.
- Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“: *Werte - Religion - Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese*, Wiesbaden 2015: Springer.
- FRAAS, Hans-Jürgen: „Identität und Kompetenz. Die Lehrerbildung als Herausforderung an die Theologie“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 51 (2000), 264–278.
- GÄRTNER, Claudia: *Ästhetisches Lernen. Eine Religionsdidaktik zur Christologie in der Oberstufe*, Freiburg i. Brsg 2011: Herder.
- GÄRTNER, Claudia; BRENNE, Andreas (Hg.): *Kunst im Religionsunterricht. Funktion und Wirkung*, Stuttgart 2015: Kohlhammer.
- GENNERICH, Carsten; RIEGEL, Ulrich: „Wissenschaftstheorie“, in: M. Zimmermann/H. Lindner (Hg.): *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon* 2015.
- GRÄB, Wilhelm: „Religiöse Spurensuche in der urbanen Alltagswelt. Oder wie der Sinn christlichen Glaubens neu entdeckt werden kann“, in: T. Klie (Hg.): *Spiegelflächen. Phänomenologie - Religionspädagogik - Werbung*, Münster 1999: Lit, 16–32.
- GRÄB, Wilhelm: „Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik“, in: E. Hauschild/M. Laube/U. Roth (Hg.): *Praktische Theologie als Topographie des Christentums*, Rheinbach 2000: CMZ, 86–110.
- GRÄB, Wilhelm: „Irgendwie fühl ich mich wie Frodo...!“ *Eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion*, Frankfurt am Main 2006: Peter Lang.
- GRÖZINGER, Albrecht: *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995: Gütersloher.
- HEGER, Johannes: *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik*, Paderborn 2017: Schöningh.
- HEIMBROCK, Hans-Günter: „Öffnung zum Leben. Ein Forschungsbericht zur Phänomenologie in der neueren Praktischen Theologie“, in: *International Journal of Practical Theology* 4 (2000), 253–283.

- HILGER, Georg; ZIEBERTZ, Hans-Georg: „Allgemeindidaktische Ansätze einer zeitgerechten Religionsdidaktik“, in: G. Hilger/H.-G. Ziebertz/S. Leimgruber (Hg.): *Religionsdidaktik*, München 2012: Kösel, 106–119.
- HÖGER, Christian; ARZT, Silvia: *Metareflexionen, innovative Forschungsmethoden und aktuelle Befunde aus Projekten der Sektion „Empirische Religionspädagogik“ der AKRK. Empirische Religionspädagogik und Praktische Theologie*.
- JACKSON, Robert: *Religious Education. An Interpretive Approach*, London 1997: Hodder and Stoughton.
- JAKOBS, Monika: *Neue Wege der Katechese*, München 2010: dkw.
- KAUFMANN, Franz-Xaver: *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg i. Brsg 1973: Herder.
- KAUPP, Angela: „Gendersensibilität als unverzichtbare Dimension einer ‚Religionspädagogik der Vielfalt‘“, in: *Religionspädagogische Beiträge* 72 (2015), 22–30.
- KAUPP, Angela; LEIMGRUBER, Stephan; SCHEIDLER, Monika (Hg.): *Handbuch der Katechese*, Freiburg i. Brsg 2011: Herder.
- KENNGOTT, Eva-Maria; Englert, Rudolf; Knauth, Thorsten (Hg.): *Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion*, Stuttgart 2015: Kohlhammer.
- KÖNEMANN, Judith; SAJAK, Clauß; LECHNER, Simone: *Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie*, Wiesbaden 2017: Springer.
- KUNSTMANN, Joachim: *Religionspädagogik. Eine Einführung*, Tübingen 2004: Francke.
- KUNSTMANN, Joachim: „Theologie des religiösen Lernens. Die religiöse Bildung des Menschen als zentrale Aufgabe der Theologie“, in: M. Rothgangel/E. Thaidigsmann (Hg.): *Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs*, Stuttgart 2005: Kohlhammer, 39–53.
- LACHMANN, Rainer; ROTHGANGEL, Martin: „Verständnis und Aufgaben religionsunterrichtlicher Fachdidaktik“, in: R. Lachmann/M. Rothgangel/G. Adam (Hg.): *Religionspädagogisches Compendium*, Göttingen 2012: Vandenhoeck & Ruprecht, 35–52.
- LÄMMERMANN, Godwin: *Grundriss der Religionsdidaktik*, Stuttgart 1998: Kohlhammer.
- LÄMMERMANN, Godwin: „Konstruktiv-kritische Religionsdidaktik“, in: B. Grümme/H. Lenhard/M. Pirner (Hg.): *Religionsunterricht neu denken*, Stuttgart 2012: Kohlhammer, 29–42.
- LEIMGRUBER, Stephan; ZIEBERTZ, Hans-Georg: „Religionsdidaktik als Wissenschaft“, in: S. Leimgruber/H.-G. Ziebertz/G. Hilger (Hg.): *Religionsdidaktik*, München 2012: Kösel, 29–40.
- LEIMGRUBER, Stephan; ZIEBERTZ, Hans-Georg; HILGER, Georg (Hg.): *Religionsdidaktik*, München 2012: Kösel.

- LINDNER, Konstantin: *In Kirchengeschichte verstrickt. Zur Bedeutung biographischer Zugänge für die Thematisierung kirchengeschichtlicher Inhalte im Religionsunterricht*, Göttingen 2007: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LUTHER, Henning: „Kritik als pädagogische Kategorie“, in: *Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 8 (1973), 3–16.
- METTE, Norbert: „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft“, in: *Diakonia* 10 (1979), 190–203.
- METTE, Norbert: *Religionspädagogik*, Düsseldorf 1994: Patmos.
- METTE, Norbert: Art. „Praktische Theologie“, in: N. Mette/F. Richers (Hg.): *Lexikon der Religionspädagogik II. L–Z*, Neukirchen-Vluyn 2001: Neukirchener, 1547–1553.
- METTE, Norbert; KÖNEMANN, Judith: *Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss*, Mainz 2013: Grünewald.
- MEYER-BLANCK, Michael: „Phänomene und Zeichen. Phänomenologie und Semiotik in der Religionspädagogik“, in: T. Klie (Hg.): *Spiegelflächen. Phänomenologie - Religionspädagogik - Werbung*, Münster 1999: Lit, 90–100.
- MEYER-BLANCK, Michael: „Zeichen verstehen. Die hermeneutische Dimension der Semiotik und der semiotische Beitrag zur praktisch-theologischen Hermeneutik“, in: E. Hauschild/M. Laube/U. Roth (Hg.): *Praktische Theologie als Topographie des Christentums*, Rheinbach 2000: CMZ, 49–68.
- MEYER-BLANCK, Michael: *Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik*, Rheinbach 2002: CMZ.
- OTTO, Gert: „Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis. Thesen zum Verständnis einer Formel“, in: F. Klostermann/R. Zerfuß (Hg.): *Praktische Theologie heute*, München 1974: Kaiser, 195–205.
- PAUL, Eugen: *Geschichte der christlichen Erziehung 2: Barock und Aufklärung*, Freiburg i. Brsg 1995: Herder.
- PIRNER, Manfred: *Religiöse Mediensozialisation? Empirische Studien zu Zusammenhängen zwischen Mediennutzung und Religiosität bei SchülerInnen und deren Wahrnehmung*, München 2004: kopaed.
- PLASGER, Georg; PEMSEL-MAIER, Sabine: Art. „Theologie“, in: M. Zimmermann/H. Lindner (Hg.): *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon* 2015.
- PORZELT, Burkard; GÜTH, Ralph (Hg.): *Empirische Religionspädagogik. Grundlagen - Zugänge - Aktuelle Projekte*, Münster 2000: Lit.
- PROKOPF, Andreas: „Alte Schläuche, neu gefüllt. Wie machen Jugendliche Gebrauch von Religion?“, in: B. Porzelt/R. Güth (Hg.): *Empirische Religionspädagogik. Grundlagen - Zugänge - Aktuelle Projekte*, Münster 2000: Lit, 167–178.
- QUALBRINK, Andrea; PITHAN, Annebelle; WISCHER, Mariele (Hg.): *Geschlechter BILDEN. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht*, Gütersloh 2011: Gütersloher.

- RAITHEL, Jürgen; DOLLINGER, Bernd; HÖRMANN, Georg: *Einführung Pädagogik*, Berlin 2009: Springer.
- RIEGEL, Ulrich: „Männlichkeit(en). Das vergessene Andere der religionsdidaktischen Genderdebatte“, in: *Religionspädagogische Beiträge* 72 (2015), 15–21.
- RIEGEL, Ulrich: „Informelles Lernen und Religion“, in: T. Burger/M. Harring/M. Witte (Hg.): *Handbuch informelles Lernen. Interdisziplinäre und internationale Perspektiven*, Weinheim 2016: Juventa, 606–619.
- RIEGEL, Ulrich; GENNERICH, Carsten: „Forschungsmethoden“, in: M. Zimmermann/H. Lindner (Hg.): *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon* 2015.
- RIEGEL, Ulrich; KINDERMANN, Katharina: *Field Trips to the Church. Theoretical Framework - Empirical Findings - Didactic Perspectives*, Münster 2017: Waxmann.
- RITZER, Georg: *Interesse – Wissen – Toleranz – Sinn. Ausgewählte Kompetenzbereiche und deren Vermittlung im Religionsunterricht. Eine Längsschnittstudie*, Münster 2010: Lit.
- ROTHGANGEL, Martin: „Religionspädagogische Konzeptionen und didaktische Strukturen“, in: M. Rothgangel/G. Adam/R. Lachmann (Hg.): *Religionspädagogisches Kompendium*, Göttingen 2012: Vandenhoeck & Ruprecht, 73–91.
- ROTHGANGEL, Martin; THAIDIGSMANN, Edgar (Hg.): *Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs*, Stuttgart 2005: Kohlhammer.
- SAJAK, Clauß: „Einführung in die Religionspädagogik“, in: C. Sajak (Hg.): *Praktische Theologie* (Theologie studieren), Paderborn 2012: Schöningh, 65–119.
- SAJAK, Clauß (Hg.): *Praktische Theologie* (Theologie studieren), Paderborn 2012: Schöningh.
- SAJAK, Clauß (Hg.): *Religionsunterricht kompetenzorientiert. Ergebnisse aus der fachdidaktischen Forschung*, Paderborn 2012: Schöningh.
- SCHAMBECK, Mirjam: „Zum Verständnis und Geschäft der Religionspädagogik. Wissenschaftstheoretische Anmerkungen“, in: *Religionspädagogische Beiträge* 70 (2013), 91–103.
- SCHRÖDER, Bernd: „Institutionalisierungsgeschichten von Katechetik und Religionspädagogik. Eine Bilanz“, in: B. Schröder (Hg.): *Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik*, Tübingen 2009: Mohr Siebeck, 467–496.
- SCHRÖDER, Bernd: *Religionspädagogik*, Tübingen 2012: Mohr Siebeck.
- SCHWEITZER, Friedrich: „Wider die Suche nach der theologischen Leitdisziplin. Theologie als Prozess interdisziplinärer Kooperation“, in: M. Rothgangel/E. Thaidigsmann (Hg.): *Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs*, Stuttgart 2005: Kohlhammer, 68–82.
- SCHWEITZER, Friedrich: *Religionspädagogik*, Gütersloh 2006: Gütersloher.
- SCHWEITZER, Friedrich; SIMOJOKI, Henrik; MOSCHNER, Sara; MÜLLER, Markus: *Religionspädagogik als Wissenschaft. Transformationen der Disziplin im Spiegel ihrer Zeitschriften*, Freiburg i. Brsg 2010: Herder.

- SIELERT, Uwe; TUIDER, Elisabeth: „Diversity statt Gender? Die Bedeutung von Vielfalt im erziehungswissenschaftlichen Vielfaltsdiskurs“, in: A. Qualbrink/A. Pithan/M. Wischer (Hg.): *Geschlechter BILDEN. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht*, Gütersloh 2011: Gütersloher, 20–38.
- STREIB, Heinz: „Alltagsreligion oder: Wie religiös ist der Alltag?“. Zur lebensweltlichen Verortung von Religion in praktisch-theologischem Interesse, in: *International Journal of Practical Theology* 2 (1998), 23–51.
- STREIB, HEINZ; GENNERICH, Carsten: *Jugend und Religion*, Weinheim 2011: Juventa.
- VAN DER VEN, Johannes: *Entwurf einer Empirischen Theologie*, Kampen 1990: Kok.
- WEGENAST, Klaus: „Die empirische Wendung in der Religionspädagogik“, in: *Der Evangelische Erzieher* 20 (1968), 111–124.
- ZAHAVI, Dan: *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn 2007: Schöningh.
- ZIEBERTZ, Hans-Georg: *Religionspädagogik als empirische Wissenschaft*, Weinheim 1994: Deutscher Studien Verlag.
- ZIEBERTZ, Hans-Georg: „Objekt, Methode, Relevanz. Empirie und Praktische Theologie“, in: *Pastoraltheologische Informationen* 18/2 (1998), 305–321.
- ZIEBERTZ, Hans-Georg: „Religionspädagogik und Empirische Methodologie“, in: F. Schweitzer/T. Schlag (Hg.): *Religionspädagogik im 21. Jahrhundert*, Gütersloh/Freiburg i. Brsg 2004: Gütersloher; Herder, 209–222.
- ZIEBERTZ, Hans-Georg; HEIL, Stefan; PROKOPF, Andreas (Hg.): *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog*, Münster 2003: Lit.
- ZWERGEL, Herbert: „Zum Begründungsproblem einer kritischen Religionspädagogik“, in: K. Wegenast (Hg.): *Religionspädagogik. Der katholische Weg*, Darmstadt 1983: WBG, 397–405.
- ZWERGEL, Herbert: „Hermeneutik und Ideologiekritik in der Religionspädagogik“, in: H.-G. Ziebertz/W. Simon (Hg.): *Bilanz der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1995: Patmos, 10–27.

Andreas Wollbold

Pastoraltheologie. Zur Wissenschaftstheorie eines praktisch-theologischen Grundlegungsfaches

1. Definition der Pastoraltheologie

1.1 Nominaldefinition

Was ist Pastoraltheologie? Leicht fällt die Worterklärung im Sinn einer Nominaldefinition. Der Begriff für diese praktisch-theologische Disziplin stellt eine Eindeutschung von „*theologia pastoralis*“ dar, also „die auf die Hirtentätigkeit bezogene Theologie“. Dabei bezeichnet das Adjektiv (ähnlich wie etwa „*theologia moralis*“, „*-dogmatica*“, „*-spiritualis*“) die einzelne Disziplin innerhalb der gesamten Theologie. Definitorisch umreißt es somit die „*differentia specifica*“ innerhalb der generisch gefassten Theologie. Diese wird inhaltlich als Beschäftigung mit der Hirtensorge bzw. der Pastoral bestimmt. Diese Auskunft kann allerdings nur auf den ersten Blick befriedigen, denn sie verlangt aus mehreren Gründen nach einer genaueren Bestimmung.

Was meint „Hirtentätigkeit“, „Hirtensorge“ bzw. Pastoral? Verfällt man hier nicht einem „*circulus vitiosus*“, insofern das Wort Pastoraltheologie durch sich selbst erklärt werden soll („Pastoraltheologie ist die Theologie der Pastoral“)? Nun haben Begriffe ihre Geschichte und tragen nicht selten die Spuren davon an sich. So auch hier. Als die Pastoraltheologie im josephinischen Österreich zur Universitätsdisziplin erhoben wurde, ging der Urheber der entsprechenden Studienreform in Wien, der Benediktiner Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785) ohne weitere Diskussion davon aus, dass sie das Tun der amtlichen Hirten, d. h. des „*pastor proprius*“ der Pfarrei, zu untersuchen hatte.¹ Diese Engführung des kirchlichen Heilshandelns auf die priesterlichen Pfarrseelsorger hängt aber nicht

¹ Zu Rautenstrauch vgl. JOSEF MÜLLER: *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen“*, Wien 1969; Lebensbild bei BEDA MENZEL: *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis*, Königsstein 1969; sein Lehrplan bei ANTON ZOTTL; WERNER SCHNEIDER (Hg.): *Wege der Pastoraltheologie, Texte einer Bewußtwerdung*, Eichstätt 1987. – Der Name „Pastoraltheologie“ ist schon älter und geht auf den Jesuiten Petrus Canisius (1521–1597) und erstmals explizit auf Peter Binsfeld (1591), einen Weihbischof in Trier, zurück.

untrennbar am Wort „Pastoral“. Vielmehr wäre sie hier als Gesamt des Heilshandelns der Kirche in allen ihren Gliedern zu bestimmen.

In der evangelischen Theologie hat sich der Ausdruck „praktische Theologie“ als Bezeichnung des Fachs eingebürgert. „Pastoraltheologie“ dagegen, wenn überhaupt gebraucht, meint dann ähnlich wie bei den aufklärerischen Anfängen der katholischen Pastoraltheologie nur jenen Teil von ihr, der sich mit der Amtsführung von Pfarrern im näheren Sinn beschäftigt.² Infolge der ökumenischen Annäherung sowie um die genannte Engführung auf die priesterliche Seelsorge zu vermeiden, wird nicht selten auch im katholischen Sprachgebrauch von „praktischer Theologie“ als Bezeichnung für dieses Fach gesprochen. Dies ist allerdings nachteilhaft, weil dadurch eine Äquivokation mit weiteren Disziplinen der praktisch-theologischen Fächergruppe wie Religionspädagogik oder Liturgiewissenschaft möglich wird.

Eine weitere mögliche Engführung fällt nicht ebenso rasch in den Blick, auch wenn sie eng mit dem Gesagten zusammenhängt. Vor allem in der englischsprachigen Literatur wird „pastoral theology“ oft synonym zur Pastoralpsychologie oder allgemeiner zur Einzelseelsorge (früher „Hodegetik“ genannt) verwendet, ganz so wie in der evangelischen „Pastoraltheologie“ als Theologie der Pfarramtspflichten. Dahinter steht die Vorstellung vom dreifachen Amt Christi, des Priesters, Propheten/Lehrers und des Hirten/Königs, wie sie in der vor allem die USA stark beeinflussenden reformierten Theologie ausgeprägt ist. Nur das dritte Amt Christi wäre demnach das des Hirten, des „pastor“. Hirtensorge wird hier als Zuwendung zum Einzelnen verstanden, so dass sich „pastoral theology“ mit der Sorge für die Gläubigen in ihren persönlichen Lebens- und Glaubenswegen beschäftigt, d. h. schwerpunktmäßig mit allen Formen des „pastoral counseling“. Die katholische Auffassung von Pastoral umfasst hingegen im Sinn bereits der traditionellen „cura animarum“ das Gesamt all jenen Tuns, das für das Heil der Menschen wichtig ist.

² Vgl. etwa CHRISTIAN MÖLLER: *Einführung in die Praktische Theologie*, Tübingen/Basel 2004, 25–44; MANFRED JOSUTTIS: *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 2004; URSULA POHL-PATALONG: „Pastoraltheologie“, in: C. Grethlein/H. Schwier (Hg.): *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, 33, Leipzig 2007, 515–574. Gut fasst EBERHARD WINKLER: *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Neukirchen-Vluyn 1997, 12, die Alternativen im Ansatz evangelischer Praktischer Theologie zusammen: „Bis heute besteht ein Grundproblem der Praktische Theologie in der Frage, ob sie vom Pfarramt her und auf sein Handeln hin zu entwerfen ist oder als Theorie des Gemeindeaufbaus den pfarrerzentrierten Ansatz zu überwinden hat oder als Theorie der religiösen Praxis den Rahmen einer ‚nur kirchlichen Ausübung des Christentums‘ sprengen muss.“ – Wichtige Grundlagendiskussionen der Disziplin fanden in den so theoriefreudigen 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts statt. Darum wird hier immer wieder auch auf diese bereits etwas ältere Literatur zurückgegriffen, um die darin vertretenen Thesen am Original überprüfen zu können.

„Pastoralis“ ist also alles andere als eindeutig. Wie kann man das Adjektiv genauer fassen? Pragmatisch wird man einen Mittelweg beschreiten. Auf der einen Seite wird eine katholische Theologie darunter aus den genannten Gründen das gesamte Heilshandeln der Kirche verstehen und nicht nur die Tätigkeit der geweihten Amtsträger. Das ist nach der Aufwertung der Rolle der Laien in der kirchlichen Sendung und ihrer spezifischen Teilhabe am dreifachen Amt Christi im II. Vaticanum selbstverständlich (vgl. etwa „Lumen Gentium“ 34–36 und „Apostolicam Actuositatem“ 10). Auf der anderen Seite wird man eingrenzen: Pastorales Handeln ist dasjenige menschliche Handeln, das im Namen und im Auftrag der Kirche zur Verwirklichung ihrer Heilssendung geschieht. Der explizite Bezug zur Kirche ist also wesentlich. Warum? Gert Otto etwa hat für die evangelische praktische Theologie programmatisch versucht, sehr viel weiter die religiöse Praxis in der Gesellschaft zu ihrem Gegenstand zu erklären.³ Damit wäre sie aber kaum mehr nachvollziehbar als eigene Wissenschaft im Unterschied von Religionswissenschaften und Theologie begründbar, und ihre Position wäre in den Sozialwissenschaften und nicht in der Theologie zu suchen. Ebenso wenig kann es darum gehen, sie zur Wissenschaft allen christlichen Handelns zu machen, denn dies ist Gegenstand von Moraltheologie und christlicher Sozialethik. Es kann hier nur um jenes Handeln gehen, das in einem expliziten Bezug zur Heilssendung der Kirche steht, also andere Menschen zum Heil in Christus hinzuführen und zu begleiten.

1.2 Realdefinition

Nach dieser Wortklärung lässt sich zur Sachklärung übergehen, also zur Realdefinition. Was ist Pastoraltheologie? In erster Annäherung lässt sich nun sagen: Pastoraltheologie ist die Beschäftigung mit dem pastoralen Handeln der Kirche mit den Mitteln wissenschaftlicher Theologie. Dabei lassen sich vorweg bereits ihre zwei Teile unterscheiden, die Fundamentalpastoral⁴ und die spezielle Pasto-

³ So konzipiert bereits GERT OTTO: *Praktische Theologie I. Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1986, 77, die praktische Theologie als „kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“. Dahinter erkennt man auch Ottos Forderung an die Praktische Theologie, „die emanzipatorische Dynamik des Evangeliums [...] zu verwirklichen“ (ders.: „Zur gegenwärtigen Diskussion in der Praktischen Theologie. Thesen und Texte als Rahmen und Orientierung“, in: G. Otto [Hg.]: *Praktisch theologisches Handbuch*, Hamburg 1970, 9–24, hier: 23; vgl. bereits ders. [Hg.]: *Praktisch theologisches Handbuch*, Hamburg 1970.)

⁴ Der Begriff wurde erstmals als umfassendes Gliederungsprinzip verwendet bei PAUL M. ZULEHNER: *Pastoraltheologie. Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989. Die weiteren drei Bände beschreiben dann die spezielle Pastoral (Gemeindepastoral, Pastoral an den Lebenswenden und Pastorale Futurologie).

ral, je nachdem ob als Materialobjekt das Gesamt der Pastoral mit ihren Grundfragen oder ein Teilgebiet wie Gemeindepastoral, Einzelseelsorge oder Homiletik gesetzt wird. Diese Unterscheidung ist auch insofern von Bedeutung, als man hier erkennt, dass sich bei gewachsener Bedeutung einzelner Teilgebiete der Pastoral einzelne Disziplinen verselbstständigen können, etwa die genannten Fächer Religionspädagogik oder Liturgiewissenschaft, mancherorts auch Homiletik, Katechetik, Pastoralpsychologie, Missionswissenschaften oder Caritaswissenschaften. In der Tat sind diese Disziplinen im Lauf der 250-jährigen Universitätsgeschichte des Faches in bestimmten Momenten ausgegliedert worden. Die Grundfragen der Pastoral bleiben jedoch eine genuine Domäne der Pastoraltheologie. Das ist wissenschaftsorganisatorisch von Belang, da bei den ausgegliederten Disziplinen Grundfragen zwar ebenfalls erörtert werden, dabei aber die Gefahr besteht, diese nicht mehr in das Gesamt der Pastoral einzuordnen, also z. B. das religionspädagogische Handeln vom Gesamt des kirchlichen Heilshandelns zu lösen.

Doch auch diese erste Annäherung an eine Realdefinition kann noch nicht wirklich befriedigen. Denn auch andere Fächer der Theologie berühren pastorale Fragen. Wenn etwa die neutestamentliche Exegese von paulinischer Charismenlehre spricht, kann das nicht ohne Relevanz für die Gestaltung des Miteinanders von Amt und Gläubigen in Diözese und Pfarrei sein. Was an dieser Beschäftigung ist darum unterscheidend pastoraltheologisch? Hier sei folgende These vorgestellt:

Pastoraltheologie ist diejenige theologische Disziplin, die das pastorale Handeln als Gegenstand möglicher Entscheidungen wissenschaftlich untersucht.

Dem Materialobjekt „pastorales Handeln“ wird hier also noch ein Formalobjekt hinzugefügt, nämlich „als Gegenstand möglicher Entscheidungen“, sowie das Kriterium der Wissenschaftlichkeit. 1. Was bedeutet diese Bestimmung? 2. Wie gelingt es ihr, die Pastoraltheologie von anderen wissenschaftlichen und außérwissenschaftlichen Reflexionen auf das pastorale Handeln abzugrenzen?

1. Was bedeutet diese Bestimmung? Entscheidungen sind ein Schlüsselement menschlichen Handelns. Sie bezeichnen jene individuellen oder kollektiven (also z. B. von Organisationen, Körperschaften oder Bewegungen ausgelösten) geistigen Akte, die aus mehreren Handlungsmöglichkeiten eine zur Erreichung eines Ziels auswählen. Ähnlich definiert Günter Wöhe „Entscheidung“ aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht:

„Als Entscheidung bezeichnet man die Auswahl von einer von zwei oder mehreren Handlungsmöglichkeiten (Alternativen), die dem Entscheidungsträger zur Realisierung eines Ziels zur Verfügung stehen. Eine Entscheidung liegt sowohl bei einer bewußten als auch bei einer unbewußten Auswahl einer von mehreren Handlungsmöglichkeiten vor.“⁵

⁵ Vgl. GÜNTER WÖHE: *Einführung in die Allgemeine Betriebswirtschaftslehre*. 18., überarbeitete und erweiterte Auflage, München ¹⁸1993, 156; vgl. ebd., 78–80 zum entscheidungsorientierten Ansatz in der Betriebswirtschaftslehre.

Somit geht es der Pastoraltheologie also darum, Entscheidungsalternativen bei der Verwirklichung der Heilssendung der Kirche wissenschaftlich zu reflektieren und dadurch Entscheidungshilfe zu geben. Damit ist die Pastoraltheologie eine Handlungswissenschaft⁶ – und zwar unabhängig davon, ob man sie dann ästhetisch als „Wahrnehmungswissenschaft“ konzipiert.⁷

⁶ Vgl. ROLF ZERFASS: „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft“, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.): *Praktische Theologie heute*, Mainz 1974, 164–177; ders.: „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft“, in: Ferdinand Klostermann/ders. (Hg.), *Praktische Theologie heute*, Mainz 1974, 164–177; ders.: „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft“, SEWARD HILTNER: „Preface to Pastoral Theology – eine Alternative zum Handbuch der Pastoraltheologie“, in: *Theologische Revue*, 69 (1973), 90–98; NORBERT METTE: „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik“, in: *Diak* 10 (1979), 190–203; HELMUT PEUKERT: „Was ist eine praktische Wissenschaft?“, in: O. Fuchs (Hg.): *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 64–79 (ausführlicher in einem anspruchsvollen, die weitere katholische Pastoraltheologie deutlich prägenden Ansatz ders.: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Frankfurt am Main ²1988). NORBERT METTE: *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005, folgt in seinem Verständnis der „Kommunikation des Evangeliums“ als Leitbegriff der Praktischen Theologie in Grundzügen Peukert (vgl. ebd., 16–21). Auf evangelischer Seite vgl. KARL-FRITZ DAIBER: *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft*, München 1977.

⁷ Der ästhetische Ansatz der Praktischen Theologie wurde in kreativer Weiterentwicklung der Dialektischen Theologie angestoßen von ALBRECHT GRÖZINGER: *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995; ders.: „Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Buch- und Forschungsbericht“, in: *International Journal of Philosophy and Theology* (1999), 269–294; RUDOLF BOHREN: *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975; von Bohren inspiriert ist der einflussreiche Neuansatz von JOSUTTIS: *Die Einführung in das Leben*. Recht verstanden negiert dieser Ansatz freilich nicht den handlungsbezogenen Charakter der Praktischen Theologie, sondern weist ganz zutreffend auf das Besondere des pastoralen Handelns hin, nämlich dass es gewissermaßen Handeln im Handeln Gottes ist. Das bedeutet „gegenüber der anderen Seite, der empirischen Theologie und ihrer Methodeneuphorie, eine kritische Spitze und Freiheit gegenüber allen Methodenzwängen“ (MÖLLER: *Einführung in die Praktische Theologie*, 21). Denn primär ist Gott selbst am Werk, und es gilt, seinem Wirken Raum zu geben. Darum habe ich auch von „Christus sprechen, heiligen und leiten lassen“ gesprochen (ANDREAS WOLLBOLD: *Handbuch der Gemeindepastoral*, Regensburg 2004; ders.: „Kontemplative Pastoral“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 56 (2005), 134–147; damit ist die ästhetische Vertiefung der Praktischen Theologie übrigens dem mystagogischen Ansatz in seiner ursprünglichen gnadentheologischen Fassung im Anschluss an Karl Rahner durchaus verwandt). – HERBERT HASLINGER: *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, will die Spannung zwischen Handlungswissenschaft und ästhetischer praktischer Theologie nun in seinem Konzept der „Wirklichkeitswissenschaft“ auflösen. Haslingers eigene Vorliebe für die kritische Theorie lässt jedoch fragen, inwiefern hier gerade nicht Wirklichkeit, sondern apriorische theologische Überzeugungen (ein bestimmtes Verständnis der „Reich-Gottes-Botschaft“) leitend sind. Seine bisweilen recht apodiktischen Verwerfungen von Alternativpositionen lassen selbst manche solcher Aprioris erkennen.

Auch dies ist nicht evident. Nicht selten wird Pastoraltheologie als eine Art Fundamentaltheologie unter dem Anspruch des Faktischen verstanden, d. h. etwa als Begründung einer Reformagenda unter der Maßgabe dessen, dass Menschen selbstbestimmt ihr Leben und ihre religiöse Praxis entwerfen und das kirchliche Handeln dies durchgängig zu respektieren habe. Anwaltschaftlich wird dabei für die „Realität“ und für die Rechte der Menschen eingetreten, denen auch theologische Prinzipien wie der Primat der Offenbarung oder die göttliche Verfassung der Kirche zumindest virtuell untergeordnet werden. Diese geforderten Reformen werden dabei aus bestimmten anthropologischen oder sozialwissenschaftlichen Prinzipien abgeleitet. Handeln wird also aus apriorischen Ideen bestimmt. Abgesehen davon, dass solche Reflexionen tatsächlich eher in die Fundamentaltheologie gehören und dort in der Regel auch umfassender philosophisch reflektiert werden können als in einer in dieser Hinsicht immer ein wenig eklektischen Pastoraltheologie, verpassen sie eigenartigerweise das eigentlich Praktische am Handeln, nämlich dass es mehr ist als die Verwirklichung von Ideen, sondern eben ein Entscheidungshandeln mit all seinen spezifischen Erfordernissen und Problemen.⁸

2. Wie gelingt es dieser Definition, die Pastoraltheologie von anderen Disziplinen der Theologie und darüber hinaus von anderen wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Reflexionsorten auf die Pastoral der Kirche abzugrenzen? Beantworten wir diese Frage zunächst grundsätzlich und gehen dann die einzelnen alternativen Reflexionsorte durch. Mit dem Bezug auf mögliche Entscheidungen hat die Pastoraltheologie ihren Ort bei jenen spezifischen Akten der Vernunft, die auf das Handeln bezogen sind. Diese ergründen nicht wie die theoretische oder auch spekulative bzw. nach Kant „reine“ Vernunft die Wirklichkeit, sondern sondieren die Möglichkeiten, praktisch auf diese einzuwirken. Dennoch ist ihre Domäne nicht die eigentliche Praxis, sondern die Reflexion, also die Theorie der Praxis – anders wäre sie keine Wissenschaft. Sie bereitet also nicht unmittelbar das Handeln vor und führt es aus, sondern orientiert es und stellt es in einen Sinnzusammenhang. Damit ist in unserem Fall auch ein besonderes Verhältnis zu den eigentlichen Akteuren der Pastoral gegeben: Zum einen ist sie auf die tatsächliche Praxis der Kirche, auf die dabei entstehenden Probleme und Perspektiven, verwiesen; sie entwirft keine ideale Pastoral am Reißbrett, sondern begleitet

⁸ „Das Problem aber, um das es in der Praktischen Theologie geht, ist im Kern so alt wie die Bibel selbst: Wie kann Glaube praktisch werden, ohne in die Fallstricke der Praxis zu geraten? Wenn z. B. die Menschen in Babel praktisch werden und sich einen Turm bauen wollen, um sich einen Namen zu machen, verrennen sie sich alsbald in ihren Sprachproblemen, so dass der Turmbau abgebrochen werden muss (Gen 11)“ (MÖLLER: *Einführung in die Praktische Theologie*, 1).

die tatsächliche Pastoral.⁹ Folgt man einer Intuition von Karl Mannheim, so ist ihre Denkfigur genuin konservativ, insofern sie dadurch am Konkreten, Realen, Einzelnen orientiert und ideologieavers ist.¹⁰ Andererseits ermöglicht ihr die Nicht-Verstrickung in das faktische pastorale Handeln Distanz und damit auch Objektivität, ohne die eine Wissenschaft nicht gedacht werden kann. Es wäre eine eigene Reflexion wert, inwiefern die Pastoraltheologie der letzten Jahrzehnte von dieser Mittellinie abgewichen ist und immer wieder Pastoral von Ideen her (gleich ob eher „progressiv“ wie Emanzipation und Partizipation oder eher „konservativ“ wie Neuevangelisierung) anstelle von der faktischen Situation und ihren Erfordernissen zu konzipieren versucht hat. Dies wurde bisweilen noch durch eine programmatische Parteilichkeit verstärkt, die selbst bei einem grundwertorientierten Wissenschaftsverständnis nicht selten problematisch wirkt. Damit geht eine befremdliche Vernachlässigung der Wie-Frage einher, so dass einschlägige Veröffentlichungen selbst zur speziellen Pastoral oft eher ratlos machen, was denn nun konkret in diesem Feld zu tun sei. Die Folge ist eine nicht über jeden Zweifel erhabene Reputation im Konzert der theologischen Fächer, eine Eklektik und Unsicherheit beim Gebrauch der Methoden und – nicht selten – der paradoxe Effekt, dass die theologische Disziplin, die am nächsten am Konkreten sein sollte, ein leicht affektiertes, aber beinahe unleserliches Deutsch schreibt.

Aristotelisch-thomistisch gründet diese Wissenschaft vom pastoralen Handeln in der Tugend der Klugheit (*prudentia*). Diese ist nach Aristoteles eine *dianoetische*, nicht eine ethische Tugend¹¹ bzw. sie ist eine intellektuelle Tugend des Verstandes, nicht des Willens. Sie setzt bereits die Erkenntnis der rechten Ziele voraus – dies ist eine Leistung der *sapientia* – und lehrt nun, recht zu wissen, wie man in einer konkreten Situation handeln soll. Darum ist übrigens der Bezug zum konkreten Hier und Jetzt – später werden wir vom „Gehorsam im Heute“ sprechen – konstitutiv. Doch diese Leistung der Konkretion im Blick auf

⁹ Vgl. im Anschluss an einen Gedanken Karl Rahners ANDREAS WOLLBOLD: „Von der Linie zum Fleck. Pastoraltheologie als Hilfe zur Entscheidungsfindung“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 121 (1999), 177–191.

¹⁰ Vgl. KARL MANNHEIM: *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, hg. von David Kettler, et al., Frankfurt am Main 1984, 119: „Mit dem Gegensatz ‚konkret – abstrakt‘ hängt eng zusammen der Gegensatz, der dadurch entsteht, daß das progressive Denken stets nicht nur, wie wir gesehen haben, vom Möglichen aus, sondern von der Norm aus das Daseiende sieht, der Konservative dagegen das Daseiende in seiner Bedingtheit erfassen will oder aber das Normative vom Sein aus zu verstehen versucht.“ Somit stehen progressiv und konservativ für „zwei ursprüngliche Typen des Erlebens der Dinge und der Umwelt“: vom vor uns Liegenden, vom Sollen her, das allerdings den Realitäten „keine verzeihende Liebe entgegen [bringt und wir] haben kein solidarisches Interesse für ihr Dasein“ (was für eine treffende Umschreibung!), oder von rückwärts, vom Gewachsenen her, das jedoch dazu neigt, „alles Daseiende verzärtelnd hinzunehmen“.

¹¹ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* I,13, mit der Unterscheidung von *dianoetischen* und *ethischen* Tugenden.

das Handeln vermittelt das Konkrete gleichzeitig mit dem Grundsätzlichen, also den als sinnvoll anerkannten Zielen. Anders gesagt, bewertet die Klugheit Situationen und die darin sich eröffnenden Handlungsmöglichkeiten im Abgleich mit bestimmten als werthaft erkannten Grundprinzipien. Thomas von Aquin nennt sie darum die „recta ratio agibilium“, welche die „ordo ad finem“ erkennt.¹² So steht sie also zwischen Theorie und Praxis, zwischen Erkennen und Handeln, und ihre spezifische Leistung ist die Beurteilung möglicher Entscheidungen. So entspricht die Klugheit dem, was Immanuel Kant die Urteilskraft genannt und der er die dritte seiner großen Kritiken gewidmet hat:

„Daß zwischen Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Übergangs von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein wie sie wolle, fällt in die Augen; denn, zu dem Verstandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Actus der Urteilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht. [...] So kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urteilskraft fehlt.“¹³

Es lässt sich nachweisen, dass genau dieser philosophische Ort der Urteilskraft auch bei der spätaufklärerischen Ausbildung der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin maßgeblich war, wie es eine in dieser Hinsicht sehr sprechende Aussage von Franz Christian Pittroff, dem ersten Prager Professor für Pastoraltheologie, über die Voraussetzung, aber auch Unzulänglichkeit der scholastischen Theorie in der Praxis belegt:

„Die Schultheorie behält in der Festsetzung der allgemeinen Grundsätze theologischer Kenntnisse ihren Wert. [...] Sie ist vor sich selbst unzulänglich: 1) Weil man sie, solange man in Schulen steht, teils wegen eingeschränktem Raum, teils wegen Mangel praktischer Ausweisungen nur nach der Oberfläche betreibt und sie aus Unwissenheit ihres Nutzens nicht gehörig zu schätzen weiß. Man ist froh, wenn man den Prüfungen halbgeschoren entwischt, und steckt sogleich trotzig die sophistische Feder auf den Hut [...]. 2) Weil man die verschiedenen Felder noch nicht kennt, auf denen sie in der Anwendung zu bearbeiten ist. Man trifft bei Eröffnung des Schauplatzes der Seelsorge ganz fremde Gestalten an, neue Aussichten, verwickelte Fälle, verdrehte Maxime, verkleisterte Handlungen, bei

¹² THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* II-II, q. 47, a. 2 und a. 8; vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VI,5. Die genauere Aufgabe der Klugheit besteht nicht darin, dem Handeln selbst Ziele vorzugeben – „fines moralium virtutum praesistent in ratione“ –, sondern „solum disponere de his quae sunt ad finem“ (Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II, q. 47, a. 6). Vgl. WOLLBOLD: „Kontemplative Pastoral“.

¹³ IMMANUEL KANT: *Über den Gemeinspruch, Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 127. – Zum Problem der Urteilskraft als Vermittlung von Theorie und Praxis vgl. WALTER FÜRST: *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie*, Einsiedeln 1986.

denen ein Junger, Unerfahrener vor Angst, Bewunderung und Verwirrung ansteht, wo er seinen Schulkrum anbringen soll.“¹⁴

2. Pastoraltheologie im Kontext anderer Reflexionsorte auf die Pastoral

Pastoral als Gegenstand möglicher Entscheidungen, das wird nun freilich keineswegs allein in der Pastoraltheologie reflektiert. Es gehört vielmehr zu ihrer spezifischen Physiognomie, die eigene Reflexion immer wieder mit der anderer zu vergleichen und in Beziehung zu setzen. „In wachsenden Ringen“ kann man an solchen Reflexionsorten nennen:

- die anderen Fächer der praktisch-theologischen Fächergruppe,
- die anderen Fächer der biblischen, historischen und systematischen Theologie,
- die außertheologischen wissenschaftlichen Disziplinen,
- das kirchliche Amt sowie den *sensus fidelium*,
- die nichtkirchliche Öffentlichkeit (öffentliche Meinung, Medien, Diskussionen und Anfragen anlässlich umstrittener Ereignisse und Missstände, Beliebtheit einzelner kirchlicher Gestalten wie des Papstes oder von Einrichtungen wie einem katholischen Krankenhaus usw.).

Gehen wir diese Orte nacheinander durch.

1. Die anderen Fächer der praktisch-theologischen Fächergruppe gliedern sich in zwei erkennbare Teilgruppen auf: zum einen die im Lauf der Wissenschaftsgeschichte allmählich aus der Pastoraltheologie selbst ausgegliederten Teildisziplinen (Religionspädagogik oder Liturgiewissenschaft, ggf. als eigenständige Disziplinen auch Homiletik, Katechetik, Pastoralpsychologie, Missionswissenschaften oder Caritaswissenschaften¹⁵), zum anderen die wissenschaftsgeschichtlich selbst schon wesentlich ältere Kanonistik. Was Erstere angeht, so haben wir die Antwort bereits oben vorbereitet: Die Disziplinen der ersten Teilgruppe besitzen ein begrenzteres Materialobjekt, also eine Teilmenge aus der gesamten Pastoral. So untersucht die Liturgiewissenschaft das gottesdienstliche Handeln oder die

¹⁴ Zit. nach ZOTTL; SCHNEIDER (Hg.): *Wege der Pastoraltheologie*, 88. – Zur Geschichte der Pastoraltheologie vgl. HEINZ SCHUSTER: „Die Geschichte der Pastoraltheologie“, in: *HPTTh I* (2015), 40–92; STEFAN KNOBLOCH: *Was ist praktische Theologie?* Freiburg i. Üe. 1995; NORBERT METTE: *Theorie der Praxis*, Düsseldorf 1978.

¹⁵ Außerdem kann man noch einige Spezialdisziplinen, die aus der interdisziplinären Zusammenarbeit entstanden sind, benennen: Pastoralanthropologie, Pastoralmedizin, Pastoralpsychologie und „angewandte Humanwissenschaften“, Pastoralpädagogik, Pastoralsoziologie und Pastoralstatistik und Caritaswissenschaften.

Religionspädagogik die pädagogischen Vermittlungsprozesse von Glauben und religiöser Bildung. Im Blick auf diese wird die Pastoraltheologie jeweils deren Perspektive zu integrieren versuchen. Allzu leicht nämlich werden ansonsten grundlegende Elemente des pastoralen Lebens wie Gottesdienst oder Religionsunterricht zu ihren blinden Flecken: aus den Augen (weil wissenschaftspragmatisch wegdelegiert), aus dem Sinn (insofern der Eindruck einer Pastoral minus Gottesdienst usw. entsteht).¹⁶ Diese Haltung gewissermaßen zu ihren Kindern gibt der Pastoraltheologie einerseits den Stolz, sozusagen bleibend für die Ordnung im ganzen Haus der pastoralen Praxis zu sorgen – sprich: die Grundfragen der Verwirklichung der Heilssendung schwerpunktmäßig zu behandeln.¹⁷ Andererseits verlangt es von ihr eine gewisse Demut, sozusagen die Rosinen der Pastoral, also die in der öffentlichen Wahrnehmung bedeutsamsten pastoralen Felder wie Gottesdienst und Religionsunterricht anderen überlassen zu müssen, dafür aber wie eine verlässliche Hausverwalterin sich um alles zu kümmern, was andere nicht tun.

Das Kirchenrecht¹⁸ wiederum teilt mit der Pastoraltheologie das weitere Materialobjekt des gesamten pastoralen Handelns, ist jedoch im Formalobjekt verschieden: Die Pastoral gilt ihr nicht als Gestaltungsaufgabe von Entscheidungen, sondern als rechtliche Ordnungsangelegenheit. Leider gibt es – übrigens anders als in der Geschichte der Pastoraltheologie – heute ganz offenkundig eine gewisse Berührungsscheu zwischen beiden Fächern. Das mag mit der sehr verschiedenen Methodik zu tun haben, sicher auch schlicht mit den damit verbundenen Mentalitätsunterschieden, wahrscheinlich auch mit dem Vorurteil, die Kanonistik stehe für das „semper idem“ der Kirche, die Pastoraltheologie dagegen für ihr „semper reformanda“. Wer nur ein wenig beide Fächer kennt, weiß, wie wenig dieses Klischee die Realität trifft. Insofern die „salus animarum suprema lex“ der Kirche ist (vgl. c. 1752) und insofern die pastoralen Entscheidungen im rechtlich geordneten Raum der Kirche stattfinden, ist es nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet:

¹⁶ Dasselbe gilt natürlich ebenso für diese verselbstständigten Disziplinen, die ihrerseits in der Gefahr stehen, ihren Gegenstand ohne Verbindung zum Gesamt der kirchlichen Heilssendung zu verstehen, also z. B. den schulischen Religionsunterricht von dem Grundanliegen der Evangelisierung zu lösen.

¹⁷ „Pastoraltheologie ist jedoch nicht nur ein eigener Teilbereich in diesem Fächerkanon [sc. der Praktischen Theologie], sondern wird vielfach noch immer zugleich als übergeordnete Disziplin verstanden, der die übrigen praktisch-theologischen Fächer als Teil- und Tochterdisziplinen zugeordnet sind: Pastoraltheologie ist in diesem Modell sowohl die umfassende praktisch-theologische Disziplin (gleichsam die ‚Mutterdisziplin‘) als auch zugleich neben den anderen Tochterwissenschaften die konkrete Disziplin, die die seelsorgliche Praxis der Kirche reflektiert“ (AUGUST LAUMER: *Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen*, Regensburg 2015 mit Diskussion dieser Konzeption; vgl. ebd., 150–160 zum Verhältnis zu den anderen Wissenschaften).

¹⁸ Wir gehen hier davon aus, dass man die Kanonistik sinnvollerweise in die praktisch-theologische Fächergruppe einreicht.

Die stärkere Begegnung, ja Durchdringung von Kanonistik und Pastoraltheologie ist eines der dringendsten Desiderate von Forschung und Lehre, wenn anders zumindest die Pastoraltheologie nicht Modelle z. B. der Gemeindeleitung oder der Sakramentenspendung entwickeln will, die sich chronisch an der Verfassung der Kirche (auch in ihrem „de iure divino“-Kern) stoßen.

2. Die anderen Fächer der biblischen, historischen und systematischen Theologie sollen nach dem II. Vaticanum durchaus allesamt eine pastorale Zielrichtung entwickeln; denn sie sind in ihrer Lehre Teil einer ganzheitlichen Bildung von angehenden Seelsorgern.¹⁹

Wichtigen Strömungen innerhalb der evangelischen Theologie ist diese Ausrichtung der gesamten Theologie auf die Praxis spätestens seit Schleiermacher bestens vertraut. Pars pro toto zwei Beispiele. Eilert Herms leitet die Stellung der Praktischen Theologie aus einer Sicht der Theologie als Ganzer ab, worin die Praktische Theologie die übrigen theologischen Disziplinen zu integrieren und dadurch die ursprüngliche Aufgabe von Theologie im engeren Sinne zu erfüllen helfe.²⁰ Eberhard Jüngel hat den Satz geprägt: „Praktische Theologie ist als wis-

¹⁹ „Die pastorale Sorge (pastoralis sollicitudo), die die gesamte Erziehung der Alumnus durchdringen soll, fordert auch, daß sie sorgfältig in den für den priesterlichen Dienst charakteristischen Aufgaben ausgebildet werden“ („Optatam Totius“ 19; es folgt eine Aufzählung der wichtigsten dieser Aufgaben sowie humanwissenschaftlicher Hilfen [nr. 20] und praktischer Übungen [nr. 21]; vgl. „Optatam Totius“ 16). Auch die daraus hervorgegangene nachkonziliare Grundordnung der Priesterausbildung hält an diesem sowohl geistlichen wie pastoralen Ziel des Theologiestudiums fest: „Studia theologica, quae saltem integro quadriennio respondere debent, eo spectant ut alumni doctrinam ex Divina Revelatione in lumine fidei et sub ductu auctoritatis magisterii accurate haustam, penitus penetrent, in alimentum propriae vitae spiritualis convertant, atque in ministerio sacerdotali eam tueri et ad spirituales fidelium utilitatem nuntiare et exponere valeant“ (Ratio Fundamentalis Institutionis sacerdotalis nr. 76 [6. Januar 1970] [Sacra Congregatio pro institutione catholica, Enchiridion clericorum. Documenta ecclesiae futuris sacerdotibus formandis, Rom 21975. 1359]). „Tota sacerdotalis institutio spiritu pastorali informari debet, cum finis Seminarii sit animarum pastores formare (cfr. n. 20), et propterea aspectus pastoralis in omnibus disciplinis sit in peculiari luce ponendus“ (ebd., nr. 94).

²⁰ Vgl. etwa EILERT HERMS (Hg.): *Theorie für die Praxis. Beiträge zur Theologie*, München 1982. Vgl. den profunden Überblick bei CHRISTIAN ALBRECHT: „Zur Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie – aus praktisch-theologischer Sicht“, in: C. Grethlein/H. Schwier (Hg.): *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, Leipzig 2007, 7–60. Die prominente Bedeutung der Praktischen Theologie in evangelischer, näherhin lutherischer, Theologie geht insbesondere auf Friedrich Schleiermacher zurück und dessen manchmal eher reflexhaft zitierten Lobspruch aus der ersten Auflage der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“, sie sei die „Krone des theologischen Studiums“ (ebd., 7; FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, [1811/1830]*, hg. von Dirk Schmid, Berlin/New York 2002 §§ 26ff. mit der Metapher des Baumes und seiner Wurzel [philosophische Grundlagen], seines Stammes [historische Disziplinen] und eben seiner praktisch-theologischen Krone).

senschaftliche Theorie der stets neu zu gewinnenden Praxis der Kirche nicht die Summe, wohl aber die Pointe von Theologie.“²¹

Diese pastorale Ausrichtung des gesamten Studiums dient dazu, den Graben zwischen Theorie und Praxis, letztlich auch den zwischen Glauben und Leben gar nicht erst aufkommen zu lassen. Dennoch zeigt unsere Definition klar den Unterschied in der Herangehensweise. Die übrigen theologischen Disziplinen besitzen zwar ein pastorales Formalobjekt im weiteren Sinn – ihre Ergebnisse sollen etwa der besseren Verständlichkeit des Glaubens oder der Entkräftung von möglichen Glaubensschwierigkeiten dienen –, nicht aber das pastorale Handeln als Materialobjekt, d. h. ihr Gegenstand sind vielmehr Sachverhalte. Im Gegensatz zur Pastoraltheologie verstehen sie sich nicht als Handlungswissenschaften.²²

3. Auch außerhalb der Wissenschaften findet eine für die Pastoraltheologie relevante Reflexion auf die Pastoral statt: innerhalb der Kirche im Volk Gottes sowie bei Amtsträgern mit einer besonderen Verantwortung und Jurisdiktion bezüglich der Seelsorge und außerhalb der Kirche in der öffentlichen Meinung. Das Volk Gottes lebt die Pastoral und trägt sie entscheidend mit. Dabei entwickeln die Gläubigen in vielfacher Form – angefangen vom informellen Gespräch untereinander und impliziten Reflexionen etwa bei der Erziehung der Kinder über Diskussionen im Pfarrgemeinderat und Blogs im Internet bis hin zu organisierten Dialogprozessen oder der Kirchenpresse – Vorstellungen vom rechten, angemessenen Handeln der Kirche, etwa im Gegenüber zu den Werten und Selbstverständnissen ihrer Lebenswelt oder im Vergleich zu ihren Idealen vom christlichen Leben. Naheliegenderweise gehen diese vielfältigen Formen des Nachdenkens über Glauben, Kirche und ihren Weg in die Zukunft schon allein dadurch in die pastoraltheologischen Überlegungen ein, als sie wichtige Parameter für die Beteiligung der Gläubigen, ihre Motivation und ihre Motive und Prägungen des kirchlichen Lebens darstellen. Zudem ist der innerkirchliche Dialog eine unverzichtbare Forderung des kirchlichen Lebens selbst, wie es bereits Papst Paul VI. in seiner Antrittsenzyklika „*Ecclesiam suam*“ sowie die Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ gefordert haben. Dennoch können solche Verständigungsprozesse im Volk Gottes die Pastoraltheologie nicht ersetzen oder auch nur inhaltlich präjudizieren. Denn nur diese beschäftigt sich in wissenschaftlicher Form mit allen Fragen des kirchlichen Lebens.²³ Gerade damit (und nicht etwa durch Parteinahmen oder Identifikation mit bestimmten Reformanliegen) dient sie in

²¹ EBERHARD JÜNGEL: *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen*, Tübingen ³2000, 56.

²² Vgl. BERND BIRGMEIER: „Stichwort ‚Handlungswissenschaft‘. Definition, Relevanz, Funktion und Programm eines multiperspektivischen Handlungswissens im Coaching“, in: B. Birgmeier (Hg.): *Coachingwissen*, Wiesbaden ²2011.

²³ Die Pastoraltheologie behält dabei eine enge Verschränkung mit der Pastoral selbst, vgl. WOLLBOLD: „Von der Linie zum Fleck“.

unersetzbarer Weise gerade dem Gelingen kirchlicher Praxis. Dabei lässt sich u. a. Folgendes als Erkenntnisgewinn benennen.

Als Wissenschaft, zudem organisatorisch weitgehend unabhängig von der innerkirchlichen Institutionalisierung und ihren Hierarchien, hält sie Abstand von den Verflochtenheiten in Interessen, Gewohnheiten, kirchliche Gesinnungslager usw.

Mit ihrer minutiösen Klärung von Begriffen schützt sie vor Missverständnissen, Redundanzen und einem pastoralen Slang, der Konsens dadurch herstellt, dass er Differenzen durch weitgehend inhaltsleere Allgemeinbegriffe überspielt anstatt sie zu bearbeiten.

Mit ihrer methodisch kontrollierten, jeden Schritt ihrer Überlegungen kritisch hinterfragenden, möglichst alle Aspekte berücksichtigenden Hilfe zu zielgenauem Handeln rationalisiert sie Entscheidungsprozesse, macht sie transparent und gibt so die Möglichkeit, gezielt daran Kritik zu üben und Alternativen zu entwerfen.

Bei Erfolglosigkeit trotz guter Absichten und vielem Eifer betreibt sie Ursachenforschung und evaluiert verschiedene Faktoren nach ihrem Einfluss; nicht selten werden ja in der kirchlichen Öffentlichkeit bestimmte Ursachen vorge-schoben, andere dagegen übersehen.

Was nun ist das Verhältnis dieser theologischen Disziplin zum kirchlichen Amt, das, mit entsprechender Lehrkompetenz (*munus docendi*) und Jurisdiktion (*munus regendi*) ausgestattet, Kirche zu leiten und damit Pastoral verantwortlich zu gestalten hat? D. h., dieses besitzt die Lehrvollmacht, über die inhaltlichen Voraussetzungen des pastoralen Handelns zu entscheiden, sowie die rechtliche Kompetenz, pastorale Entscheidungen zu setzen, erkennbar an seinen performativen Sprechakten („Hiermit ernenne ich ...“, „Ich ordne an, dass ...“). Ein zeitgenössisches Amtsverständnis wird dabei in der Regel seine Entscheidungen auch herleiten, begründen, erläutern und so rational zu kommunizieren versuchen, z. B. in einem Gespräch in Vorbereitung einer Personalentscheidung. Freilich neigt Leitungsverantwortung stets auch zu einer Wahrnehmungsverzerrung, denn es fehlt der Abstand, die objektive Distanz zum eigenen Handeln. Vielfältige Aspekte von Macht, Selbstdarstellung, Kalkül und Rücksichten fließen ein, ganz zu schweigen von den Mechanismen institutionell-bürokratischen Handelns – ein Faktor, der gerade hierzulande kirchliches Handeln unverkennbar beeinflusst. Pastoraltheologie weist demgegenüber den Vorteil der objektiven Distanz, das Privileg der *theoria* aus. Sie kann dadurch radikaler fragen, umfassender analysieren und sachgerechter orientieren. Unübersehbar ist jedoch auch, dass sie ihrerseits im wissenschaftlichen Betrieb betriebsblind werden kann, also etwa gar nicht mehr den Weg zu den realen Fragen des kirchlichen Lebens findet, sondern sich virtuelle Diskurswelten schafft und so auf Fragen antwortet, die keiner außerhalb der Hochschule wirklich stellt. Denn auch Wissenschaft ist ja Handlung und als sol-

che innerhalb ihres Systems (etwa des universitären) von den vergleichbaren Mechanismen geprägt wie das kirchlicher Organisationen. Ein besonderes Desiderat wäre es, dass zünftige Pastoraltheologen über einige Jahre ausschließlich oder doch schwerpunktmäßig in der Pastoral tätig gewesen sind und dass sie dies auch neben ihrer akademischen Tätigkeit weiterhin in nicht zu vernachlässigendem Umfang tun. Denn nichts lenkt die Reflexion so sehr auf die realen Erfordernisse der Praxis hin wie eben die Praxis. Das ist ja der Grund, warum Professoren der Medizin auch weiterhin praktizieren oder auch innerhalb der Theologie von den Religionspädagogen vielfach besondere Erfordernisse an Schulerfahrung (bis hin zum abgeschlossenen zweiten Staatsexamen) verlangt werden. Insgesamt lässt sich daraus das Leitbild einer Pastoraltheologie entwickeln, die zwar nicht primär praxisberatend tätig ist²⁴, wohl aber sich praxisorientierend versteht, d. h. sich die Themen und Probleme aus den Erfordernissen und Erfahrungen des kirchlichen Lebens vorgeben lässt. Ideal wäre der beständige Fluss von Überlegungen zur Pastoral zwischen Gläubigen, Amt und wissenschaftlicher Pastoraltheologie in einem vertrauensvollen, wenn auch von Abhängigkeiten freien Miteinander.

5. Schließlich reflektiert auch die weltliche Öffentlichkeit das Handeln der Kirche. Typischerweise geschieht dies bei Querschnittsthemen, d. h. solchen Gegenständen, Ereignissen und Entwicklungen, die sowohl die kirchlich-religiöse als auch die gesellschaftliche oder private Sphäre berühren, so etwa bei allen Fragen der Bioethik und des Lebensschutzes, aber auch vor Ort etwa in einer Stellungnahme von Vereinen zu einer veränderten Gottesdienstordnung. Ein besonderes Interesse erregen dabei symbolisch oder affektiv aufgeladene Themen wie Sexualität, Geld und Macht. Darüber hinaus gibt es machtvolle Stimmungen und Trends zu Grundfragen des Glaubens, etwa dem Gottesbild, der Bedeutung der Kirche für den Glauben oder der sakramentalen Praxis. All dies ergibt ein Gesamt von öffentlicher Meinung zu Religion, Glaube und Kirche, das zwar häufig nicht durch argumentative Tiefe überzeugt, wohl aber als ein massiver Faktor bei jeder „Kommunikation des Evangeliums“ (Ernst Lange) pastoraltheologisch berücksichtigt sein will.

²⁴ Was Max Weber von der politischen Tätigkeit des Professors sagt, gilt auch für das kirchenpolitische Engagement des praktischen Theologen: „Aber Politik gehört allerdings auch nicht dahin [sc. den Hörsaal] von seiten des Dozenten, gerade dann nicht, wenn er sich wissenschaftlich mit Politik befaßt, und dann am allerwenigsten. Denn praktisch-politische Stellungnahmen und wissenschaftliche Analyse politischer Gebilde und Parteistellung ist zweierlei. [...] Die Worte, die man braucht, sind dann nicht Mittel wissenschaftlicher Analyse, sondern politischen Werbens um die Stellungnahme der Anderen. Sie sind nicht Pflugscharn zur Lockerung des Erdreiches des kontemplativen Denkens, sondern Schwerter gegen die Gegner: Kampfmittel. In einer Vorlesung oder im Hörsaal dagegen wäre es Frevel, das Wort in dieser Art zu gebrauchen“ (MAX WEBER: *Wissenschaft als Beruf*, hg. von Friedrich Tenbruck, Stuttgart 1995, 28f.).

3. Methodik der Pastoraltheologie

Es gibt kaum etwas Pluraleres als das methodische Selbstverständnis der Pastoraltheologie.²⁵ Dennoch geschieht dies jeweils innerhalb eines Rahmens, der nicht trivial ist, sondern der als eine Art Grundkonsens angezielt werden soll. Danach ist sie eine Vermittlungswissenschaft zwischen Theorie und Praxis, näherhin zwischen den Grundlagen des christlichen Glaubens und der Gegenwart im Blick auf das angemessene Handeln in der Kirche. Dies schließt auch eine Interdisziplinarität ein, nämlich die zwischen Theologie und zeitanalytischen Human- und Sozialwissenschaften. Ich spreche dabei von den beiden Polen „Treue zum Ursprung“ und „Gehorsam im Heute“. Dieser Grundkonsens lässt sich durchaus auch ökumenisch formulieren, etwa wenn die Formel „Kommunikation des Evangeliums“ sich evangelischerseits etwa bei Christoph Bäumler im Anschluss an Ernst Lange und mit allerdings deutlich anderen Akzenten bei Eberhard Winkler („Lehre von der Mitteilung des Evangeliums“) findet und katholisch als durchgängiges Strukturprinzip bei Norbert Mette.²⁶ Stets wird dabei die Spannung zwischen Überlieferung und gegenwärtiger Erfahrung und methodisch dahinter stehend auch die zwischen Theologie und Sozial- und Humanwissenschaften ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt: „Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet.“²⁷

Doch wie diese Pole genau miteinander vermittelt werden, dabei gehen die einzelnen Entwürfe weit auseinander, und trotz (oder wegen?) intensiver Diskussion von Methode und Selbstverständnis ist bis heute dabei kein wirklicher common ground gewachsen.²⁸ In diesem Beitrag soll nun kein individueller Entwurf

²⁵ Vgl. die Breite der im Themenheft „Wissenschaftstheorie“, in: *Pastoraltheologische Informationen* 35 (2015), vertretenen Ansätze.

²⁶ Vgl. METTE: *Einführung in die katholische Praktische Theologie*; DOMSGEN, Michael; SCHRÖDER, Bernd (Hg.): *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, Leipzig 2014; knapp bei CHRISTOF BÄUMLER: Art. „Kommunikation/Kommunikationswissenschaft“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 19, 384–402.

²⁷ DIETRICH RÖSSLER: *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin/New York ²1994, 3. Vgl. ders.: *Überlieferung und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze zur Praktischen Theologie*, hg. von Christian Albrecht/Martin Weeber, Tübingen 2006, 1–3.

²⁸ Ein Problem tut sich etwa darin auf, wenn das Evangelium verstanden wird als das, was „das Gesamt der Selbstbekundung Gottes in seiner Liebe und Treue zu den Menschen, wie sie vor allem in der Bibel, aber auch darüber hinaus in anderen Religionen sowie in der Schöpfung insgesamt bezeugt ist, ausmacht, dann kann die Weise seiner Vermittlung nur so erfolgen, dass sie so gut wie möglich mit seinem Inhalt übereinstimmt, also in grundsätzlicher Anerkennung der Adressaten in ihrer ihnen von Gott (schon vor jeglicher Ver-

mitsamt seiner Methodik vorgelegt werden; das würde den Rahmen deutlich überschreiten. Vorgängig dazu gilt es, jenseits der Verschiedenheit individueller Ansätze der Pastoraltheologie Grundlagen in Selbstverständnis und Methodik zu sichern, die Raum für Pluralität lassen, ohne doch die wissenschaftliche Genauigkeit und Nachprüfbarkeit zu verdunkeln. Dabei ist eine Feststellung leitend: Bei aller Verschiedenheit ist zumindest ein gemeinsames Postulat erkennbar, nämlich dass die beiden Pole nicht gegeneinander stehen dürfen, so dass die Treue zu den Grundlagen nicht auf Kosten der Aktualität gehen dürfe und umgekehrt. Kronzeuge dieser Zweipoligkeit ist die Pastoralkonstitution des II. Vaticanums, „Gaudium et Spes“ (GS), mit ihrem Schlüsselbegriff „Zeichen der Zeit“. Nicht immer wird die entscheidende Stelle in GS 4 jedoch sorgfältig gelesen. In dieser Passage wird nämlich der Auftrag Christi an die Kirche bereits vorausgesetzt, und um diesen zu verwirklichen, muss die Kirche nach den Zeichen der Zeit forschen und sie im Licht des Evangeliums deuten. Dieser Auftrag besteht nach GS 3 darin, „das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“. Dieses Heilswerk von Wahrheit und Liebe soll also in die jeweilige Gegenwart hineingetragen werden. Auf welche Weise dies gelingt, beschreibt nun GS 4:

„Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4).²⁹

kündigung) geschenkt Würde und Freiheit. Die ‚Kommunikation des Evangeliums‘ hat so zu erfolgen, dass die unbedingte Bejahung jedes Individuums durch Gott in der Struktur dieses kommunikativen Handelns bezeugt und bewahrt wird“ (METTE: *Einführung in die katholische Praktische Theologie* 20). So zutreffend dieses Prinzip zweifellos ist, so dürfte es doch den eschatologisch-konfrontativen Charakter des Evangeliums, seinen „neuen Wein“, sein „ab alio“, das zu Glauben und Nachfolge ruft, demgegenüber aber auch Verstockung eine reale Möglichkeit darstellt, noch nicht ausreichend würdigen.

²⁹ GS 4 wird in GS 11 noch einmal aufgegriffen: „Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles in einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin.“ Die drei weiteren Erwähnungen von „Zeichen der Zeit“ in den Konzilstexten benennen konkrete Zeichen, nämlich der wachsende Sinn für die Solidarität der Völker (AA 14) und die ökumenische Bewegung (UR 4) sowie die Aufforderung, dass Priester auf die Laien beim Erkennen der Zeichen der Zeit hören sollen (PO 9).

Zweierlei ist dabei bemerkenswert. Der Auftrag selbst wird nicht durch den Gegenwartsbezug verändert. Er hat eine zeitliche und sachliche Priorität. Hier kehrt das wieder, was wir bei der Tugend der Klugheit, der *prudentia*, in aristotelisch-thomistischer Tradition bemerkten: Sie betrifft den geeigneten Weg zum Ziel („*ordo ad finem*“), setzt aber das Ziel selbst bereits voraus (welches Gegenstand der Weisheit, der *sapientia*, ist). Dies gilt noch einmal mehr beim Heilswerk Christi. Es ist souverän aus dem unableitbaren Heilsratschluss Gottes, dem *mysterium*, verwirklicht worden, „als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8). Deshalb ist es jedem menschlichen Zugriff entzogen und liegt ihm voraus. Teil dieses Heilswerkes ist auch der Heilsweg, also Umkehr, Glaube, Kirche und Gehorsam gegenüber der Weisung Christi. All dies wird als „Werk Christi“ vorausgesetzt, wenn die Kirche nun auf die Gegenwart zugeht und sich fragt, wie deren Erwartungen, Bestrebungen und Dramatik dazu in Beziehung gesetzt werden können. Alle weitergehenden Interpretationen dieser Konzilsstelle, etwa dass die Kirche ihr eigenes Wesen und ihren Auftrag erst aus der Gegenwart heraus entwickle, gehen weit über die Stelle hinaus und sind nicht vom letzten Konzil gedeckt. Wohl aber kann die konkrete Gegenwart dazu beitragen, das Evangelium in bestimmten Zügen neu und tiefer zu entdecken. Denn in oft überraschender Weise kann es diese erhellen und deuten. Dazu bedarf es allerdings eines eigenen Zugangs zur Gegenwart, nämlich der Fähigkeit, diese auf Gottes Wirken und Willen hin transparent zu machen. *Faute de mieux* habe ich diese Fähigkeit die zu einer „kontemplativen Pastoral“ genannt.³⁰

Für die praktisch-theologische Arbeit und ihre Methodik ist aber ein Zweites noch bedeutsamer. Die in GS 4 beschriebene Aufgabe ist eine doppelte, nämlich „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“. Während Ersteres eine Gegenwartsanalyse verlangt, besteht der Rückbezug auf das Licht des Evangeliums in einer spezifisch theologischen Arbeit des Verstehens durch Beziehung auf den Ursprung. Das ist der eigentliche Grund dafür, dass Treue zum Ursprung und Gehorsam im Heute keinen Gegensatz darstellen. Denn das Heute wird gerade aus dem Ursprung heraus verstanden. Das schließt durchaus ein, dass dabei deutlich anders gewichtet und gewertet wird als in der öffentlichen Wahrnehmung, so dass „wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes“ (GS 11) u. U. sogar solche sind, die ansonsten weithin ignoriert oder verachtet werden. Biblisch gesehen ist „Zeichen der Zeit“ ja mit dem „Zeichen

³⁰ WOLLBOLD: „Kontemplative Pastoral“; ZULEHNER: *Pastoraltheologie*, fragt darum zuerst nach den Zielen (Haupt- und Nebenzielen) und dann erst nach der Situation. Nur so ist gewährleistet, sich dessen zu versichern, wonach man bei der Gegenwartsanalyse überhaupt schaut.

des Jona“ durchaus kreuzestheologisch konnotiert, seine Dramatik ist die von Zeichen und Verstocktheit.³¹

So steckt der Teufel auch hier im Detail. Wie genau ist das Verhältnis der beiden Pole „Treue zum Ursprung“ und „Gehorsam im Heute“ zueinander zu beschreiben – nachgeordnet, gleichgeordnet und als gegenseitiges Korrektiv³²? Und wie ist die Verteilung der wissenschaftlichen Disziplinen: die Treue zum Ursprung theologisch, der Gehorsam im Heute sozialwissenschaftlich? Beginnen wir bei der letzten Frage. Es erscheint evident, dass die Treue zum Ursprung genuin theologisch vergewissert werden muss. Dabei muss man allerdings das unterscheiden, was man Glaubens- und Handlungswahrheiten nennen könnte.

4. Glaubens- und Handlungswahrheiten

Es gibt bis heute das Missverständnis der Pastoraltheologie als Anwendungswissenschaft systematisch-theologisch erhobener Wahrheiten. Dies ist nicht nur in traditionellem Kleid anzutreffen, d. h., man lässt sich z. B. von Dogmatik und Kanonistik Wesen und Ordnung der Sakramente sagen und handelt nur noch davon, wie diese möglichst effektiv verwaltet werden. Eigenartigerweise finden sich in pastoraltheologischen Veröffentlichungen auch in modernem Gewand viele systematisch-theologische Aprioris, also etwa philosophische Aussagen zur Alterität, ekklesiologische Optionen für eine emanzipatorische Ekklesiogenese oder einfach Grundannahmen wie die der Selbstbestimmung als *ultima norma* auch der Pastoral. Diese Voraussetzungen werden nicht im Blick auf mögliche Entscheidungen entwickelt, sondern liegen jeder Reflexion auf das Handeln bereits voraus. Dadurch wird diese dann ggf. zu nichts mehr als dem Exerzierplatz vorgegebener Ideen und Optionen. Dagegen ist das spezifische Wirklichkeitsverhältnis einer Handlungswissenschaft festzuhalten. Wir setzen dabei allerdings selbst ein klassisches Apriori: „Agere sequitur esse.“ Die Orientierung im Handeln setzt das Wissen um die Realität voraus, in die man handelnd eintritt. Denn Handeln ist eine Begegnung mit der Wirklichkeit, und insofern diese geordnet ist, verlangt

³¹ Vgl. ANDREAS WOLLBOLD: „Nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. Nachfragen zur Methode der Pastoraltheologie“, in: B. Pittner/A. Wollbold (Hg.): *Zeiten des Übergangs. Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag*, Leipzig 2000, 354–366; ders.: *Kirche als Wahlheimat. Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit*, Würzburg 1998; ders.: Art. „Zeichen der Zeit“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, ³2001, 1403.

³² So auch in der analogen Auffassung von Korrelation nach Edward Schillebeeckx, vgl. ANDREAS ODENTHAL: „Kritische Interrelation“ von Edward Schillebeeckx im Hinblick auf einen symboltheoretischen Ansatz als integratives Paradigma der Liturgiewissenschaft“, in: *Theologische Quartalschrift* 187 (2007), 183–203 (dort auch weitere Literatur).

es nach Erkenntnis dieser Ordnungen. Dennoch erschöpft es sich nicht darin. Innerhalb dieses Rahmens setzt es freie Entscheidungen und gestaltet das eigene Handeln im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten. Deshalb lässt sich das Handeln andererseits auch wiederum nicht aus dem Sein ableiten. Darum haben wir die Pastoraltheologie ja als Untersuchung möglicher pastoraler Entscheidungen definiert, und an dieser Stelle wird einsichtig, warum sie mehr als bloße Anwendungswissenschaft ist. Denn die biblisch-dogmatische Vergewisserung der seinshaften Glaubenswahrheiten stellt eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung der Erhebung der Treue zum Ursprung dar. Deutlich lassen sich theoretische, bekennnishaft fassbare Glaubenswahrheiten von praktischen, im Tun zu bewährenden Handlungswahrheiten unterscheiden³³:

- Glaubenswahrheiten sind die sich auf das Heilsereignis in Christus beziehenden Urteile.
- Pastorale Handlungswahrheiten sind die auf das pastorale Handeln bezogenen Urteile, die den auf die Verwirklichung der Heilssendung bezogenen Entscheidungen zugrunde liegen. Sie setzen damit die Glaubenswahrheiten voraus, ohne sich aber in ihnen zu erschöpfen.³⁴

Erstere gründen für den Christen im Heilsereignis, das in der Gestalt Jesu Christi kulminiert. Es ist geschehene Geschichte, die eine Sinnfülle in sich trägt, und darin ergangene Offenbarung. Diese kann zwar nie ausgeschöpft werden (deshalb braucht es ein „Eingeführt werden in die volle Wahrheit“ [vgl. Joh 16,13] und somit lebendige Tradition und nicht bloß ein Repetieren von Glaubenssätzen), begründet aber doch wahre, unumstößliche Glaubenssätze (zuhöchst die unfehlbaren Dogmen). Handlungswahrheiten dagegen betreffen die zu geschehende Geschichte, also die Offenheit des Futurs. Zukunft eröffnet jedoch stets mehr als die Ausführung eines Plans („Erstens kommt es anders, zweitens als man denkt!“), und das unterscheidend Christliche beim Handeln besteht darin, sich Gott als dem Herrn der Zukunft anzuvertrauen, auch ohne seine Wege zu kennen. Es manifestiert sich nicht in der Festigkeit des Begreifens, sondern in der Ungeteiltheit der Hingabe. Christliches Handeln ist darum wesentlich provisorisches Handeln, wie ich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt habe.³⁵ Wie gehen also Glaubens- und Handlungswahrheiten in die pastoraltheologische Reflexion ein?

³³ Vgl. THOMAS VON AQUIN, Sth I q. 1 a. 4, wonach die Theologie sowohl spekulativ wie praktisch ist, gleich wie Gott in dem gleichen Wissen sich selbst und das, was er tut, erkennt. Doch sie ist mehr spekulativ als praktisch, da sie hauptsächlich von Gott und nur in Beziehung auf die Gotteserkenntnis auch von den menschlichen Akten handelt.

³⁴ Ja, in gewisser Weise kann die Kirche erst handelnd die Glaubenswahrheiten existenziell ergründen oder im Newmanschen Sinn „realisieren“. Das ist auch das fundamentum in re einer eigenständigen „Theologie der Heiligen“, die wirklich sinnentdeckend ist.

³⁵ Vgl. ANDREAS WOLLBOLD: „Für eine provisorische Pastoral“, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), 406–424.

- Glaubenswahrheiten begründen ein Herkunftsbewusstsein, also das feste Gründen in der Glaubenswahrheit der Offenbarung – und dies keineswegs nur in der intellektuellen Überzeugung, sondern in einem die ganze Existenz umfassenden Sichfestmachen in der Wahrheit. Es muss deshalb in der Kirche wesentlich Handlungen und ebenso Strukturen geben, die dieses Herkunftsbewusstsein aus dem Voraus der Offenbarung verkörpern. Ein Distinktivum dieser Formen ist es, dass an ihnen das Voraus, das jeder menschlichen Manipulation Entzogene, auch selbst wieder zur Darstellung kommt und thematisiert wird: in der ganzen Festigkeit der Objektivität das „ex opere operato“ der Sakramente, das im „Denzinger-Hünemann“ mit einzelnen Nummern angebbare „depositum fidei“ der Kirche, das kirchliche Amt, das durch den äußeren Akt der Weihe und nicht primär durch persönliche Begabung oder Durchsetzung konstituiert wird, das Petrusamt als letztes Siegel der sichtbaren Einheit der Kirche usw. Daneben ist aber ebenso wichtig das subjektiv-geistliche Verwurzen in der Herkunft, die tägliche Einübung jedes Christen in die eigene Kontingenz und die Herkünftigkeit von Gott her, das Hineinwachsen in das immerwährende Gebet, das Ergreifen der eigenen Geistbegabung und daraus auch das freie Walten der Charismen, auch die Offenheit der Kirche als Ganzer für das Aufbrechen neuer Gaben und die Bereitschaft, die prophetisch-kritischen Impulse darin nicht zu verdrängen oder zu verharmlosen, kurz: das geistliche Leben.³⁶
- Handlungswahrheiten sind der intellektuelle Anteil am ständigen Bemühen um den Aufbau der Kirche, die oikodome, in Antwort auf das, was sich von den „Zeichen der Zeit“ her zeigt. Gerade darin nämlich bewährt sich die Grundhaltung des Loslassens, dass sie jede einzelne Gestalt etwa einer pastoralen Form der Jugendarbeit oder einer Pfarrgemeinde verflüssigt und so erst erneuerungsfähig macht.

Auf diese Weise lässt sich das Missverständnis vermeiden, dass die Treue zum Ursprung durch den Gegenwartsbezug relativiert werde oder dieser die Treue nur selektiv zulasse. Sehr genau beschreibt Joseph Ratzinger anlässlich eines der wichtigsten Zeichen der Zeit, der gewandelten Rolle der Frau im öffentlichen Leben, darum die theologische Aufgabe:

„Konkret darf man nie aus den Augen verlieren, daß die Kirche die Quelle des eigenen Glaubens und der eigenen konstitutiven Struktur nicht in den Prinzipien des sozialen Lebens eines jeden geschichtlichen Momentes findet. Obwohl die Kirche mit Aufmerksamkeit auf die Welt blickt, in der sie lebt und für deren Heil sie wirkt, ist sie sich bewußt, Trägerin einer höheren Treue zu sein, an die sie gebunden ist. Es handelt sich um die radikale Treue zum Wort Gottes, das sie von derselben Kirche empfangen hat, die Jesus Christus bis zum Ende der Zeiten gegründet hat. Indem dieses Wort Gottes den wesentlichen Wert

³⁶ Zum Ganzen vgl. ders.: *Kirche als Wahlheimat*.

und die ewige Bestimmung jeder Person verkündet, offenbart es das letzte Fundament der Würde jedes Menschen, jeder Frau und jedes Mannes.“³⁷

So eröffnet die Treue zum Ursprung Einsichten, die gerade Handlungsmöglichkeiten freisetzen, die ohne diese Treue in zeitgenössischen Vorurteilen und blinden Flecken versteckt blieben.

5. Theologische Gegenwartsanalyse

Folgt man dem beinahe klassisch gewordenen Regelkreismodell von Rolf Zerfaß, so ist der Blick auf die Gegenwart derjenige methodische Schritt, in dem die außertheologischen Sozialwissenschaften bestimmend sind. Karl Rahner dagegen hat die praktisch-theologische Aufgabe des Begreifens des Heute als eine spezifisch theologische Tätigkeit verstanden. Was gilt? Selbstverständlich und auch von Rahner nicht bestritten ist, dass hier der genuine Ort interdisziplinären Arbeitens gegeben ist. Die Theologie befragt eine ganze Reihe von Wissenschaften nach ihren Erkenntnissen zu dem, was Menschen heute im Allgemeinen oder anlässlich einer bestimmten Themenstellung (z. B. Jugendliche im Firmalter) prägt, bewegt, motiviert und im Verhalten steuert. Doch es wäre naiv, daraus die heutige Wirklichkeit erheben zu wollen, und dies aus gleich drei Gründen:

- In der Regel haben sich praktische Theologen zwar intensive Kenntnisse einzelner sozialwissenschaftlicher Teilgebiete angeeignet, haben vielleicht sogar ein entsprechendes Studium absolviert, bringen aber nicht die notwendige Professionalität der Angehörigen der einzelnen Fachdisziplinen auf. Selbst da, wo sie etwa eigene empirische Studien durchführen, kann es sich in der Regel nur um begrenzte Einzelhypothesen handeln, die dadurch validiert werden, kaum aber um breitflächigere Aussagen etwa zur „heutigen Gesellschaft“.³⁸
- Wer sich nur ein wenig in sozialwissenschaftliche Theoriebildung einliest, wird die Voraussetzungshaftigkeit aller ihrer Aussagen begreifen. Das gilt noch einmal mehr da, wo die strikte Empirie verlassen wird und manchmal in geradezu philosophischer Weise großflächige Gesellschaftstheorien entwickelt werden. In einer gewissen Ironie der Wissenschaft sind es aber häufig genau diese großflächigen Theorien (etwa zur Individualisierung),

³⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_commento-dubium-ordinatio-sac_ge.html (abgerufen am 26.06.2017).

³⁸ Es wäre etwa einen eigenen Aufsatz wert, die nicht immer sehr fachgerechte, oft dagegen im Aussagewert deutlich überzogene Rezeption der Sinus-Milieu-Studien in der Theologie nachzuzeichnen.

die in praktisch-theologischen Zusammenhängen am meisten Beachtung finden und dort – vielleicht weil sie eigenen Thesen entgegenkommen – bisweilen wie die Wahrheit über die Welt von heute präsentiert werden.

- Schließlich weisen nicht wenige Human- und Sozialwissenschaften zumindest diesseits des Atlantiks einen gewissen blinden Fleck bei der Religiosität auf, wenn sie nicht ausdrücklich religionssoziologisch vorgehen. Doch selbst wenn dieser Aspekt gebührend gewürdigt ist, bleibt doch eine spezifisch theologische Sichtweise notwendig unberücksichtigt: die Gegenwart ist daraufhin anzusehen, wie sie gegenüber dem Heil in Christus dasteht, d. h., was Faktoren sind, die ihm nahestehen oder besondere Sensibilitäten für bestimmte Gesichtspunkte des Evangeliums oder auch nur einer Öffnung auf Transzendenz³⁹ enthalten.

Spätestens bei der Wertung bestimmter Entwicklungen, Bedürfnisse oder Einschätzungen kann die Theologie nicht mehr die expliziten oder auch nur impliziten Wertungen anderer Wissenschaften (oder auch nur der dominanten öffentlichen Meinung) übernehmen – diese sind trotz aller Wertfreiheit der Wissenschaften nicht selten deutlich gegeben und führen dann zu klassischen Fehlschlüssen und Überinterpretationen des eigentlich empirischen Befundes. Hier kann und muss die Theologie bei der Rezeption ideologiekritisch vorgehen und darf keinesfalls einer Art von Wissenschaftsgläubigkeit verfallen („Die Soziologie sagt uns, was heute für die Pastoral entscheidend ist!“). Ihre eigene Wertung kann hingegen nur darin bestehen, die Zeichen der Zeit „im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4). Doch wie geht das? Für diese spezifisch theologische Gegenwartsanalyse eine verlässliche Methodik zu entwickeln oder auch nur paradigmatisch in einer Einzelanalyse zu zeigen, wie diese vorgehen könnte, ist weithin noch ein Forschungsdesiderat. De facto kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass nicht selten die Gegenwartsanalyse bloß eklektisch vorgeht und aus eher zufälli-

³⁹ Vgl. dazu immer noch unübertroffen die Analysen der drei Transendenzen bei Thomas Luckmann mit ihrer Unterscheidung von kleinen, mittleren und großen Transendenzen (eigentlich genauer: Prozessen der Transzendierung von etwas unmittelbar Gegebenem); vgl. ALFRED SCHÜTZ: *Strukturen der Lebenswelt*, hg. von Thomas Luckmann, Frankfurt am Main ²1990. Vgl. THOMAS LUCKMANN: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991; HUBERT KNOBLAUCH: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York 2009:

- In den kleinen Transendenzen wird alltäglich die Grenze des Hier und Jetzt überschritten, etwa indem jemandem bei einem bestimmten Geruch Erinnerungen aus der Kindheit aufsteigen.
- In den mittleren Transendenzen erhält eine Situation Sinn und Tiefe von einem Anderen her.
- In den großen Transendenzen stoßen Menschen auf außeralltägliche Wirklichkeiten und fühlen sich davon in ihrer Ganzheit angerührt oder angesprochen, also etwa tiefe spirituelle Erlebnisse, Sinnerfahrungen oder somatisch-affektive Verwandlungen.

gen, dafür aber umso passenderen Funden aus der Soziologie besteht und dass die Theologie dieser Gegenwartsanalyse nicht immer die Fülle der Wahrheit des Evangeliums erreicht.

6. Offener Ausblick

Lässt sich angesichts des immer noch weithin offenen Feldes der Diskussion von Selbstverständnis und Methode der Pastoraltheologie zumindest ein bestimmter Rahmen der Verständigung angeben, dessen Ränder nicht überschritten werden dürfen? Dies sei hier abschließend wenigstens versucht.

Es gibt den Primat des Heilswerkes Christi und seines Auftrags an die Kirche. Daraus leiten sich auch die Ziele des Wirkens der Kirche ab, letztlich das Bemühen, möglichst alle Menschen zum Heil in Christus hinzuführen. Daran bleibt jede Pastoral wie an ein Letztkriterium, eine *ultima norma*, gebunden. Die theologische Gegenwartsanalyse erstreckt sich deshalb auch nicht auf eine mögliche Neudefinition dieses Heilswerkes. Wohl aber kann die Deutung der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums dieses selbst auch neu und tiefer verstehen lassen.⁴⁰ Freilich verlangt gerade ein so hoher Anspruch wie ein vertieftes Verständnis des Ursprungs auch ein gerüttelt Maß an Skepsis und wissenschaftlicher Selbstkritik. Denn allzu leicht ist das, was scheinbar als gereinigtes Evangelium erscheint, in Wirklichkeit „ein anderes Evangelium“ (Gal 1,8), das die Treue zu Ursprung verfälscht.

- Die wissenschaftliche Zuständigkeit für „Treue zum Ursprung“ und „Gehorsam im Heute“ lässt sich offensichtlich nicht säuberlich auf beide verteilen, so als leisteten die Sozial- und Humanwissenschaften die Erhebung der Situation und die Theologie die der zu verfolgenden Ziele. Denn Erstere sind doch immer von einer gewissen „theory-ladenness“ geprägt, sie setzen etwa bereits ein bestimmtes Menschenbild oder bestimmte Wertüberzeugungen voraus – explizit wie in den Konzeptionen einer „kritischen“

⁴⁰ Insbesondere zwei Schlüsselstellen in „*Gaudium et Spes*“ zeigen, dass der gläubige Blick auf die Gegenwart diese tiefer und besser erkennen lässt: „Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles in einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin“ (GS 11). „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“ (GS 22).

Theorie oder implizit im Rahmen der wissenschaftlichen Paradigmen. Andererseits sind die zu verfolgenden Ziele zwar im Großen durch das Heilswerk Christi vorgegeben, jedoch ein wichtiger Teil der praktisch-theologischen Arbeit besteht ja in der klugen Kunst des Möglichen. So gehen in die konkrete Bestimmung von Zielen z. B. innerhalb der Krankenhauspastoral stets auch wieder Kontextbedingungen und -grenzen ein, die sachgerecht nur im Gespräch mit außertheologischen Wissenschaften (hier etwa den Pflegewissenschaften) erhoben werden können. Gerade dieser Realismus des Machbaren und darum der Verzicht auf vollmundige, aber kaum zu verwirklichende Generalpostulate sollte zum Markenzeichen der Pastoraltheologie werden.

Das Gespräch mit den Sozial- und Humanwissenschaften bliebe unter Niveau, wenn es bloß einem instrumentellen Optimieren kirchlicher Praxis dienen würde, z. B. einer Erhöhung des Gottesdienstbesuchs oder einer besseren Teilnahme an jugendpastoralen Veranstaltungen. Dem entspricht die sozialwissenschaftliche Unterscheidung zwischen funktionaler und kritischer Theorie, insofern Letztere nach eigener Auskunft am Maßstab der Mehrung von Freiheit, Subjektwerdung ausgerichtet ist.⁴¹

Pastoraltheologie orientiert pastorale Praxis und bereitet so ein verantwortetes Handeln vor. Dieses Handeln ist stets mehr als Anwendung von vorgängig erhobenen Prinzipien, Aprioris oder auch kanonischen Ordnungen und Regeln. Es ist Entscheidungshandeln, das sich in einer jeweiligen Situation als ebenso ihr wie den eigenen Zielen angemessen erweisen soll.

Schließlich ist es ein besonderer Aspekt einer Handlungswissenschaft, dass die Überholbarkeit jeder Tat und damit der provisorische, experimentelle, stets auf Überprüfung, Verbesserung und Neuausrichtung angewiesene Charakter in ihre Reflexion selbst eingeht.

Wer Entscheidungen verantwortlich treffen will, benötigt eine Orientierung eigener Art. Die Vergewisserung der eigenen Grundsätze und Ziele, so notwendig sie sind, reicht dafür nicht aus. Gesinnungen und Absichtserklärungen stoßen sich an der Realität. Handeln ist konkret, es besteht aus einzelnen Akten, und

⁴¹ Vgl. etwa MAX HORKHEIMER: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt am Main 2011. Für eine Integration des empirisch-handlungswissenschaftlichen Ansatzes innerhalb einer kritischen Theorie plädiert auch GODWIN LÄMMERMANN: *Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse*, München 1981. Auf katholischer Seite hat einen Ansatz bei gesellschaftlicher Befreiungspraxis eingefordert OTTMAR FUCHS: „Die Praktische Theologie im Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung“, in: O. Fuchs (Hg.): *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984: Patmos Verlag, 209–244.

diese sind wiederum tief in eine gegebene Situation verflochten. Einzelne Schritte müssen konzipiert und aus den dabei gemachten Erfahrungen ggf. korrigiert werden. Pastoralem Handeln ist es überdies zu eigen, das von „Mitarbeitern Gottes“ zu sein (1 Kor 3,9), sich also nur in gläubiger Wahrnehmung des Wirkens Gottes – im Ursprung ebenso wie im Hier und Heute der Zeichen der Zeit – vollziehen zu können. Der starke Arm Gottes aber ist mehr als ein sanftes Schulterklopfen: Er verwirrt, beschämt, macht zuschanden, richtet auf und eröffnet Wege, wo andere nur das Ende erkennen. All das konstituiert eine theologische Wissenschaft eigener Art, von der Eberhard Jüngel so treffend sagte, sie sei „nicht die Summe, wohl aber die Pointe von Theologie“⁴² – die Pointe, insofern das Handeln wie nichts anderes in concreto unter Beweis stellt, was es wirklich mit Gott, dem Menschen und der Welt auf sich hat.

Verwendete Literatur

- ALBRECHT, Christian: „Zur Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie - aus praktisch-theologischer Sicht“, in: C. Grethlein/H. Schwier (Hg.): *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte* (Arbeiten zur Praktischen Theologie 33), Leipzig 2007, 7–60.
- ARNOLD, Franz X. (Hg.): *Handbuch der Pastoraltheologie* (Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart), Freiburg i. Brsg 1964–1972.
- BÄUMLER, Christof: Art. „Kommunikation/Kommunikationswissenschaft“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 19, 384–402.
- BIRGMEIER, Bernd: „Stichwort ‚Handlungswissenschaft‘. Definition, Relevanz, Funktion und Programm eines multiperspektivischen Handlungswissens im Coaching“, in: B. Birgmeier (Hg.): *Coachingwissen*, Wiesbaden 2011.
- BOHREN, Rudolf: *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975.
- DAIBER, Karl-Fritz: *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft*, München 1977.
- DOMSGEN, Michael; SCHRÖDER, Bernd (Hg.): *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie* (Arbeiten zur Praktischen Theologie 57), Leipzig 2014.
- FUCHS, Ottmar: „Die Praktische Theologie im Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung“, in: O. Fuchs (Hg.): *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 209–244.

⁴² JÜNGEL: *Unterwegs zur Sache*, 56.

- FUCHS, Ottmar: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Frankfurt am Main 1988.
- FÜRST, Walter: *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie* (SPTh 32), Einsiedeln 1986.
- GRÖZINGER, Albrecht: *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995.
- GRÖZINGER, Albrecht: „Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Buch- und Forschungsbericht“, in: *International Journal of Philosophy and Theology* 60 (1999), 269–294.
- HASLINGER, Herbert (Hg.): *Praktische Theologie*, Mainz 1999–2000.
- HASLINGER, Herbert: *Pastoraltheologie* (UTB), Paderborn 2015.
- HERMS, Eilert (Hg.): *Theorie für die Praxis. Beiträge zur Theologie*, München 1982.
- HILTNER, Seward: „Preface to Pastoral Theology – eine Alternative zum Handbuch der Pastoraltheologie“, in: *Theologische Revue*, 69 (1973), 90–98.
- HORKHEIMER, Max: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt am Main 2011.
- JOSUTTIS, Manfred: *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 2004.
- JÜNGEL, Eberhard: *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen* (1), Tübingen 2000.
- KANT, Immanuel: *Über den Gemeinspruch, Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: *Werke in zwölf Bänden* (11), Frankfurt am Main 1977, 127–173.
- KNOBLAUCH, Hubert: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York 2009.
- KNOBLOCH, Stefan: *Was ist praktische Theologie?* (Praktische Theologie im Dialog 11), Freiburg i. Üe. 1995.
- KNOBLOCH, Stefan: *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg i. Brsg 1996.
- LÄMMERMANN, Godwin: *Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse*, München 1981.
- LAUMER, August: *Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen*, Regensburg 2015.
- LUCKMANN, Thomas: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991.
- MANNHEIM, Karl: *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, hg. von David Kettler, et al., Frankfurt am Main 1984.
- MENZEL, Beda: *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis*, Königsstein 1969.
- METTE, Norbert: *Theorie der Praxis*, Düsseldorf 1978.

- METTE, Norbert: „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik“, in: *Diak* 10 (1979), 190–203.
- METTE, Norbert: *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005.
- MÖLLER, Christian: *Einführung in die Praktische Theologie*, Tübingen/Basel 2004.
- MÜLLER, Josef: *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen“* (Wiener Beiträge zur Theologie 24), Wien 1969.
- MÜLLER, Josef: *Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge*, Graz/Wien/Köln 1993.
- NICOL, Martin: *Grundwissen Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart/Berlin/Köln 2000.
- ODENTHAL, Andreas: „Kritische Interrelation‘ von Edward Schillebeeckx im Hinblick auf einen symboltheoretischen Ansatz als integratives Paradigma der Liturgiewissenschaft“, in: *Theologische Quartalschrift* 187 (2007), 183–203.
- OTTO, Gert (Hg.): *Praktisch theologisches Handbuch*, Hamburg 1970.
- OTTO, Gert: „Zur gegenwärtigen Diskussion in der Praktischen Theologie. Thesen und Texte als Rahmen und Orientierung“, in: G. Otto (Hg.): *Praktisch theologisches Handbuch*, Hamburg 1970, 9–24.
- OTTO, Gert: *Praktische Theologie I. Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1986.
- PEUKERT, Helmut: „Was ist eine praktische Wissenschaft?“, in: O. Fuchs (Hg.): *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 64–79.
- PEUKERT, Helmut: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Frankfurt am Main ²1988.
- POHL-PATALONG, Ursula: „Pastoraltheologie“, in: C. Grethlein/H. Schwier (Hg.): *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte* 33 (Arbeiten zur Praktischen Theologie 33), Leipzig 2007, 515–574.
- RÖSSLER, Dietrich: *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin/New York ²1994.
- RÖSSLER, Dietrich: *Überlieferung und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze zur Praktischen Theologie*, hg. von Christian Albrecht/Martin Weeber, Tübingen 2006.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830)*, hg. von Dirk Schmid, Berlin/New York 2002.
- SCHUSTER, Heinz: „Die Geschichte der Pastoraltheologie“, in: *HPT* I (2015), 40–92.
- SCHÜTZ, Alfred: *Strukturen der Lebenswelt*, hg. von Thomas Luckmann, Bd. 2, Frankfurt am Main ²1990.
- Themenheft „Wissenschaftstheorie“, *Pastoraltheologische Informationen* 35 (2015).
- WEBER, Max: *Wissenschaft als Beruf*, hg. von Friedrich Tenbruck, Stuttgart 1995.
- WIDL, Maria: *Kleine Pastoraltheologie*, Graz 1997.

- WINKLER, Eberhard: *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Neukirchen-Vluyn 1997.
- WÖHE, Günter: *Einführung in die Allgemeine Betriebswirtschaftslehre*. 18., überarbeitete und erweiterte Auflage, München ¹⁸1993.
- WOLLBOLD, Andreas: Art. „Zeichen der Zeit“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, ³2001, 1403.
- WOLLBOLD, Andreas: *Kirche als Wahlheimat. Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit*, Würzburg 1998.
- WOLLBOLD, Andreas: „Für eine provisorische Pastoral“, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), 406–424.
- WOLLBOLD, Andreas: „Von der Linie zum Fleck. Pastoraltheologie als Hilfe zur Entscheidungsfindung“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 121 (1999), 177–191.
- WOLLBOLD, Andreas: „Nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. Nachfragen zur Methode der Pastoraltheologie“, in: B. Pittner/A. Wollbold (Hg.): *Zeiten des Übergangs. Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag*, Leipzig 2000, 354–366.
- WOLLBOLD, Andreas: *Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik*, Paderborn 2001.
- WOLLBOLD, Andreas: *Handbuch der Gemeindepastoral*, Regensburg 2004.
- WOLLBOLD, Andreas: „Kontemplative Pastoral“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 56 (2005), 134–147.
- ZERFASS, Rolf: „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Seward Hiltner: Preface to Pastoral Theology – eine Alternative zum Handbuch der Pastoraltheologie“, in: *Theologische Revue* 69 (1973), 90–98.
- ZERFASS, Rolf: „Praktische Theologie als Handlungswissenschaft“, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.): *Praktische Theologie heute*, Mainz 1974, 164–177.
- ZOTTL, Anton; SCHNEIDER, Werner (Hg.): *Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewußtwerdung (I)*. 18. Jahrhundert: F. St. Rautenstrauch, F. Ch. Pittroff, J. M. Sailer, Eichstätt 1987.
- ZULEHNER, Paul M.: *Pastoraltheologie. Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung (1)*, Düsseldorf 1989.

Stephan Winter

Gottesdienst als Lebensform. Zu Profil und Methodik der Liturgiewissenschaft innerhalb des theologischen Fächerkanons

Die vorliegenden Überlegungen gehen davon aus, dass für die spezifisch christliche Ausgestaltung der menschlichen Daseinsform (im Sinne von Jaspers; dazu unten) rituell-symbolische Praxen wesentlich und dementsprechend in der wissenschaftlich-theologischen Reflexion unbedingt zu beachten sind. Vor diesem Hintergrund werden in einem ersten Schritt (*Abschnitt 1*) thetisch einige allgemeinere Voraussetzungen der danach folgenden Ausführungen zur Methodologie der Liturgiewissenschaft offengelegt. Dies geschieht aus der Überzeugung, dass die Methodologie einer einzelnen ihrer Disziplinen letztlich nur im Rahmen eines Gesamtverständnisses von wissenschaftlicher Theologie insgesamt angemessen zu entwickeln ist. Angenommen wird, dass Theologie, insofern sie sich als Orientierungswissenschaft konzipiert, die auf die Selbstvermittlung Gottes reflektiert, *als Ganze* prinzipiell dazu in der Lage ist, „ein ebenso sachgerechtes wie einigermaßen kohärentes und für andere Wissenschaften verstehbares methodisches Selbstverständnis ausbilden zu können, damit nachvollziehbar bleibt, was die Theologie als spezifische wissenschaftliche Disziplin eigentlich erreichen will und inwieweit sie es jeweils erreicht.“¹ Deutlich soll werden, dass eine entsprechende Methodik sich als Rekonstruktion der Logik (im Wittgensteinschen Sinne) einschlägiger Texte konzipieren lässt, die dabei als Zeugnisse von Erfahrungen des biblisch bezeugten Gottes verstanden werden. Der zweite Schritt (*Abschnitt 2*) skizziert auf dieser Basis, was den durch rituell-symbolische Handlungen geprägten Sektor der entsprechenden Glaubens-Praxen auszeichnet. Damit werden Material- wie Formalobjekt der Liturgiewissenschaft umrissen (*Abschnitt 2.1*), bevor deren zumindest im deutschsprachigen Raum (einigermaßen) gängiges Selbstverständnis dargestellt wird (*Abschnitt 2.2*). Danach wende ich mich noch der speziellen Frage zu, ob bzw. inwiefern sich wissenschaftliche Theologie

¹ JÜRGEN WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg 2015, 21. – Damit ist schon einmal auf das ambitionierteste neuere Projekt einer theologischen Methodenlehre im deutschen Sprachraum Bezug genommen. Durch diese weit ausgreifende Arbeit von Werbick ist eine Grundlage geschaffen, auf die einschlägige Diskurse zukünftig kritisch-konstruktiv Bezug nehmen sollten. – Vgl. zum Ganzen auch WALTER KASPER: „Die Wissenschaftspraxis der Theologie“, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie* 2000, 185–214. – Analoge Anstrengungen im evangelischen Bereich wären eigens zu betrachten.

zwingend mit dem Bereich rituell-symbolischen Handelns als Untersuchungsgegenstand befassen muss. Diese Frage ist angesichts der aktuellen Diskurslage methodologisch gesehen keineswegs trivial: zum einen von Weichenstellungen modernen Denkens her, die eher dagegen sprechen, solchen Praxen Relevanz für Begründungsdiskurse zuzusprechen; zum anderen, weil dies auch aus systematisch-theologischer Sicht nicht unmittelbar naheliegt (Abschnitt 2.3). Eine mögliche Antwort wird im Blick auf die praktische Vernunft lediglich benannt, im Blick auf die theoretische Vernunft wenigstens andeutungsweise skizziert: Sprachliche Ausdrücke können beinahe immer (Ausnahmen bilden rein formale Sprachen) nur in so genannten Bedeutungszusammenhängen (Thomas Schärfl) gehalten werden. Der Bedeutungszusammenhang christlicher Gott-Rede aber wird wesentlich rituell-symbolisch gestiftet: Erst in bestimmten Gebets-Akten erhalten die Ideen von Ich und Welt für den glaubenden Menschen überhaupt spezifische Bedeutung. Innerhalb eines solchen Zugangs ist der Gottesdienst als Lebensform zu interpretieren (Abschnitt 3). Hierin liegt begründet, warum wissenschaftliche Theologie nicht umhinkommt, sich auch als *liturgische* Theologie zu verstehen.²

² Verschiedene Aspekte der Überlegungen sind in älteren Beiträgen schon einmal und z. T. anders gewichtet betrachtet worden. Vgl. bes. STEPHAN WINTER: „Näher mein Gott zu Dir, Näher zu Dir!‘. Eine liturgietheologisch profilierte Reaktion auf die Überlegungen von Jürgen Werbick zur Theologie der Spiritualität“, in: T. Möllenbeck/L. Schulte (Hg.): *Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie*, Münster 2016, 237–247; ders.: „Braucht die Theologie in der entfaltenen Moderne die Liturgie? Methodologische Überlegungen zum Gottesdienst als Lebensform“, in: O. J. Wiertz (Hg.): *Katholische Kirche und Moderne*, Münster 2015, 355–401; ders.: „Religiös-rituelles Handeln als paradigmatischer ‚Ort‘ der Selbstdeutung selbstbewusster Subjektivität. Gedanken zu einer möglichen Konvergenz philosophischer, fundamentaltheologischer und liturgietheologischer Reflexion im Anschluss an Klaus Müller“, in: S. Wendel/T. Schärfl (Hg.): *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, 113–137; ders.: *Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der lex orandi*, Regensburg 2013, bes. Teil A; MARTIN STUFLESSER; STEPHAN WINTER: „Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 51 (2001), 90–118. – Vorausgeschickt sei noch, dass ein Versuch, die Methodik einer theologischen Teildisziplin von deren Ort im Gesamt der Theologie her darzustellen, immer auch den (aktuellen) Standort des Autors innerhalb des Faches widerspiegelt und deshalb beinahe notwendig ‚Blinde Flecken‘ aufweist. Hinzu kommt, dass einschlägige Literatur nicht annähernd vollständig berücksichtigt werden konnte, schon gar nicht solche aus anderssprachigen Forschungstraditionen.

1. Voraussetzungen: Wissenschaftliche Theologie als methodisch kontrollierte Reflexion auf die christliche Gott-Rede

Philosophie und Theologie sind heute meines Erachtens am besten als *Orientierungswissenschaften* zu verstehen, die sich mit Wert- und Sinnfragen befassen.³ Solche Wissenschaft ist nicht darauf angelegt und auch prinzipiell gar nicht dazu in der Lage, Antworten auf Wert- und Sinnfragen zu geben, die diese ein für alle Mal ‚erledigen‘ könnten. Gegenüber theologischen und philosophischen Argumentationen und Gesamtentwürfen, die in unüberschaubarer Vielfalt vorliegen, ist seitens der Rezipienten nicht die Erwartung auf sichere und allgemein akzeptierbare Ergebnisse, sondern lediglich „Hoffnung auf Orientierung [...] am Platz“: Orientierung „ist allerdings etwas, was man selbst leisten muß: Man muß sich schon selbst orientieren, und kann sich nicht von Experten orientieren lassen“⁴. Jeder Mensch findet sich dabei – mit Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauung“ formuliert – in der „Grundsituation“ vor, „dass er als einzelnes, endliches Wesen existiert, daß er aber zugleich eines Allgemeinen, einer Ganzheit sich bewußt ist“: „Er ist an seine endliche Daseinsform gebunden, macht aber nicht nur selbst strebend den Anspruch auf Totalität, sondern er erfährt auch die Forderungen, nicht ein bloß Einzelner, sondern gehorsam einem Allgemeinen, Glied eines Ganzen zu sein.“⁵

Orientierungswissenschaftlich angelegte Entwürfe bieten insofern Optionen dafür an, wie die menschliche Daseinsform innerhalb der damit umrissenen Grundsituation in reflektierter Weise gestaltet werden kann. Hier interessieren jetzt *theologische* Varianten solcher Entwürfe, die sich von vornherein einem bestimmten weltanschaulichen Horizont verpflichtet sehen: dem der christlichen Religion. Theologie sei dabei zunächst verstanden als „Wissenschaft von Gott“⁶, oder mit einer traditionellen Formulierung: Theologie behandelt alles „sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principi-

³ Vgl. exemplarisch den Programmentwurf in FRANZ V. KUTSCHERA: *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Berlin/New York 1998, 1–31. – Klar sollte aber sein: Nicht alle, die Philosophie treiben, würden ihrer Bestimmung als Orientierungswissenschaft in diesem Sinne zustimmen.

⁴ Ebd., 5.

⁵ Diese Zitate in: KARL JASPERS: *Psychologie der Weltanschauung*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954, 379f.

⁶ WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1987, 299. In diesem Buch hat PANNENBERG vor mittlerweile über 30 Jahren eine Begründung für die Wissenschaftlichkeit der Theologie entwickelt, die in ihren wesentlichen Grundzügen immer noch Gültigkeit besitzt. Vgl. die Rekonstruktion der Pannenberg'schen Überlegungen in FRIEDO RICKEN: „Zum wissenschaftstheoretischen Status theologischer Aussagen“, in: F. Ricken (Hg.): *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007, 137–154, hier: 143–146.

um et finem“⁷. Sie betrachtet also Gott selbst und alle Dinge in ihrer Hinordnung auf Gott⁸, und sie setzt damit – entgegen etwa dem Konzept einer Theologie als positiver Wissenschaft vom Christentum im Sinne Schleiermachers – die Existenz Gottes und die Tatsache der Offenbarung nicht einfach voraus.

Innerhalb dieses Gesamtrahmens bringt Theologie „eine spezifische Wahrnehmung von Wirklichkeit in eine spezifische Wissensform“⁹: Sie misst „das weite Feld zwischen anderen elementaren oder wissenschaftlich ausgearbeiteten Wissensformen und dem christlichen Glauben aus“. Dies beinhaltet die Grundoperationen der „Validierung (im Sinne argumentativer Stabilisierung)“ und der „Evaluierung (im Sinne der Relevanz-Erprobung)“ einer *Option*, die Wirklichkeit im Ganzen als von einer bestimmten Dynamik getragen bzw. auf das immer deutlichere Bestimmtheit alles Wirklichen durch diese Dynamik hingeordnet zu verstehen und mit-handelnd zu ergreifen. Die Wissensform der Theologie schließt das Wissen um diesen Options-Charakter ein: das Wissen darum, dass Wirklichkeit hier nicht abgebildet oder kausal erklärt, sondern *gedeutet* wird: dass sie gedeutet wird zugunsten einer Lebenspraxis, die glaubende Menschen als Erfüllung ihres Lebens begreifen und ergreifen wollen.“ Letztlich zielt die theologische Arbeit darauf ab, die Option der Wirklichkeitswahrnehmung aus dem christlichen Glauben immer besser nachvollziehbar zu machen „und als einzigen, *in sich* differenzierten Zusammenhang aus[zuarbeiten“. Im Idealfall werden dabei auf spezifische Weise folgerichtige und kohärente Verfahren zur Anwendung gebracht, die für die Erarbeitung „eines möglichst in jeder Hinsicht rational verantwortbaren Stands des Wissens“¹⁰ sorgen und die so Systematizität generieren.¹¹ Dies erfordert selbstverständlich, dass sich Theologie innerhalb des angedeuteten Rahmens und im Gesamt der Wissenschaften¹² für die von ihr an-

⁷ S. th. I 1, 7c.

⁸ Vgl. dazu im Anschluss an Scheeben: RICKEN: *Theologische Aussagen*, 144.

⁹ Dieses und die nächsten Zitate: JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg 2010, 21f.

¹⁰ Ders.: *Theologische Methodenlehre*, 19.

¹¹ Vgl. u. a. PAUL HOYNINGEN-HUENE: „Systematizität als das, was Wissenschaft ausmacht“, in: *Information Philosophie* 37/2 (2009), 22–27.

¹² Die Verhältnisbestimmung(en) zwischen Theologie und anderen Wissenschaften kann ich hier über die wenigen Andeutungen hinaus nicht weiter diskutieren. Vgl. dazu u. a. WERBICK: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, 233–311. – Nur so viel: Dass christlicher Glaubensvollzug *tatsächlich* Antwort auf ergangene Anrede ist, dass in den wissenschaftlich-theologisch thematisierten christlichen Glaubens-Texten tatsächlich „Gott redet und [...] ihm geantwortet (und nicht nur zu antworten vorgegeben und gemeint) wird, ist schlechthin allgemeinverbindlich nicht aufweisbar: Es kann nur als der Anspruch christlicher Rede selbst zur Kenntnis genommen werden“ (INGOLF U. DALFERTH: *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984, 18), aber diesen Anspruch muss sie „kritisch explizieren und so klar und deutlich wie möglich formulieren“ (a. a. O., 17). Vom Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens in diesem

gestrebte Validierung und Evaluierung an die beiden Mindestanforderungen zu halten hat, die für alles wissenschaftliche Arbeit gelten: Das *erste* Kriterium für den Grad der Wissenschaftlichkeit einer Untersuchung ist die Transparenz ihres Gedankenganges, also ihre Überschau- und Kontrollierbarkeit. Das heißt für jede wissenschaftliche Arbeit z. B., dass sie zumindest die Schlüsselausdrücke explizit und mit Hilfe möglichst unproblematischer Redeteile einzuführen hat. Die *zweite* Mindestanforderung an wissenschaftliches Arbeiten ist, dass die aufgestellten Behauptungen hinreichend gut begründet sein müssen. Unbegründete Aussagen sind für den wissenschaftlich orientierten Diskurs irrelevant. Was für eine konkrete Begründung hinreichend ist, ergibt sich aus dem jeweiligen Kontext: Nicht alle Aussagen in einer Theorie T sind begründbar, weil sich jede Begründung wiederum auf andere Aussagen in T stützt; deshalb ist für die Begründung einiger Aussagen aus T auf eine Theorie T' zu rekurrieren usf.

Noch konkreter lässt sich das Material- und Formalobjekt von Theologie im skizzierten Sinne fassen, wenn man im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil und von einem breiten Grundkonsens gegenwärtiger Theologie her als wesentliche Bestimmung des christlichen Gottesbegriffs festhält, dass Gott sich in Jesus von Nazareth selbst offenbart bzw. selbst mitgeteilt/vermittelt hat¹³: „Gott vermittelt sich – seine Selbstmitteilung – menschlich, durch Menschen, zuletzt durch jenen Menschen, der ganz und gar seine Vermittlung und eben deshalb selbst Gott war“¹⁴ (biblisch gesprochen: „Gottes fleischgewordenes Wort“; vgl. Joh 1). Christlicher Glaube konstituiert sich demnach aufgrund dessen, dass Menschen sich von Gott in diesen Prozess seiner Selbstvermittlung hineingenommen erfahren. Der Mensch Jesus von Nazareth hat innerhalb dieses Begegnungs- und Kommunikationsgefüges deshalb eine einzigartige Position inne, weil er sich von Gottes Wort „so rückhaltlos hat in Anspruch nehmen lassen, daß seine von Gottes Geist inspirierte menschliche Antwort auf das von ihm vernommene Wort und sein Leben in Gottes gutem Willen schlechthin authentisches, wahrheitsgetreues Zeugnis genannt werden dürfen, die Zeugen-Antwort, in der seine Mitmenschen

Sinne darf Theologie nicht absehen, will sie sich nicht ihres Gegenstandes berauben: Wo dieser Anspruch nicht erhoben wird, reduziert sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Glauben auf das „Studium einer charakteristischen Ausprägung menschlicher Religiosität“ (a. a. O., 16). – Vgl. für die Traktierung damit verbundener Fragekomplexe THOMAS SCHÄRTL; LUDWIG JASKOLLA; GEORG GASSER (Hg.): *Handbuch der analytischen Theologie*, Münster 2017, darin u. a. LORENZ B. PUNTEL: „Die Gottesfrage heute: Eine Kritik gegenwärtiger Positionen und ein neuer systematischer philosophischer Ansatz“, 859–887.

¹³ Vgl. MAX SECKLER: „Der Begriff der Offenbarung“, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.): *Traktat Offenbarung* ²2000, 41–61.

¹⁴ JÜRGEN WERBICK: *Den Glauben verantworten: Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2000, 290. Vgl. zu zentralen Aspekten dieser Thematik in diesem Buch Werbicks den Teil „Streitfall Offenbarung“, a. a. O., 227–423.

den Logos hören¹⁵. Jesus ist somit durch die Einzigartigkeit seiner *Antwort* auf Gottes Anrede in Person selber *Wort* Gottes, vollmächtige Anrede Gottes für die Menschen: Die „Vollkommenheit der menschlichen Vermittlung, nicht ihre Aufhebung, läßt Jesus Christus – die ›Antwort in Person‹ – Gottes Wesenswort sein“¹⁶, wobei diese Vermittlung aus christlicher Sicht unauflöslich eingebettet ist in die Geschichte Gottes mit seinem ersterwählten Volk Israel. Diese wiederum wird als paradigmatisch für Gottes Geschichte mit den Menschen überhaupt verstanden.¹⁷ In der Antwort Jesu Christi – „des schlechthin authentischen Zeugen“ – und derer, die Jesu Zeugnis durch die Zeit hindurch weitervermitteln, beginnend mit denen, die unmittelbar Zeuginnen und Zeugen seines Lebens und Geschicks waren, wird Gottes Wort je neu hörbar, seine Selbstvermittlung je neu erfahr- bzw. verstehbar gemacht.¹⁸

Wissenschaftliche Theologie hat dann aber zwingend bei den Formen anzusetzen, in denen in den verschiedenen (kirchlichen) Überlieferungsweisen das Zeugnis lebendig bleibt und durch die die darin bezeugte Erfahrung Gottes als unverfügbarem Geheimnis der ganzen Wirklichkeit (um im Anschluss an Karl Rahner zu formulieren¹⁹) idealiter anderen so erschlossen wird, dass sie sich selber aus Überzeugung in das göttlich-menschliche Kommunikationsgeschehen hineinziehen lassen.²⁰ Diese Überlieferungsformen bilden ein komplexes Netzwerk theologischer *Texte* im Sinne von Sequenzen sprachlicher Ausdrücke, die

¹⁵ Ebd., 290f.

¹⁶ Dieses und das nächste Zitat: ebd., 291.

¹⁷ Das damit wenigstens angedeutete Thema kann ich hier nicht weiter behandeln. Vgl. dazu programmatisch z. B. ERICH ZENGER: „Die Bibel Israels. Wurzel der Gemeinsamkeit für Juden und Christen“, in: *Freiburg i. Brsg. Rundbrief. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung* 9/2 (2002), 81–94, hier: 93f.

¹⁸ Damit ist eine sehr ambitionierte Option zur Bestimmung von Selbst-, Fremd- und Weltverhältnis formuliert. Diese christliche Option wäre allerdings gründlich missverstanden, wenn sie beanspruchte oder wenn ihr zugesprochen würde, sie könnte die von Jaspers aufgerufenen Antinomien der menschlichen Grundsituation einfachhin auflösen. Vgl. aus quasi fundamentalliturgischer Sicht STEPHAN WINTER: „... seid nicht gleichförmig ...“ (Röm 12,2). Das Widerständige der Liturgie als Quelle christlicher Spiritualität“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 67 (2017), 139–159, sowie für grundsätzliche Überlegungen dazu, was dies für die Option des Glaubens unter den Bedingungen der entfalteten Moderne meinen kann, die an der Resonanz-Kategorie (Hartmut Rosa) orientierten Überlegungen in: MARTIN ROHNER; STEPHAN WINTER: „Religion in der Resonanzkrise. Provokationen und Ermutigungen christlichen Glaubens, die an der Zeit sind“, in: T. Kläden/M. Schüßler (Hg.): *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2017, 94–114.

¹⁹ Vgl. u. a. KARL RAHNER: „Die menschliche Sinnerfahrung vor dem absoluten Geheimnis Gottes“, in ders.: *Schriften zur Theologie*, Zürich 1978, 111–113.

²⁰ Vgl. dazu auch insgesamt GUIDO BAUSENHART: *Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2010. Bausenhart erschließt wissenschaftliche Theologie als dreidimensionalen Kommentar von Glaubenszeugnissen: als klärenden, kritischen und konstruktiven Kommentar.

einen „praktizierten Zusammenhang von ‚Gott‘ und ‚Sprache‘“²¹ darstellen. Die trinitätslogische Binnenstruktur dieses Netzwerks kann hier nicht genauer entfaltet werden.²² Für christliche Gott-Rede entscheidend ist jedenfalls, dass sie die zweifache Verwendbarkeit des Ausdrucks »Gott« (in Subjekt- wie Prädikatsposition) nicht nur als Niederschlag der Begrenztheit menschlichen Sprechens einordnet, sondern als Konsequenz aus dem Selbstvollzug Gottes, den sie als Selbstvermittlung denkt.

In aller (!) christlichen Gott-Rede wird »Gott« also in ganz bestimmter Weise gebraucht. Wissenschaftlich und theologisch im engeren Sinne wird diese Gott-Rede dann, wenn entsprechende Sätze anzielen, gemäß den oben skizzierten wissenschaftlichen Standards verfasst zu sein. Alle übrigen, nicht-wissenschaftlich verfassten Texte christlicher Gott-Rede lassen sich den Bereichen des Kerygmas, des Gebets und des Bekenntnisses zuordnen. Im wissenschaftlichen Sinn *theologische Texte* beziehen sich auf diese Texte auf der Ebene der *first order-activity* des Glaubens, die sie mit ausgewiesenen *Methoden*²³ erschließen, analysieren und reflektieren.²⁴ (Wissenschaftliche) Theologie ist demnach insgesamt methodisch gesicherte Rekonstruktion der Logik christlicher Gott-Rede gemäß dem Logik-

²¹ MAX SECKLER: „Theologein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung“, in: *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 241–264, hier: 247; das folgende Zitat 249. Für systematische Darstellungen von Formen theologischer Rede in diesem Sinne vgl. u. a. STEPHAN WINTER: *Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie*, Regensburg 2002, 81–105. JULIA KNOP: *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg i. Brsg 2012, 266–271.

²² Vgl. dazu v. a. die Rekonstruktion trinitätslogischer Gott-Rede in THOMAS SCHÄRTL: *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg 2003, und auch in ders.: „Trinitätslehre“, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014, 62–130, sowie jüngst in ders.: „Analytische Trinitätslehre“, in: T. Schärfl/L. Jaskolla/G. Gasser (Hg.): *Handbuch der analytischen Theologie*, Münster 2017, 469–517, ferner zum Gesamt des Themenfeldes weitere einschlägige Beiträge im genannten Handbuch und die Beiträge in: THOMAS SCHÄRTL; CHRISTIAN TAPP; VERONIKA WEGENER (Hg.): *Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God*, Münster 2016.

²³ Dabei wird hier vorausgesetzt, dass Methoden „ein Set aufeinander abgestimmter Verfahren fachgerechter Erkenntnisgewinnung [sind], die es erlauben, den ‚Stand der (jeweiligen) Wissenschaft‘ einigermaßen konsistent zu erheben und Argumente dafür zu formulieren, wie er im wissenschaftlich-argumentativen Diskurs weiterzuentwickeln wäre, sowie zu hinreichend begründeten Urteilen darüber zu kommen, wann man die in den Diskurs eingebrachten Hypothesen für fruchtbar und weiterführend halten kann oder aber als unangemessen und unsachgemäß ansehen muss.“ (WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 18f.)

²⁴ Vgl. zu Erschließung, Analyse und Rechtfertigung und weiteren Tätigkeiten bezüglich einer Sprache CARL F. GETHMANN; GEO SIEGWART: „Sprache“, in: H. Schnädelsbach/E. Martens (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg ²1991, 549–605, hier: 567–570. – Welche Texte genau als Elemente christlicher Gott-Rede anzuerkennen sind und wie diese Texte überhaupt identifiziert werden können, ist ein eigener Problemkomplex, mit dem sich unter anderem eine dogmenhermeneutische Reflexion auseinanderzusetzen hat.

begriff Wittgensteins²⁵: Sie ist „*kritische Beschreibung* der Verwendungsregeln des Ausdrucks »Gott« [Anführungszeichen so im Original; S.W.]“²⁶ in den verschiedenen Bereichen christlicher Glaubenspraxis, wobei mit der Qualifizierung „kritisch“ festgehalten wird, dass Theologie „in der Art der Darstellung auch eine Distanz“ wahrt, die jedoch „nicht als eine phänomenologisch neutrale *ἐποχή* mißzuverstehen [ist]; sowohl die Zurückhaltung gegenüber einer zur obersten Richtschnur stilisierten Normalsprache, die nur dem Deskriptionismus Raum ließe, als auch das Zurücktreten von einem unmittelbaren texterzeugenden Inbeschlaggenommensein erfolgt aufgrund und zugunsten einer Einbettung in den je *größeren* Horizont, der theologischerseits nichts anderes sein kann als das, was sich im Bekenntnis zum trinitarischen Gott ausdrückt“²⁷.

Die verschiedenen theologischen Teildisziplinen stellen sich so auf, dass sie Perspektiven der Selbstthematization/Selbstverständigung und der selbst-distanzierten Analyse in unterschiedlicher Weise mischen, ebenso die im Einzelnen angewandten Methoden. Dies entspricht auch dem Vorgehen in anderen Wissenschaften, wobei die Mischungsverhältnisse natürlich höchst unterschiedlich sind.²⁸ Das Wissenschaftsideal, das in der Theologie den Maßstab setzt, ist jedenfalls nicht das eines so genannten Objektivismus, der ein weitestgehend teilnahmsloses, beobachtendes Wissen anstrebt. Ohne grundlegend teilnehmend-perspektivisches Wissen ist Theologie nicht zu betreiben. Und zugleich geht der hier favorisierte Ansatz davon aus, dass der Sinn christlicher Gott-Rede tatsächlich allgemein transparent gemacht werden kann, ohne sich – etwa mit Berufung auf ein bestimmtes (Miss-)Verständnis negativer Theologie – „gegenüber der Größe Gottes bereits der Majestätsbeleidigung schuldig“ zu machen.²⁹ – Soweit ist der größere Rahmen, in dem das zu entwickeln ist, was wissenschaftliche Theologie ausmacht, wenigstens angedeutet. Wo steht im Gesamt solcher Theologie die Liturgiewissenschaft?

²⁵ Vgl. v. a. Philosophische Untersuchungen, §§ 38 u. 345. An letztgenannter Stelle heißt es bzgl. der Möglichkeit, in einem bzw. allen Spielen ausschließlich falsche Züge zu machen: „Wir sind also in der Versuchung, hier die *Logik* unserer Ausdrücke mißzuverstehen, den Gebrauch unserer Worte unrichtig darzustellen.“ (Hervorhebung S. W.)

²⁶ SCHÄRTL: *Theo-Grammatik*, 8.

²⁷ WERBICK: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, 25. – Vgl. zum Ganzen die Ausführungen in THOMAS SCHÄRTL: *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Kevelaer 2004.

²⁸ Vgl. WERBICK: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, bes. 1. und 2. Kap., 33–121.

²⁹ Dies schließt ein, dass negative Theologie im richtig verstandenen Sinne innerhalb solcher Gott-Rede ihren wohlbestimmten Ort hat. Vgl. dazu SCHÄRTL: *Theo-Grammatik*, Kap. 3 ; das Zitat a. a. O., 8.

2. Rituell-symbolischer Gottesdienst als genuiner ‚Ort‘ biblisch begründeter, christlicher Gott-Rede und als Gegenstand theologisch-wissenschaftlicher Reflexion

2.1 Liturgie als Inszenierung der Gottesgeschichte in der Kraft des Geistes

Prima facie sind rituell-gottesdienstliche Praxen selbstverständlich hervorragende Ausdrucksformen von Religionen überhaupt,³⁰ und schon insofern haben auch solche Praxen christlicher Provenienz für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der christlichen Gott-Rede zentrale Bedeutung. Innerhalb der Theologie sind die entsprechenden Praxen bzw. die innerhalb ihrer generierten Texte primär Materialobjekt der Liturgiewissenschaft als theologischer Teildisziplin. Werbick formuliert dazu aus methodologischer Sicht, dass die Liturgiewissenschaft als „kritische Theorie der rituellen Inszenierung christlicher Identität“ zu verstehen sei.³¹ Der Ausdruck „kritisch“ wurde oben schon erläutert. Folgende Aspekte klingen in den übrigen Bestandteilen dieser Bestimmung an:

1. „Rituell“: Das zu betrachtende Materialobjekt besteht wesentlich aus so genannten rituellen Handlungen. Unter Ritualen seien „in der Regel bewusst gestaltete, mehr oder weniger form- und regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile, symbolträchtige Handlungs- und Ordnungsmuster [verstanden], die von einer gesellschaftlichen Gruppe geteilt und getragen werden [...]. Sie vermindern die Unberechenbarkeit und Unsicherheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten, indem sie allgemein akzeptierte Handlungsformen vorgeben, die aber durch ‚praktische Logik‘, Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden [Ritualdynamik].“³²
2. „Christliche Identität“: Der Liturgiebegriff sei dementsprechend so gebraucht, dass er die rituellen Handlungen der christlichen Kirche(n)/Glaubensgemeinschaften, die hier unbeschadet genauerer ekklesiologischer Klärungen als „gesellschaftliche Gruppe“ im Sinne von (1) verstanden sei(en), bezeichnet. »Liturgie« wird demnach in etwa gleichbedeutend verwendet mit »rituell-symbolischer Gottesdienst« christlicher Provenienz, wobei es sich ggf. auch um individuell praktizierte Vollzüge handeln

³⁰ Vgl. dazu aus religionswissenschaftlicher Sicht u. a. MARTIN RIESEBRODT: *Cultus und Heilversprechen*, München 2007, 15.

³¹ Vgl. dazu WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, 569–578.

³² CHRISTIANE BROSIUS; AXEL MICHAELS; PAULA SCHRODE: „Ritualforschung heute. Ein Überblick“, in: C. Brosius/A. Michaels/P. Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen/Bristol 2013, 9–24, hier: 15.

kann, die aber mit denen der christlichen Gemeinschaft in Verbindung stehen. Dies impliziert wiederum zwei weitere Spezifizierungen:

- a. Mit »Gottesdienst« sei eingespielt, dass solches rituell-symbolische Handeln (s. zum zugrunde gelegten Symbolbegriff unten (2.b)) einen expliziten (!) Bezug auf den biblisch bezeugten Gott resp. dessen christliches Verständnis in Form einer (verbal und/oder non-verbal artikulierten) Adressierung beinhaltet.³³
 - b. Symbolträchtig im Sinne von (1) ist der Gottesdienst der Kirche deshalb, weil sich der mit »Gott« adressierte Akteur bewusst und frei an eine situative Realisierung seiner Geschichte mit den Menschen im Modus dieser rituellen Praxen gebunden hat. »Symbol« in der hier favorisierten Lesart hält dann fest, dass nach Überzeugung der beteiligten Gläubigen resp. der Kirche(n) im Sinne von (2) *im* sinnlich wahrnehmbaren Zeichen die bezeichnete übersinnliche Wirklichkeit präsent wird (vgl. auch Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* – im Folgenden: SC – Nr. 2). Es handelt sich also um einen speziellen Typ von Symbolen, insofern für »Symbol« folgende Definition zugrunde gelegt wird: „Symbole stehen sozusagen zunächst in sich, sie werden aber durchsichtig für den anderen, tieferen Sinn [...], sofern sie Zeichen sind, die etwas anderes bezeichnen können oder sollen als das, was man zunächst mit ihnen in Verbindung bringt“³⁴.
3. „Inszenierung“: (Jede konkrete) Liturgie (vgl. (2)) kann insofern als religiöse Performance verstanden werden, als sie ein *situativ einmaliges und*

³³ Die Zweckmäßigkeit engerer Explikationsvorschläge (vgl. z. B.: Enzyklika „Mediator Dei“, Nr. 20; CIC 1983 Can. 834 § 1; EMIL-JOSEF LENGELING: Art. „Liturgie/Liturgiewissenschaft“, in: P. Eicher (Hg.): *Neues Handbuch für theologische Grundbegriffe*, München 1991, 277–305, hier: 282) muss innerhalb des jeweiligen Bezugsrahmens beurteilt werden. – Die gewählte sehr weite Explikation von »Liturgie« und die Rede von „rituell-symbolischen Praxen“ u. Ä. wollen vermeiden, das Materialobjekt zu früh einzugrenzen.

³⁴ SCHÄRTL: *Theo-Grammatik*, 82f., und dazu näher a. a. O., 81–85. – Innerhalb der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft hat sich explizit symboltheoretisch in jüngster Zeit v. a. Andreas Odenthal mit verschiedenen Arbeiten positioniert. Vgl. grundlegend ANDREAS ODENTHAL: *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*, Stuttgart 2002. Bei Odenthal gewinnt der Symbolbegriff nochmals – u. a. von der Psychoanalyse her – ein ganz eigenes Profil; hierauf kann ich nicht genauer eingehen. – Odenthal hat den Ansatz mehrfach weiterentwickelt; vgl. u. a. ders.: „... et communicatio sancti spiritus sit cum omnibus vobis“. Thesen zu einer praktisch-theologischen Liturgiewissenschaft im Kontext der ‚Kommunikativen Theologie‘, in: M. Scharer (Hg.): *Kommunikative Theologie: Zugänge, Auseinandersetzungen, Ausdifferenzierungen*, Wien/Berlin 2010, 108–129, und jetzt auch umfassend: ders., *Ritueller Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes*, Stuttgart 2019.

unwiederholbaren Geschehen darstellt.³⁵ Sie ist – mit Gerhards gesagt – zeitlich begrenzte Darstellung – „Poiesis“ –, die „sowohl die Strukturen des Kunstwerks (d. h. der liturgischen Überlieferung), als auch das bildnerische Tun des Künstlers (d. h. der Liturgie feiernden Menschen) betrifft“³⁶. Inszenierungen sind entsprechende Handlungszusammenhänge insofern, als sie absichtsvoll eingeleitete oder ausgeführte sinnliche Prozesse mit Beteiligten in unterschiedlichen Rollen sind, wobei Elemente räumlich und zeitlich originell und auffällig angeordnet werden.³⁷ Inszenierungen mit künstlerischem Anspruch bilden dabei eine gewichtige Untergruppe, zu der wiederum liturgische Inszenierungen zählen.³⁸ Im Fall der Liturgie besteht gemäß der Bestimmung von Gerhards das gezielte Wirken der menschlichen Akteure zu einem großen Teil nicht darin, möglichst per-

³⁵ Vgl. für Differenzierungen STEPHAN WINTER: „Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu ‚Performance‘ und ‚Performativität‘ in liturgiewissenschaftlichem Interesse“, in: *Bibel und Liturgie* 84 (2011), 12–27, sowie die übrigen Beiträge in diesem Heft „Gottesdienst als Geschehen. ‚Performance‘ als (neue) Leitkategorie?“. – Besonders hingewiesen sei auf die auch methodologisch relevante Studie von REINHARD MESSNER: „Einige Defizite in der Performance der Eucharistiefeyer“, in: S. Wahle (Hg.): *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg i. Brsg 2013, 305–345.

³⁶ ALBERT GERHARDS: „Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung“, in: W. Fürst (Hg.): *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2002, 169–186, hier: 171, mit Verweis auf HANS-ECKEHARD BAHR: *Poiesis. Theologische Untersuchung der Kunst*, Stuttgart 1960, 11. – Vgl. zum Ganzen auch ALBERT GERHARDS: „Aisthesis und Poiesis. Grundzüge einer liturgischen Ästhetik“, in: A. Gerhards/A. Poschmann (Hg.): *Liturgie und Ästhetik*, Trier 2013, 12–27, sowie weitere einschlägige Texte im selben Band. – Wichtig ist auch die Bestimmung in PETER EBENBAUER: „Liturgische Theologie. Zum Profil der Liturgiewissenschaft“, in: W. Weirer/R. Esterbauer (Hg.): *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung*, Graz 2000, 227–242, hier: 227f.: Liturgie „ist ein eminent religiöser und sozialer Phänomenkomplex, gekennzeichnet durch ein dialektisches Spannungsverhältnis zwischen normativer Tradition und religiöser Kreativität. Sie ist darüber hinaus ein Kultur- und ein ‚Kunst‘-Geschehen im weiten Sinn des Begriffes Kunst. Nicht zuletzt gibt ihr symbolisch-ritueller Charakter zu denken. [...] Als religiöses Kultur- und Kunst-Ereignis ist Liturgie elementare Schöpferin und Trägerin kirchlicher und kultureller Identitäten, mit einer großen Strahlkraft hinein in die zivilisatorischen und künstlerischen Entfaltungsbereiche verschiedenster Kulturen; bis zu einem gewissen Grad ist sie ihrerseits aber auch empfänglich für, ja sogar angewiesen auf die Integration je eigener und unverwechselbarer kultureller Werte und Ausdrucksgestalten.“

³⁷ Vgl. MARTIN SEEL: „Inszenieren als Erscheinenlassen“, in: M. Seel (Hg.): *Die Macht des Erscheinens. Texte zur Ästhetik*, Frankfurt am Main 2007, 67–81, hier: 67.

³⁸ Vgl. zur Karriere des Inszenierungsbegriffs bzw. zur Rezeption des *performative turn*, wie sie sich innerhalb der evangelischen Theologie in jüngerer Zeit vollzogen hat, u. a. ZMISS 4 (2013), darin bes. THOMAS KLIE: „Performanz, Performativität und Performance. Die Rezeption eines sprach- und theaterwissenschaftlichen Theoriefeldes in der Praktischen Theologie“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 4 (2013), 342–356. Für die katholische Theologie liegt ein solcher Überblick bislang meines Wissens nicht vor.

manent innovativ zu sein, sondern sie haben – v. a. hinsichtlich der Basiselemente – individuelle Absichten entschieden zurückzustellen. Derjenige, der die liturgische Inszenierung absichtsvoll einleitet und – vermittelt über menschliche Akteure bzw. die durch sie gebrauchten verbalen wie nonverbalen Elemente – ausführt, ist aus der Perspektive der Glaubenden Gott (vgl. (2.a)). In diesem Sinne inszeniert (sich) *Gott* selber und leitet – „in der Kraft seines Heiligen Geistes“ (SC Nr. 6) – die Dramaturgie der Inszenierung an: Er bringt *seine Gegenwart* in der eschatologischen Öffentlichkeit, wie sie sich in der liturgischen Versammlung der Glaubenden real-symbolisch (vgl. (2.b)) etabliert, zur Erscheinung.³⁹ – Den rituell-symbolischen Akten eignet dann auch – unbeschadet ihrer Einbindung in eine ganz bestimmte (Deutung der) Geschichte (vgl. oben (2)) – die Vagheit, wie sie Inszenierungen ganz allgemein aufweisen. Es geht bei Inszenierungen jedenfalls um ein wirkliches Erscheinen des Erscheinens selber: „etwas, das sich hier und jetzt dem unreduzierten sinnlichen Vernehmen darbietet“⁴⁰, und dies ereignet sich immer auch als „*Spiel von Erscheinungen*“⁴¹. Auf Liturgie hin: In ihrem Vollzug zeigt sich das Wesen Gottes als Epiphanie, wobei sich Gott darin als der letztlich in jedem Augenblick neu Anwesende selbst offenbaren/vermitteln will (vgl. oben (2.a/b)). Darin liegt das Movens dafür, dass „[n]ach christlicher Überzeugung [...] das ‚Drama‘ des Christentums – das *Mysterium paschale* des Todes und der Auferstehung Jesu Christi – niemals ausgespielt [ist], es muss ständig neu ‚inszeniert‘ werden.“⁴² Dafür dass eine konkrete rituelle Performance mit religiösem Anspruch letztlich über sich hinausweist, ist deren Skript verantwortlich,

³⁹ Vgl. STEPHAN WINTER: „Gestaltwerdung des Heiligen. Liturgie als Ort der Gegenwart Gottes“, in: E. Arens (Hg.): *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie*, Freiburg i. Brsg 2012, 149–176. Dort gehe ich nicht vom Inszenierungs-, sondern vom ästhetisch konnotierten Gestaltbegriff aus.

⁴⁰ SEEL: „Inszenieren als Erscheinenlassen“, 76.

⁴¹ Ebd., 75.

⁴² GERHARDS: „Aisthesis und Poiesis“, 21, mit Verweis auf BIRGIT JEGGLE-MERZ: „Pascha-Mysterium. ‚Kurzformel‘ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils“, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 39 (2010), 53–64. – Vgl. aus der Fülle der Literatur zu »Pascha-Mysterium« als Schlüsselbegriff der Liturgiekonstitution v. a. SIMON A. SCHROTT: *Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2014, und aus der älteren Literatur u. a. IRMGARD PAHL: „Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 46 (1996), 71–93; ANGELUS A. HÄUSSLING: „Pascha-Mysterium“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 41 (1999), 157–165; JOSEPH RATZINGER: „40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 53 (2003), 209–221, hier: 211–215; WINFRIED HAUNERLAND: „Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung“, in: G. Augustin/K. K. Koch (Hg.): *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens*, Freiburg i. Brsg 2012, 189–209.

im christlichen Bereich also die grundlegende Bindung der Performance an die Heilige Schrift sowie die (mehr oder weniger expliziten) rituellen Handlungsanweisungen, wie sie sich in der relevanten Trägergemeinschaft (vgl. oben (2)) herausgebildet haben und von denen Agenden oder liturgische Feierbücher eine typische Form der Kodifizierung darstellen. Festzuhalten bleibt: Christliche Liturgie will eben gerade nicht völlig frei erfunden sein. Ihre „notwendige Transparenz [...] konstituiert deren verbindliche Form, über deren Gestalt dann allerdings stets aufs Neue zu befinden ist. Es ist die Gottesgeschichte selbst, zu der hin jede verantwortliche Liturgie auf eine plausible Weise transparent sein muss. [...] Es geht um die Gottesgeschichte mit Israel und in der Person Jesu von Nazareth mit der ganzen Welt, wie sie uns in den biblischen Texten erzählt wird.“⁴³ Insofern verfolgt das Drama des Gottesdienstes „nicht einen außer ihm liegenden Zweck [...], sondern [hat] seinen Zweck in der dramatischen Darstellung der Gottesgeschichte selbst“⁴⁴ – unbeschadet dessen, dass Liturgie „darin Wieder-Holung der Gottesgeschichte [ist], dass sich der Gottesdienst in seiner individuellen Gestalt nicht wiederholt. [...] Gerade die Treue zum Drehbuch verlangt dessen stets neue Realisierung. Diese immer neue Realisierung als Akt der Treue ist immer auch ein Akt des Schaffens [Poiesis; vgl. oben (3)] im emphatischen Sinn.“⁴⁵

Liturgisch geprägte Gott-Rede führt also, wie sich jetzt noch einmal zusammenfassend sagen lässt, qua ihrer außerordentlichen, weil stilisierten und z. T. hochgradig ästhetisierten Umgebung in einer ganz besonderen Weise in das oben skizzierte gott-menschliche Kommunikationsgeschehen hinein: Die Liturgiereform, wie sie durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßen wurde, hat die hier eher formal eingeführten grundlegenden Prinzipien liturgischen Feierns dadurch neu hervorgehoben, dass sie den Gottesdienst der Kirche konsequent als Geschehen versteht, in dem Zuwendung Gottes zum Menschen (katabatisch-soterische Dimension) und menschliche Verherrlichung Gottes (anabatisch-latreutische Dimension) untrennbar miteinander verbunden sind.⁴⁶ Dem hier gewählten Zugang, gemäß dem Theologie als methodisch kontrollierte Reflexion auf christliche Gott-Rede in ihren unterschiedlichen Formen zu gestalten ist, kommt es entgegen, dass das Konzil das Zu- und Ineinander beider Dimensio-

⁴³ ALBRECHT GRÖZINGER: „Zur Ästhetik des Gottesdienstes“, in: *Musik und Kirche* 70 (2000), 164–173, hier: 168.

⁴⁴ Ebd., 169.

⁴⁵ Ebd., 170.

⁴⁶ Das ist in den vergangenen Jahrzehnten mit unterschiedlichen Akzentsetzungen vielfach ausgearbeitet worden; hier nur der Hinweis auf die grundlegende Darstellung ALBERT GERHARDS; BENEDIKT KRANEMANN: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt ³2013, 111–117; dort finden sich zahlreiche Verweise auf die einschlägige Literatur.

nen auch ausdrücklich mit der Gesprächskategorie beschreiben kann (vgl. u. a. die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* Nr. 21 und 25).⁴⁷ Von den bisherigen Überlegungen zur Grundstruktur christlicher Gott-Rede her gesehen geht Liturgiewissenschaft demnach davon aus, dass sich die jeweils Feiernden (*idealiter*) mittels „zitierender Rollenidentifikation“ quasi zu Zeitgenossinnen und Zeitgenossen paradigmatischer biblischer Figuren machen (lassen)⁴⁸, natürlich in den verschiedensten Weisen intertextuell verwoben u. a. mit den Zeugnissen von Rollenidentifikationsvorgängen in anderen Generationen, auch mit verschiedensten primär außerhalb des rituellen Rahmens entstandenen Gestaltungselementen usw. Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive spricht Meßner diesbezüglich von einem umfassenden pneumatischen Überlieferungsgeschehen, das von Gott bewirkt und getragen ist. Nachdem Gott sich in historisch einmaliger Weise in den kanonisch bezeugten Urereignissen in die Geschichte hinein vermittelt hat, inkorporiert er in der Kraft seines Geistes zwischen Christi Tod und Auferweckung auf der einen und dessen Parusie auf der anderen Seite die Menschheit in sein geschichtlich einmaliges Heilswerk, das sich in Kenosis und Erhöhung Jesu Christi vollendet hat. Diese Inkorporation geschieht durch die Verkündigung des Evangeliums in rhetorischer Kommunikation und eben innerhalb der skizzierten rituell-symbolisch geprägten Kommunikation.⁴⁹ – Aus dieser Perspektive sind Schrift und rituell-symbolischer Gottesdienst (bzw. zumindest die im engeren Sinne [relativ] geordnete gottesdienstliche Praxis der Kirche) gleichwertige For-

⁴⁷ Vgl. dazu BIRGIT JEGGLE-MERZ: „Wortgottesdienst: ‚Colloquium inter Deum et hominem‘ (DV 25) in vielfältiger Gestalt und Ausprägung“, in: B. Kranemann (Hg.): *Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral*, Stuttgart 2006, 64–73. – In ökumenischer Perspektive, die für die Liturgiewissenschaft heute unerlässlich ist (vgl. dazu jeweils mit Aufarbeitung älterer Literatur u. a. die Beiträge des Sammelbandes BIRGIT JEGGLE-MERZ; BENEDIKT KRANEMANN [Hg.]: *Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2013; BENEDIKT KRANEMANN: „Ökumenische Liturgiewissenschaft. Eine Bilanz 1963–2013“, in: A. Deeg [Hg.]: *Gottesdienst und Predigt. Evangelisch und katholisch*, Neukirchen-Vluyn 2014, 40–69), sei in diesem Zusammenhang auf Luthers klassische Bestimmung des Gottesdienstes in der „Torgauer Formel“ hingewiesen.

⁴⁸ Vgl. ANGELUS A. HÄUSSLING: „Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und Befreiung in der Gegenwart“, in: M. Klöckener/B. Kranemann/M. B. Merz (Hg.): *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, Münster 1997, 1–10.

⁴⁹ Vgl. REINHARD MESSNER: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn u. a. 2009, 27, und dazu a. a. O., 19–33, ferner ders.: „Die vielen gottesdienstlichen Überlieferungen und die eine liturgische Tradition. Liturgiewissenschaft zwischen historischer und systematischer Theologie“, in: H. Hoping/B. Jeggle-Merz (Hg.): *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004, 33–56. – Der Sache nach ist eine Übereinstimmung dieser Position mit der Betonung der Geistgewirktheit des Kerygmas durch Karl Rahner hervorzuheben; vgl. z. B. KARL RAHNER: Art. „Kerygma II. Systematisch“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6 (1961), Sp. 125f., hier: 125.

men des *einen traditio*-Geschehens, in dem die Menschheit durch die Zeiten hindurch Anteil an der biblisch bezeugten Geschichte Gottes mit den Menschen und seiner Schöpfung erhält; beide haben als Rezeptionsgestalten der Offenbarung analogen Rang⁵⁰, was eine Einstufung der Liturgiewissenschaft als Hauptfach der Theologie (vgl. v. a. SC 16) mehr als berechtigt erscheinen lässt.⁵¹

2.2 Die dreifach-eine Aufgabe der Liturgiewissenschaft

Im jetzt wenigstens grob abgesteckten Rahmen rekonstruiert Liturgiewissenschaft – um eine im Fach bekannte Dreiteilung aufzunehmen⁵² – *erstens* Glau-

⁵⁰ Vgl. auch Teil B des *Schlussdokuments der Außerordentlichen Bischofssynode und Botschaft an die Christen der Welt*, Bonn 1985, 10–13, wo unter der Überschrift „Quellen, aus denen die Kirche lebt“, Heilige Schrift und Liturgie behandelt werden, und die Überlegungen in EBENBAUER: „Liturgische Theologie“, 231f.

⁵¹ Vgl. HANS-BERNHARD MEYER: „Liturgie als Hauptfach. Erwägungen zur Stellung und Aufgabe der Liturgiewissenschaft im Ganzen des theologischen Studiums“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 88 (1966), 315–335; REINER KACZYNSKI: „Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium“, in: R. Kaczynski (Hg.): *Sacrosanctum Concilium, Inter mirifica, Lumen Gentium*, Freiburg i. Brsg 2004, 3–227, hier: 81–84.

⁵² Vgl. zu diesen drei Dimensionen STUFLESSER; WINTER: „Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft?“, und für die ausführliche Entwicklung einer entsprechenden liturgiewissenschaftlichen Methodik WINTER: *Liturgie – Gottes Raum*, 20–72, ferner MARTIN STUFLESSER: *Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext*, Freiburg i. Brsg 2004, 20–34; zu dieser Dreiteilung außerdem u. a. HANS-CHRISTOPH SCHMIDT-LAUBER: „Begriff, Geschichte und Stand der Forschung“, in: H.-C. Schmidt-Lauber/M. Meyer-Blanck/K.-H. Beritz (Hg.): *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen 32003, 17–41; BIRGIT JEGGLE-MERZ: „Das Profil der Liturgiewissenschaft heute zwischen Lehre und Forschung, Universität und Kirche, Wissenschaft und Pastoral. Eine Ortsbestimmung aus der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft“, in: M. Klöckener/B. Bürki (Hg.): *Der Zeit voraus. Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz* (La science liturgique à l'Université de Fribourg Suisse: Histoire, concepts, projets), Freiburg i. Üe. 2011, 73–86. – Ansonsten ist darauf hinzuweisen, dass bislang noch keine wirklich umfassenden Darstellungen der Geschichte des Faches und/oder der verschiedenen, derzeit angewandten liturgiewissenschaftlichen Methoden vorgelegt worden sind. Vgl. aber demnächst: BENEDIKT KRANEMANN: „Geschichte, Stand und Aufgabe der Liturgiewissenschaft“, in: *GdK 1* (im Erscheinen), und ansonsten für erste Überblicke die entsprechenden Abschnitte etablierter Einführungen ins Fach. Ich nenne nur ganz exemplarisch MESSNER: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 19–57; GERHARDS; KRANEMANN: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 11–57. Dieses Einführungswerk ist jetzt auch in englischer Sprache zugänglich: dies.: *Introduction to the Study of Liturgy*. Übersetzt von Linda M. Maloney, Collegeville (Minnesota) 2017. – Beachtenswert aus dem englischsprachigen Bereich sind auch die Beiträge im ersten Band des Handbook for Liturgical Studies: ANSCAR J. CHUPUNGO OSB (Hg.): *Introduction to the Liturgy*, Collegeville (Minnesota) 1997.

bens-Texte innerhalb rituell-symbolischer Vollzüge in Geschichte und Gegenwart, die sie übersichtlich und vergleichend darzustellen hat. Das entspricht der so genannten *historischen Dimension* der Liturgiewissenschaft.⁵³ *Zweitens* arbeitet Liturgiewissenschaft rekonstruierend heraus, welche Aspekte des Bezeugten bzw. zu Bezeugenden jeweils rituell-symbolisch genau wie gefeiert werden. Sie bringt also die entsprechenden Aussagen, die hier meist innerhalb sich überlappenden (u. a. confessorischer, proklamatorischer, narrativ-expressiver und narrativ-adressierender) Redehandlungen mit-gesetzt sind und insofern freigelegt werden müssen (vgl. unten 2.3), mit Aussagen aus anderen Bereichen der Gott-Rede in Beziehung: mit biblischen Formen der Gott-Rede, mit der Rede über Gott in den Bekenntnis- und Lehrtraditionen der Kirche(n), mit der Gott-Rede in geistlicher Literatur, aber auch mit der philosophischen Gott-Rede etc. Das ist die *systematische Dimension* liturgiewissenschaftlicher Arbeit.⁵⁴ Und *drittens* begleitet Liturgiewissenschaft (gemäß ihrer so genannten *kritischen oder praktischen Dimension*) die Praxis des rituell-symbolischen Gottesdienstes der Gegenwart: indem sie aus der Arbeit innerhalb der ersten beiden Dimensionen Kriterien für angemessene Feiergestalten generiert und in verschiedenen Kontexten ins Gespräch bringt.⁵⁵ Von drei Dimensionen des *einen* Faches ist deshalb zu reden, weil es

⁵³ Vgl. für aktuelle Standortbestimmungen speziell der liturgie-historischen Arbeit jetzt ALBERT GERHARDS; BENEDIKT KRANEMANN (Hg.): *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht* (QD 289), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2018; THERESA BERGER; BRYAN D. SPINKS (Ed.), *Liturgy's Imagined Pasts: Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*, Collegeville (Minnesota), 2016, sowie JÜRGEN BÄRSCH; BENEDIKT KRANEMANN; in Verb. m. WINFRIED HAUNERLAND; MARTIN KLÖCKENER (Hg.): *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, Theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, Münster 2018. – Aus dem englischsprachigen Kontext vgl. u. a. das größere Projekt GEOFFREY WAINWRIGHT; KAREN B. WESTERFIELD-TUCKER (Hg.): *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford/New York 2006, darin bes.: GEOFFREY WAINWRIGHT: „Christian Worship. Scriptural Basic and Theological Frame“, 1–31.

⁵⁴ Vgl. klassisch ROMANO GUARDINI: „Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft“, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Bd. 1 (1921), 97–108, und aus jüngerer Zeit v. a. REINHARD MESSNER: „Was ist Systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 40 (1998), 257–274, sowie die nochmals ganz unterschiedliche Zugänge repräsentierenden Beiträge im Sammelband HELMUT HOPING; BIRGIT JEGGLE-MERZ (Hg.): *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004.

⁵⁵ Vgl. u. a. HEINRICH RENNINGS: „Über Ziele und Aufgaben der Liturgik“, in: *Concilium* 5 (1969), 128–135; wiederabgedr. in: HEINRICH RENNINGS; MARTIN KLÖCKENER (Hg.): *Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform*, Freiburg i. Brsg 1995, 278–292; ROLF ZERFASS: „Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche. Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie?“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 38 (1988), 30–59. – Aus evangelischer Sicht vgl. zum gesamten Feld der Praktischen Theologie und zur Einbettung der Liturgik CHRISTIAN GRETHLEIN; MICHAEL MEYER-BLANCK: Art. „Praktische Theologie“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (42003), Sp. 1560–1567, und speziell

sich – unbeschadet der Schwerpunktsetzungen einzelner Wissenschaftler/-innen bzw. konkreter Forschungsprojekte und Studien – auf das Gesamt der Liturgiewissenschaft hin gesehen nicht um völlig zu trennende Arbeitsbereiche handelt bzw. handeln sollte, sondern eher um vielfältig ineinander verwobene Zugänge zum *einen* Formalobjekt der rituell-symbolischen christlichen Gottesdienstpraxis (wobei gerade angesichts entsprechender integrativer Arbeiten aus jüngster Zeit nicht aus dem Blick geraten darf, dass die Eigenständigkeit des jeweiligen Frageinteresses gewahrt bleibt!). – Zu aktuellen Trends und Weiterentwicklungen im Blick auf die drei genannten Dimensionen nun – im Anschluss zunächst v. a. an Benedikt Kranemann⁵⁶ – einige Hinweise aus der Perspektive neuerer Positionsbestimmungen v. a. (römisch-)katholischer Provenienz (in diesem Unterabschnitt bezüglich der historischen und praktischen/kritischen, im nächsten hinsichtlich der systematischen Dimension):

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die Liturgiewissenschaft bei der konkreten Ausgestaltung ihres Profils seit Längerem auch im deutschen Sprachraum zunehmend nachvollzieht, dass zu ihrem Materialobjekt im skizzierten Sinne keineswegs nur schriftlich fixierte Quellen/verbale Vollzüge – wie oben betont: Rituell-symbolische Glaubens-Texte sind nur *innerhalb* ihrer komplexen non-verbalen Umgebung angemessen zu verstehen – und nicht nur solche aus dem Bereich der

zur Liturgiewissenschaft – neben dem oben genannten Text von Schmidt-Lauber: CHRISTIAN GRETHLEIN: „Evangelische Liturgik. Im Aufbruch“, in: *Theologische Rundschau* 68 (2003), 341–373; ders.: „Evangelische Liturgik. Konzentration und Ausweitung“, in: *Theologische Rundschau* 73 (2008), 60–103, sowie MICHAEL MEYER-BLANCK: „Evangelische Gottesdienstlehre heute. Ein Überblick“, in: *Theologische Literaturzeitung* 133 (2008), 3–20. – Ferner sei hingewiesen auf die exemplarische Studie BIRGIT JEGGLE-MERZ: *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig/Ludwig A. Winterswyl*, Münster 1998, sowie zahlreiche Arbeiten von Klemens Richter, u. a. die Aufsätze des Sammelbandes KLEMENS RICHTER (Hg.): *Feiernde Gemeinde. Die Identität der Kirche und ihr Gottesdienst – eine Aufsatzsammlung*, Münster 2015, und einige der Arbeiten der von Winfried HAUNERLAND herausgegebenen Reihe „Studien zur Pastoralliturgie“. – Grundsätzlich ist auch trotz der mittlerweile in vielen Punkten weiterentwickelten Methodendiskussion darüber hinaus das Positionspapier der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten: „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft. Mit Kommentaren“, in: *Heiliger Dienst* 45 (1991), 165–168, sowie im Liturgischen Jahrbuch 42 (1992), 122–138 zu beachten, auf das sich die Arbeitsgemeinschaft nach wie vor beruft (vgl. die offizielle Website <http://liturgiewissenschaft.de/>).

⁵⁶ Das Folgende ist maßgeblich orientiert an BENEDIKT KRANEMANN: „Die liturgische actio im Blick. Methoden gegenwärtiger Liturgiewissenschaft“, in: S. Böntert (Hg.): *Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeyer im ökumenischen Gespräch*, Regensburg 2015, 362–379; für Einzelbelege ist auf die dortigen zahlreichen Verweise auf weitere einschlägige Beiträge dieses und weiterer Autorinnen/Autoren zurückzugreifen! – Interessante Einblicke in die aktuelle Vielfalt der Zugänge des Faches bietet u. a. auch der Sammelband KIM de WILDT; BENEDIKT KRANEMANN; ANDREAS ODENTHAL (Hg.): *Zwischen-Raum Gottesdienst. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft*, Stuttgart 2016.

kirchlich approbierten (Hoch-)Liturgien gehören. Dementsprechend zeigt sich immer deutlicher, dass auch die Zugänge zu den Quellen pluraler werden müssen, wenn Liturgiewissenschaft der Komplexität des zu untersuchenden Geschehens gerecht werden will.⁵⁷ Diesbezüglich sind – gerade angesichts erster verheißungsvoller Ansätze – die Klärungsprozesse etwa hinsichtlich einer Weiterentwicklung des methodischen Instrumentariums unbedingt in Gang zu halten – nicht zuletzt dadurch, dass interdisziplinäre und internationale Vernetzung optimiert wird. Dabei dürfte besonders interessant sein zu beobachten, wie Liturgiewissenschaft innerhalb dieser Dynamik „Liturgien als Teil der Geschichte religiöser Praxis“ (Benedikt Kranemann) und deren Theologie(n) in den Blick nimmt, wodurch sie letztlich ihren unverzichtbaren Beitrag zu einer umfassenden Hermeneutik der jeweiligen Kultur leistet. Die interdisziplinäre Vernetzung u. a. mit der Musikwissenschaft (diesbezüglich sind im deutschen Sprachgebiet u. a. die einschlägigen Forschungen des Mainzer Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft und Homiletik hervorzuheben⁵⁸), der Kunstgeschichte, der Medienwissenschaft sowie human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen schreitet dabei zunehmend voran. Anders gesagt: Liturgische Ästhetik wird immer stärker wahrgenommen als Kraftzentrum einer Ästhetik religiöser Kultur, oder mit Alex Stock im Bild gesprochen: „Der Kult eines Festes zeigt sich als Ortszentrum einer Streusiedlung kultureller Phänomene, die von ihm ausgegangen sind.“⁵⁹ Und wo sich theologische Reflexion der „Streusiedlung“ zuwendet, betreibt sie quasi „Lokalthologie“, die vom ‚Sitz im Leben‘ des *sermo de Deo* ausgeht.“⁶⁰ Nicht zuletzt über diesen

⁵⁷ Vgl. dazu v. a. weitere programmatische Beiträge Kranemanns, z. B. BENEDIKT KRANEMANN: „Theologie nach dem Ritual-Turn. Perspektiven der Liturgiewissenschaft“, in: J. Gruber (Hg.): *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt am Main 2013, 151–173, und auch DOMINIK FUGGER: „Reflexion über Rituale oder die beiden Seiten einer Medaille. Einführung“, in: B. Kranemann/D. Fugger (Hg.): *Ritual und Reflexion. Historische Beiträge zur Vermessung eines Spannungsfeldes*, Darmstadt 2015, 7–10.

⁵⁸ Vgl. auf dessen Website u. a. die Projektliste unter <https://www.liturgie.kath.theologie.uni-mainz.de/projekte/> (letzter Aufruf: 11.07.2018). U. a. durch die Arbeit in Mainz sind endlich auch (kirchen-)musikalische Quellen stärker in den liturgiewissenschaftlichen Fokus getreten. Vgl. dazu grundsätzlich ANSGAR FRANZ: „Das Medium Kirchenlied“, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religion und Bildung. Orte, Medien und Experten religiöser Bildung*, Gütersloh 2008, 107–111; ders.: „Verstehst du denn auch, was du singst? Zur gemeinsamen Aufgabe von Liturgiewissenschaft und Hymnologie“, in: Klöckener/Kranemann/Häußling (Hg.): *Liturgie verstehen*, 371–382.

⁵⁹ ALEX STOCK: *Poetische Dogmatik. Christologie. 1. Namen*, Paderborn 1995, 8. STOCK fährt fort: „Werke‘ (poimata), die im Inspirationsraum des Christentums entstanden sind, stellen je für sich und miteinander Verkörperungen dar, in denen der vielfach gefächerte/gesplitterte Sinne und die Gestaltungskraft dieser Religion in sinnlicher Fassung wahrnehmbar werden.“

⁶⁰ ALEX STOCK: *Poetische Dogmatik. Gotteslehre. 1. Orte*, Paderborn u. a. 2004, 31. – Vgl. dazu auch WINTER: *Liturgie – Gottes Raum*, 513–535.

Weg werden zunehmend die Perspektiven der jeweils Mitfeiernden mit deren geistlichen Motiven und Suchbewegungen in Geschichte und Gegenwart ganz anders einbezogen.⁶¹

Insgesamt zeichnet sich also ab, dass die stärkere Beachtung der Anthropologie der Liturgie in den vergangenen Jahrzehnten in verschiedenen Hinsichten sehr fruchtbar geworden ist, wobei dem Dialog mit den so genannten Ritual studies

⁶¹ Hier kann nicht dargestellt werden, was die vorstehenden Richtungsanzeigen im Einzelnen nach sich ziehen. Nur wenige Hinweise: Jüngere Studien zu rituell-symbolischen Praxen christlicher Provenienz berücksichtigen z. B. in viel größerer Breite, als dies bislang geschehen ist, Riten und Rituale außerhalb offiziell kodifizierter Praxen. Vgl. dazu z. B. HELEN GITTO; SARAH HAMILTON (Hg.): *Understanding Medieval Liturgy. Essays in Interpretation*, Burlington 2016; ENNO BÜNZ; HARTMUT KÜHNE: „Frömmigkeit um 1500. Einführende Überlegungen zur Ausstellung“, in: H. Kühne (Hg.): *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Katalog zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“*, Petersberg 2013, 15–27; JÜRGEN BÄRSCH; BERNHARD SCHNEIDER (Hg.): *Studien zu Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II*, Münster 2006; und vgl. zu dieser Thematik insgesamt einzelne einschlägige Abschnitte zum „Gottesdienst im Leben der Christen“, in: GdK 2, Regensburg 2008, 29–487, u. a. PHILLIPP GAHN: „Liturgie und Volksfrömmigkeit“, 338–358. – Außerdem werden (a) anhand anderer Quellentypen und/oder (b) mittels anderer Hermeneutik immer stärker verschiedene Perspektiven auf rituell-symbolische Vollzüge transparent zu machen versucht. Vgl. zu (b) grundlegend BENEDIKT KRANEMANN: „Anmerkungen zur Hermeneutik der Liturgie“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), 128–161, und auch die weiteren Beiträge dieses Sammelbandes, bes. GUNDA BRÜSKE: „Liturgie – Gesamtkunstwerk unter eschatologischem Vorbehalt. Versuche zur Rezeption eines ambivalenten Begriffs“, in: A. A. Häussling/M. Klöckener (Hg.): *Liturgie verstehen* 2008, 162–187; wichtig auch nach wie vor der semiotisch angelegte Gesamtentwurf von KARL-HEINRICH BIERITZ: *Liturgik*, Berlin 2004, vgl. dort bes. die programmatischen Ausführungen 7–14.36–54; ebenso bleibt zu beachten: RUPERT BERGER: *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*, Regensburg ²1990. – An jüngeren Einzelstudien seien hinsichtlich (a) erwähnt: MARCO BENINI: *Die Feier des Osterfestkreises im Ingolstädter Pfarrbuch des Johannes Eck*, Münster 2016; SABINE EIBL: *Küster im Fürstbistum Münster. Stabsdisziplinierung, Gemeindeansprüche und Eigeninteressen im konfessionellen Zeitalter*, Münster 2016; STEPHAN KOPP: *Volkssprachliche Verkündigung. Die Modellanreden in den Diözesanritualien des deutschen Sprachgebietes*, Regensburg 2016. – Ebenso interessant sind zu (a) wie zu (b) Überblicksdarstellungen mit innovativen Ansätzen wie CLÁUDIO CARVALHAES (Hg.): *Liturgy in Postcolonial Perspectives. Only One Is Holy*, New York 2015; THERESA BERGER: *Gender Differences and the Making of Liturgical History. Lifting a Veil on Liturgy's Past*, Farnham (Surrey)/Burlington 2011; SUSAN J. WHITE: *A History of Women in Christian Worship*, Princeton (New Jersey) 2004. – Noch kaum berücksichtigt sind bislang Fragestellungen, die sich aus der weitreichenden Digitalisierung verschiedenster Bereiche menschlichen Lebens ergeben und die auch längst die rituell-gottesdienstlichen Praxen erreicht haben. Vgl. u. a. THERESA BERGER: *@ Worship: Liturgical Practices in Digital Worlds* (Liturgy, Worship and Society Series), London/New York 2017.

für die Liturgiewissenschaft besondere Relevanz zukommt.⁶² Für die *Liturgiegeschichtsforschung* haben sich die angedeuteten Entwicklungen so ausgewirkt, dass klassische Zugänge wie die genetische Liturgieerschließung, die Josef Andreas Jungmann begründet hat, die komparative Methode, wie sie v. a. mit dem Namen Anton Baumstarks verbunden war, und die kulturgeschichtliche Interpretation, die einstmals Anton Ludwig Mayer in einer Vielzahl von Aufsätzen vorangetrieben hat, einerseits aufgenommen, andererseits vielfältig modelliert und miteinander verknüpft worden sind bzw. werden. – So wird nach wie vor in manchen Arbeiten die *Genese* von Riten eher *diachron* rekonstruiert, wobei – wie schon gesagt – zunehmend kultur-, sozial- und frömmigkeitsgeschichtliche Perspektiven hinzutreten, wodurch frühere Engführungen, die durch die Konzentration allein auf verschriftlichte Quellen der Liturgiegeschichte entstanden waren, aufbrechen. Es geht dabei in einschlägigen Arbeiten vornehmlich darum, entscheidende Schritte der Ritenentwicklung darzustellen, Veränderungen und Reformen nachvollziehbar zu machen, Funktions- und Bedeutungswechsel herauszuarbeiten etc.⁶³ Hinzu kommen *synchron-analytisch* ansetzende Beiträge, die „etwa ein liturgisches Buch, eine Gruppe von Dokumenten zur Liturgie u. ä. analysieren“⁶⁴, wobei sich ein gewisses Problem dadurch ergibt, dass einschlägige Arbeiten „in der Regel auf Textvorlagen [im engeren Sinne; S. W.] konzentriert bleiben und vor allem das Feiergeschehen und damit tatsächliche Praxis nicht in den Blick bekommen.“ Von diesen genetisch orientierten Methoden ist die nach wie vor umfängliche *komparative Forschung* abzuheben, „die vor allem die Reformationskirchen, zum Teil die Orthodoxie und [interreligiös ausgreifend; S. W.] auch das Judentum, wenig bislang den Islam im Blick hat“: „Ihr Spezifikum ist, dass über den Vergleich unterschiedlicher Liturgien u. a. historische, theologische, strukturelle Aussagen getroffen werden“⁶⁵, wobei „Defizite der ‚klassischen‘ komparativen Methodik ausgeglichen worden [sind]“: „Auch hier schlagen sich Veränderungen in der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nieder“.

Ein wirklich neues Feld der historischen Forschung hat sich durch die Einbeziehung (*auto-*)*biographischer Zeugnisse* geöffnet – mit Friedrich Lurz formuliert:

⁶² Vgl. u.a. PAUL POST: „Ritual studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 45 (2003), 21–45; BENEDIKT KRANEMANN; PAUL POST (Hg.): *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft. Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies*, Leuven 2009. – Auf weitere Differenzierungen, die diesbezüglich unbedingt notwendig wären, muss hier verzichtet werden. Vgl. dazu die Hinweise in KRANEMANN: „Die liturgische actio im Blick“, 372ff.

⁶³ Vgl. ebd., 366ff.

⁶⁴ Vgl. ebd., 386f.

⁶⁵ Vgl. dazu im Einzelnen ebd., 369f.; dieses Zitat 369, das nächste 378.

Hier wird ‚Erlebte Liturgie‘ in den Fokus genommen⁶⁶: „Ins Zentrum rückt dabei das Handeln aller, die an der jeweiligen Liturgie beteiligt sind, also der gesamten ‚Gemeinde.‘“⁶⁷ Entsprechende Quellen zu analysieren „bedeutet, dem subjektiv Erfahrenen und Erlebten auf die Spur zu kommen, also der ‚Erfahrungsdimension von Liturgie‘“: „Ziel der Fragestellung ist [...], ob diese Menschen [deren Sichtweisen über die entsprechenden Quellen eingespielt werden; S.W.] gegen ein objektives Liturgieverständnis nicht vielmehr eine eigene, in der individuellen Religiosität gründende Form liturgischen Handelns entwickelt haben – so schwer [bei vornezeitlichen Quellen; S.W.] das Moment des Individuellen festzumachen sein wird und nicht im Sinne der selbstverantwortlichen oder gar autonomen Persönlichkeit der Moderne missverstanden werden darf.“⁶⁸

Die Erfahrungsdimension wird – v. a. im Rahmen der *praktisch/kritisch orientierten liturgiewissenschaftlichen Arbeit* – zudem über Methoden der *empirischen Forschung* einzuspielen versucht.⁶⁹ Entsprechende Studien greifen auf qualitative und/oder quantitative Interviews resp. Umfragen zurück, bedienen sich der teilnehmenden Beobachtung etc., um etwa „Motive für die Teilnahme am Gottesdienst, für die Vorbereitung unterschiedlicher Liturgien, die Rezeption des gottesdienstlichen Handlungsgeschehens u. a.“⁷⁰ zu erheben. – Zuletzt seien in diesem Abschnitt noch Ansätze zum Gespräch mit den *Kulturwissenschaften* genannt, das – wie eine entsprechende Arbeit von Stephan Winter speziell im Blick auf die liturgiewissenschaftliche Rezeption des *spatial turn* formuliert – „sowohl aus innertheologischen Gründen wie auch angesichts der Gegenwartskultur offensichtlich prädestiniert dazu [ist], für die Selbstverständigung des christlichen Glaubens über seine Wirklichkeitssicht und deren Kommunikation in den

⁶⁶ Vgl. FRIEDRICH LURZ: *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen*, Münster 2003; ders., Lebensgeschichte und liturgische Wirklichkeit. Zur Relevanz liturgiegeschichtlicher Forschung anhand von autobiografischen Schriften, in: Gerhards; Kranemann: *Dynamik und Diversität*, 104–125. In diesem Zusammenhang ebenfalls zu nennen: STEFAN BÖNTER: *Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger. Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt im Spiegel deutschsprachiger Pilgerberichte des späten 19. Jahrhunderts*, Leuven 2013.

⁶⁷ KRANEMANN: „Die liturgische actio im Blick“, 371; dort auch das nächste Zitat.

⁶⁸ LURZ: *Erlebte Liturgie*, 35.

⁶⁹ Vgl. BENEDIKT KRANEMANN: „Kommunikation im Gottesdienst – Kommunikation über den Gottesdienst. Empirische Forschung in der katholischen Liturgiewissenschaft“, in: *Pastoraltheologische Informationen* 33 (2013), 137–148 (zugänglich auch im Internet unter: <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/pthi/article/viewFile/1245/1188> – letzter Aufruf: 23.02.2018). – Diesbezüglich ist ein großer Vorsprung der evangelischen Praktischen Theologie zu konstatieren; vgl. die Hinweise in ders.: „Die liturgische actio im Blick“, 379.

⁷⁰ Vgl. KRANEMANN: „Kommunikation im Gottesdienst – Kommunikation über den Gottesdienst“, 374f., das Zitat 374.

Einverständnisdiskursen der entfalteten Moderne einen wichtigen Beitrag zu leisten.⁷¹ – Mit Kranemann lässt sich resümieren:

„Deutlich zu erkennen ist in den letzten Jahren eine Öffnung auf jene Methoden hin, mit denen die Praxis und damit die Realität des Gottesdienstes erfasst und untersucht werden können. Darin spiegelt sich das Interesse der Liturgiewissenschaft nach dem Konzil an der liturgischen actio, an Performance und Rezeption der Liturgie, an unterschiedlichen Partizipationsformen, an Adaptationen [sic!] und Inkulturationen der Liturgie wider, die mit vielfältigen Realisierungen von Liturgie einhergehen usw. Es handelt sich um einen deutlich veränderten Blick auf die Liturgie. Aus dem Austausch mit den geistes- und Kulturwissenschaften, so beispielsweise der Theaterwissenschaft und hier den Theorien der Performance und wiederum den Ritual studies, aber auch mit anderen Bereichen der Theologie [...] ist das Bewusstsein für verschiedene Realisierungen wie Inszenierungen der Liturgie und damit das Interesse an neuen liturgiewissenschaftlichen Zugängen gewachsen.“⁷²

Kranemann nennt weitere eindrucksvolle Beispiele für die damit nochmals zusammenfassend umrissenen Entwicklungen, auf die hier nur verwiesen sei.⁷³ Im letzten Schritt soll nun noch gesondert auf Herausforderungen eher systematisch-theologisch orientierter Liturgiewissenschaft geblickt werden, wobei nicht mehr zu leisten ist, als die dringend zu weiterer Bearbeitung anstehenden Fragen zu konturieren⁷⁴.

2.3 *Rituell-symbolischer Gottesdienst als Quelle systematischer Theologie*

Das hier favorisierte und oben in *Abschnitt 1* entwickelte Verständnis von Theologie als Wissenschaft von Gott selbst und allen Dingen in ihrer Hinordnung auf Gott lässt sich – im Anschluss an Pannenberg – nun noch einmal so zusammenfassen: Eine Religion wie die christliche macht einen Sinnentwurf ausdrücklich, indem sie das Modell eines umfassenden Verständnisses der Wirklichkeit entwickelt. Ein solches Modell muss sich u. a. daran bewähren, ob es die Daten der impliziten Sinnerfahrung möglichst umfassend zu erklären bzw. zu integrieren vermag. Theologische Aussagen hingegen haben den Status von Hypothesen dritter Ordnung: Sie gehören zum Bereich der „Hypothesen über Wahrheit und/

⁷¹ WINTER: *Liturgie – Gottes Raum*, 134.

⁷² KRANEMANN: „Die liturgische actio im Blick“, 376f.

⁷³ Ebd., 376–379.

⁷⁴ Wie notwendig dies ist, zeigt innerhalb des hervorragenden Übersichtsufsatzes Kranemanns dessen Bemerkung, dass in vielerlei Hinsicht zwar in den vergangenen Jahrzehnten in der Liturgiewissenschaft methodisch wie inhaltlich große Fortschritte erzielt worden seien und dass dazu innertheologisch auch der Austausch mit der Systematischen Theologie unbedingt zu betrachten sei, sich diesbezüglich aber „bislang keine neuen methodischen Zugänge erschlossen“ hätten (ebd., 377).

oder Unwahrheit von Ausprägungen des religiösen Bewusstseins⁷⁵. Sie liegen deshalb auf einer *dritten* Ebene, weil sie die expliziten Sinnbehauptungen hier der christlichen Religion (Ebene 2) zu den impliziten (also in mancherlei Hinsicht auch schon reflektierten!) Sinnvorgriffen, wie sie in den diversen Lebensbezügen vorgenommen werden (Ebene 1), in Beziehung setzen. Wissenschaftliche Theologie hat also die Aufgabe, die alles bestimmende Wirklichkeit zu thematisieren, insofern sie in konkreten geschichtlichen Formen eines religiösen Bewusstseins christlicher Prägung Gestalt annimmt. Damit werden, wie oben gezeigt, bevorzugt Texte der Gott-Rede resp. deren verbale wie non-verbale Kontexte, die sich in den verschiedenen Feldern der Glaubenspraxis finden, zu ihrem Formalobjekt. Ihrer Aufgabe kommt so verstandene Theologie dann zunächst mit den Instrumenten historischer Hermeneutik nach. Im zweiten Schritt fragt sie danach, ob/wie sich die dadurch rekonstruierte Sinndeutung auch an den Erfahrungen der jeweiligen Gegenwart bewährt (hat), und schließlich, ob ihre aktuelle Gestalt ggf. partiell reformuliert werden muss, um im Heute für eine adäquate Orientierung im Blick auf Sinntotalität dienlich sein zu können. Das entscheidende Kriterium für die Qualität solcher Sinndeutung ist, ob sie den Sinnzusammenhang der gesamten Wirklichkeit differenzierter und überzeugender zu erschließen vermag als konkurrierende Deutungen.

Was dies im Einzelnen für die liturgiewissenschaftliche Reflexion auf rituell-symbolische Vollzüge christlicher Provenienz heißt, wurde gerade skizziert. Sie sind jedenfalls aufs Ganze gesehen (also: zunächst in gewissem Sinne unabhängig vom faktischen Vollzug konkreter, einzelner Glaubender) im Gesamt der Vollzüge auf der zweiten Ebene unverzichtbar. Aber das macht sie eben nicht schon per se geeignet, über die historisch-hermeneutische Auslegung hinaus auf der dritten Ebene *systematisch*-theologisch besonders relevant zu werden, denn: Gemäß den üblichen, hier nochmals von Pannenberg her erinnerten Postulaten für Wissenschaftlichkeit wird Theologie ja qua ihres Selbstverständnisses anstreben müssen, solche Aussagen zu generieren, die begrifflich klar und hinsichtlich ihrer Leistung für die Erschließung des Ganzen der Wirklichkeit intersubjektiv überprüfbar sind. Diesbezüglich hält aber Stephan Wahle mit Recht prägnant fest:

„Die Liturgie als konkret gewordener Glaube der Kirche *feiert* die Gegenwart Gottes in der Welt durch Lobpreis, Dank und Anrufung. Sie ist alles andere als ein theologischer Traktat, als eine rationale Darstellung des Glaubens. In ihr realisiert sich zwar in prägnantester Form christlicher Glaube, jedoch nicht in Disputationen, Lehrentscheidungen oder Dogmen, sondern in Form eines metaphorisch-symbolischen Geschehens. Zu beachten ist auch die unterschiedliche Sprachgestalt beider ‚Sprachspiele‘. Während liturgische Sprache poetisch, hymnisch und metaphorisch verfasst ist, verlangt die Sprache des

⁷⁵ PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 336.

Dogmas oder des Konzilstextes nach begrifflicher Klarheit, argumentativer Stringenz und rationaler Einsehbarkeit.⁷⁶

Es ist von daher tatsächlich nicht sofort naheliegend, dass sich die systematisch-theologische Reflexion ausgerechnet mit rituell-symbolisch geprägten (Rede-) Handlungen der zweiten Ebene befasst, weil diese offensichtlich (wenigstens in weiten Teilen) ‚unheilbar‘ vage sind. Aus ihnen lassen sich nicht ohne Weiteres assertorisch-behauptende Redehandlungen herausnehmen, die darauf abzielen, eine bestimmte Sicht auf die Gesamtwirklichkeit – *sub ratione dei* – zu generieren.

Dieser Problematisierung aus Sicht der *theoretischen Vernunft* lässt sich noch eine solche aus Sicht der *praktischen Vernunft* an die Seite stellen. So vertritt – um eine prominente Stimme aufzurufen – etwa Jürgen Habermas die These, dass religiöse Praktiken im „postsäkularen“ Zeitalter zwar insofern hohe Bedeutung haben, als dass das moralische Fundament pluralistischer Gesellschaften seine ‚Frag-losigkeit‘ immer mehr verliert: Traditionell selbstverständliche Werte müssen in posttraditionalen Gesellschaften nicht zuletzt aus den Ressourcen der Religionen neu herauspräpariert werden. Vor diesem Hintergrund hat Habermas in den vergangenen Jahrzehnten in verschiedenen Wendungen eine „rettende[...] Aneignung“⁷⁷ des kulturellen Erbes der Religionen gefordert, merkt dabei aber auch immer wieder an, dass es philosophisch nur darum gehen könne, religiöse *Inhalte* begrifflich einzuholen, während alle Versuche, den „pragmatischen Sinn des Glaubensmodus als solchen der Vernunft zu integrieren“, die Grenze von Vernunft und Glaube verunklare.⁷⁸ Worum es demnach allein gehen könne, sei die Bergung moralisch relevanter Elemente einer Religion, und diese kristallisieren sich für ihn im Kern in assertorischen Sätzen aus dem Bereich der praktischen Vernunft. Anders gesagt: Ein entsprechendes Programm in Habermas' Sinn müsste darauf abzielen, den semantischen Gehalt religiöser Termini und Bilder ‚nicht-

⁷⁶ STEPHAN WAHLE: *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie*, Innsbruck/Wien 2006, 52.

⁷⁷ JÜRGEN HABERMAS: „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in: H. Nagel-Docekal/R. Langthaler (Hg.): *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin 2004, 141–160, hier: 142; veränderte Fassung in: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 218. – Zu den einschlägigen Überlegungen bei Habermas vgl. KLAUS MÜLLER: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glauben. Einmal mehr Athen versus Jerusalem*, Münster 2012, 1–21, dort auch weitere Belege für ähnliche Formulierungen ebd., 10. – Vgl. hierzu aus liturgietheologischer Sicht STEPHAN WINTER: „Bodensatz oder Wurzelgrund? Gottesdienstliche Praxis im pluralistischen Kontext 50 Jahre nach der Verabschiedung von Sacrosanctum Concilium“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 64 (2014), 158–179; ders.: „Quelle der Solidarität und des Selbst?! Liturgie in der entfaltenen Moderne 50 Jahre nach der Verabschiedung von Sacrosanctum Concilium“, in: *Bibel und Liturgie* 87 (2014), 161–178.

⁷⁸ Vgl. HABERMAS: „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen“, 148, und ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 230, sowie dort die Ausführungen 255–257.

entleerend‘ über den Kreis der sie bewahrenden Glaubensgemeinschaft hinaus allgemein zugänglich zu machen. Die einschlägige und seinerzeit viel diskutierte Paulskirchen-Rede hebt diesbezüglich z. B. die Gottebenbildlichkeit als Ressource zur Absicherung der menschlichen Würde und Freiheit im Zeitalter der Gentechnik hervor.⁷⁹ – Die damit markierten komplexen Fragestellungen können hier nicht ausführlicher bearbeitet werden. Deshalb nur noch eine Richtungsanzeige bezüglich der praktischen Vernunft und einige wenige Bemerkungen dazu, wie eine Argumentation hinsichtlich der Relevanz rituell-symbolischer Praxen für Diskurse im Bereich der theoretischen Vernunft aussehen könnte:

Die primäre Bedeutung rituell-symbolischer Kontexte *für die praktische Vernunft* liegt, wie sich etwa im Anschluss an Charles Taylor und Paul Ricœur zeigen ließe⁸⁰, nicht darin, dass aus den betreffenden Vorkommnissen christlicher Gott-Rede unmittelbar moralische Werturteile oder Ähnliches zu generieren wären; aber die Werte und Ideen, die das Fundament einer Gesellschaft, Kultur oder Institution bilden, müssen letztlich idealiter mit einer Vision gekoppelt werden, wie Thomas Schärtil im Anschluss an Ricœurs Unterscheidung von Ideologie (im Sinne des Inbegriffs der eine Gesellschaft fundierenden Werte und Ideen) und Utopie⁸¹ schreibt: „[T]he healthy balance of ideology and utopia is an essential presupposition for the blossoming of a living culture, institution, etc. [...] The transformation of our identity envisions the eschatological goal of history – metaphorically circumscribed as the ‚heavenly‘ which is mystically represented in our earthly liturgy. Moreover, liturgy opens the door to a utopia which is very specific for Christian faith: the idea that the Kingdom of God is already present among us and that it can be perceived in visible invisibility.“⁸² – Demgemäß bedeutet die Mitfeier des christlichen, rituell-symbolischen Gottesdienstes resp. der Liturgie faktisch Teilhabe an einer ganz bestimmten „ultimate vision“: „a vision that is theologically called our ‚hope‘ in the Kingdom of God, whereby the vision itself leads back to the history of salvation that established our relation with the Lord.“

⁷⁹ Vgl. JÜRGEN HABERMAS: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels. Laudatio: Jan Phillipp Reemtsma 2001*, Frankfurt am Main 2001, 29–31. In diesem Text spricht Habermas allerdings von „rettende[r] Formulierung [...] im Modus der Übersetzung“ (ebd., 29).

⁸⁰ Vgl. STEPHAN WINTER: „was nun wirklich wertvoll ist ...: Überlegungen zur Rolle rituell-gottesdienstlicher Vollzüge für die Begründung einer modernen Moral im Anschluss an Charles Taylor“, in: T. Dienberg/T. Eggenesperger/U. Engel (Hg.): *Auf der Suche nach einem neuen „Wir“*. *Theologische Beiträge zu Gemeinschaft und Individualisierung*, Münster 2016, 101–115.

⁸¹ Vgl. PAUL RICŒUR: *L'idéologie et l'utopie*, Paris 1997.

⁸² THOMAS SCHÄRTIL: „Grace as a Form of Life. An Essay on the Interference of Liturgy and Ethics“, in: M. Stufferer/S. Winter (Hg.): *Ahme nach, was du vollziehst ...*. *Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik*, Regensburg 2009, 51–71, hier: 64; das nächste Zitat a. a. O., 67.

Insofern impliziert die rituell-symbolische Feier des Glaubens, in der sich das christliche Narrativ in spezifischer Weise realisiert⁸³, nicht nur die Überzeugung, dass es einen höheren Wert gibt als die Werte, die innerweltlich durch den Menschen selber zu realisieren sind; anders gesagt: dass den Dingen eine Bedeutung zukommt, die ihnen Menschen aus sich heraus nicht beizulegen vermögen: „Im Fall des Christentums kann man diesen Wert als Agape begreifen, als die Liebe Gottes zu uns, an der wir durch seine Kraft teilhaben können. [...] Uns wird eine Möglichkeit der Verwandlung gegeben, die uns über die bloß menschliche Vollkommenheit hinausführt.“⁸⁴ Darüber hinaus enthält die Vorstellung von einem höheren Gut, das der Mensch erreichen kann, auch den Glauben daran, dass eine Macht existiert, die ihm dieses Gut überhaupt zugänglich zu machen vermag. Dies ist wiederum mit der Überzeugung gekoppelt, „daß wir unser Leben als eines begreifen, das über die Grenzen seiner ‚natürlichen‘ Spanne zwischen Geburt und Tod hinausgeht: Unser Leben reicht weiter als ‚dieses Leben‘“. – Damit sind freilich wiederum Fragen berührt, die in den Bereich der *theoretischen Vernunft* fallen.

Ob für entsprechende Diskurse gerade der liturgische Sektor christlicher Gott-Rede zu berücksichtigen ist, hängt *zum einen* davon ab, inwiefern die hier deponierten propositionalen Gehalte hinreichend präzise zu erheben sind, und *zum anderen* davon, welcher Mehrwert sich für die christliche Gott-Rede aus deren Einbettung in rituell-symbolische Handlungskontexte in theoretischer Hinsicht ergibt. Schärfl hat diesbezüglich innerhalb seiner Auseinandersetzung mit dieser Thematik darauf aufmerksam gemacht, dass es in rituell-symbolischen Zusammenhängen zu einer „Überlappung verschiedener Sprechakte“⁸⁵ kommt. Hier verquicken sich u. a. confessorische, proklamatorische, narrativ-expressive und narrativ-adressierende Redehandlungen⁸⁶ in unauflöslicher Weise. Deshalb ist es tatsächlich nicht möglich, aus solcher Rede ohne Bedeutungsverlust quasi unmittelbar einen propositionalen Gehalt herauszupräparieren, der eine bestimmte religiöse Überzeugung zum Ausdruck bringt, und der ohne Weiteres in eine assertorisch-behauptende Redehandlung hineinzutransportieren wäre. Doch kann von einem rituell-gottesdienstlichen Mit-Gesetztsein behauptender Redehand-

⁸³ Vgl. auch JOYCE A. ZIMMERMANN: *Liturgy as Language of Faith. A Liturgical Methodology in the Mode of Paul Ricœur's Textual Hermeneutics*, Lanham 1988.

⁸⁴ CHARLES TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter* (amerik. Original: *A Secular Age*, Harvard University Press 2007), aus dem Engl. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2009, 45; dort auch das nächste Zitat. (Zu beachten ist jetzt auch die neue wissenschaftliche Ausgabe der WBG, Darmstadt 2012.)

⁸⁵ THOMAS SCHÄRFL: „Liturgischer Anti-Realismus“, in: S. Winter (Hg.): „*Das sei euer vernünftiger Gottesdienst*“ (Röm 12,1). *Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog*, Regensburg 2006, 173–224, hier: 175. Vgl. diesen Text ausführlich zu dem, was im Folgenden nur angedeutet werden kann.

⁸⁶ Schärfl selber verwendet durchgängig den Sprechaktbegriff.

lungen ausgegangen werden: Sie werden darin mitgesetzt, dass confessorische und proklamatorische Redehandlungen um Ein- und Zustimmung werben, also nicht nur um Verständigung, sondern auch um Einverständnis. Daraus folgt: Die rituell-symbolische Praxis des Glaubens kann für theologische Hypothesenbildung (immer im Sinne der anhand von Pannenberg eingangs dieses Abschnitts umschriebenen Bedeutung) durchaus propositionale Gehalte bereitstellen; sie leistet dies aber eben in aller Regel nicht direkt. Soll Liturgie nachdrücklich systematisch-theologisch (noch einmal: im umschriebenen Sinne!) relevant werden, ist sozusagen ein „Umweg“ zu beschreiten, denn: Die z. B. in confessorischen oder proklamatorischen Redehandlungen mit-gesetzten Behauptungen reflektieren die Eigenschaften *ausdrücklich*, die sich der Autor/Sprecher der rituell-gottesdienstlichen Redehandlung selbst bzw. Gott als dem Adressaten dieses Aktes *implizit* beilegt.⁸⁷

Ein weiteres Moment ist entscheidend: Wissenschaftliche Theologie kommt deshalb nicht umhin, entsprechende Verfahren zu generieren und anzuwenden, weil der rituell-symbolische Gottesdienst nicht nur einfach einer unter vielen Sektoren der Gott-Rede resp. Glaubenspraxis ist.⁸⁸ Richtig ist vielmehr: Sprachliche Ausdrücke erlangen nur innerhalb einer Sprach(gebrauchs)gemeinschaft Bedeutung. Insofern vermag ein Autor (im technischen Sinne des Wortes, gemäß dem dieses den Akteur einer Redehandlung bezeichnet), der Zeichen – und insbesondere sprachliche Zeichen – verwendet, dies nie so zu tun, dass er deren Bedeutung völlig autonom, rein aus eigener Vollmächtigkeit setzt. Ein Autor ist vielmehr immer schon Teil eines bestehenden Zusammenhanges von Bedeutungen. Dieser Zusammenhang wird durch die Einstellung zum Ganzen des Daseins gestiftet, die der jeweilige Zeichenbenutzer einnimmt. Schärtl hat vorgeschlagen, dafür den Begriff »Bedeutniszusammenhang« einzuführen.⁸⁹ Den Bedeutniszusammenhang für »Gott« aber stiften letztlich in maßgeblicher Weise invokative Gebetsakte: Von diesen her erhalten Selbst- und Weltverständnis des betenden Menschen erst semantischen Gehalt, wie in beinahe schon klassisch zu nennender Weise Richard Schaeffler herausgearbeitet hat:

„Durch [die] [...] Namensanrufung [sc. Gottes im Gebet; S. W.] [...] wird niemandem etwas mitgeteilt, von niemandem etwas erbeten oder gefordert, niemand zu irgendeinem

⁸⁷ Vgl. dazu im Einzelnen ebd., 181. – Analoges gilt auch für narrativ-expressive oder narrativ-adressierende Sprechakte. Vgl. RICHARD SCHAEFFLER: *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln/Trier 1988, 54; vgl. dazu die theologischen Ausführungen a. a. O., 55–62, und zur Relevanz narrativer resp. poetischer Texte für die systematische Theologie auch z. B. den Ansatz von Wenzel, dazu u. a. KNUT WENZEL: *Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg 2016, 108–121.

⁸⁸ Klassisch wird die Thematik v. a. unter der Frage behandelt, ob/inwiefern die Liturgie ein *locus theologicus* im Sinne Melchior Canos zu sein vermag. Vgl. u. a. KNOP: *Ecclesia orans*, 181–212.

⁸⁹ Vgl. SCHÄRTL: *Theo-Grammatik*, 354.

Verhalten motiviert. Vielmehr besteht der Sinn der Namensanrufung darin, daß der Sprecher mit dem, den er beim Namen ruft, in eine wechselseitige Beziehung eintritt [...] und fortan sich selbst und seine Erfahrungswelt von dieser Beziehung her versteht. Diese Sprachhandlung hat [...] transzendente Bedeutung. In der Korrelation zwischen Sprecher und Angesprochenem nämlich findet der Sprecher erst seine Identität. Und von der so gewonnenen Identität aus entfaltet sich ein Beziehungsgefüge, innerhalb dessen all das, wovon im logischen und sprachlichen Zusammenhang mit derlei Namensanrufungen die Rede ist, seine Stelle finden muß. Die Korrelation, in die der Anrufende durch die Sprachhandlung der Namensanrufung wirksam eintritt, gibt den Ideen des Ich und der Welt erst ihre konkrete Bedeutung.⁹⁰

Wo in (liturgischen) Gebetsakten Gott entsprechend angeredet wird, ist er demnach nicht einfach in dem Sinne Adressat z. B. einer Bitte, dass erst eine göttliche Intervention, die der geäußerten Bitte entspricht, Kriterium für das Gelingen des Sprechaktes wäre. Solche Akte haben vielmehr insofern transzendente Kraft, als sie einen öffentlichen Kommunikationsraum, hier: den der Liturgie, allererst konstituieren und damit den Bedeutungszusammenhang christlicher Gott-Rede maßgeblich stiften.⁹¹ Transzendental sind sie in dem Sinne, dass sie „Objektivität möglich machen und daher das objektiv Gültige vom bloß subjektiv Vorgestellten trennen“⁹². Anders gesagt: In solchem rituell-symbolischen Vollzug fallen Illokution und Perlokution zusammen: Indem der Mensch Gott anruft, vollzieht sich bereits die gott-menschliche Begegnung, auf die der Rufende sich einlassen darf. Von diesem Beziehungsgeschehen her deutet der Beter fortan sich selbst, alle Subjekte und sonstigen Dinge, die zu seiner Erfahrungswelt gehören, was dann in den unterschiedlichsten kategorialen Akten konkret wird.

Die biblisch begründete Gebetspraxis ist also insofern paradox, als die Betenden ihre Identität gewinnen „durch eine radikale Hinwendung [...] zu Gott, die jede Form der Eigenmächtigkeit transzendiert und im Blick auf Welt, Geschichte und Mensch alles Entscheidende von Gott erwartet. Dieses Spezifikum monotheistischer Religiosität zeigt sich in biblischen Überlieferungen als dialogisches Sprachereignis, als Sprachgewinn der Glaubenden, welcher aus dem vorbehalt-

⁹⁰ SCHAEFFLER: *Kleine Sprachlehre des Gebets*, 18f.

⁹¹ Vgl. SCHÄRTL: „Liturgischer Anti-Realismus“, 180, und zum Primat des Invokativs innerhalb ritueller Praxis die bedeutungstheoretischen Überlegungen in CHARLES TAYLOR (Hg.): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Übers. von H. Kocyba, mit einem Nachwort von A. Honneth, Frankfurt am Main 1995, 108–117. Entsprechende liturgiewissenschaftliche Überlegungen, die auch non-verbale liturgische Akte einbeziehen, werden angestellt in WINTER: „Am Grund des rituellen Sprachspiels“.

⁹² SCHAEFFLER: *Kleine Sprachlehre des Gebets*, 59. – Schärtl hat von daher vorgeschlagen, solche Anrufungen als liturgische Setzungsakte zu deuten, durch die ein „Ansetzen des Existierens-als“ vollzogen wird: „[I]m gewollten Vollzug des Intendierten, im Setzungsakt ist die Wirklichkeit des Gesetzten schon da: Die Wirklichkeit eines Ich, das sich verdankt weiß, die Wirklichkeit einer Welt, die als nicht in sich gründend zu verstehen ist, und der Ausgriff auf ein Vermittlungsgeschehen, das Ich und Welt in einem Absoluten rückgründet“ (SCHÄRTL: „Liturgischer Anti-Realismus“, 180).

losen Hören auf Gottes Wort und aus der Gewissheit des Angerufenseins durch Gott seine Kraft und sein Profil gewinnt.“⁹³ Religiöse Tradition und Identität bilden sich hier insofern in der Bindung an eine immer wieder neue, schöpferische und unverfügbare göttliche Macht, wobei christlich gesehen „diese Unverfügbarkeit potentiell durch die ‚pneumatische‘ Dimension des Betens gewährleistet [wird], in der dem Wirken des Geistes Gottes die Erfüllung der Möglichkeiten zugesprochen wird, welche im Gebet intendiert werden.“ Darin hat christliche Gott-Rede bleibend ihren wesentlichen Bestimmungsgrund.

3. Noch einmal: Liturgie und wissenschaftliche Theologie – Gottesdienst als Lebensform

Der gemeinschaftliche rituell-symbolische Gottesdienst eröffnet gemäß dem skizzierten Verständnis den Raum, in dem die Glaubenden sich nicht zuletzt als Sprach(gebrauchs)gemeinschaft konstituieren resp. konstituieren lassen, was deren Überzeugung nach nicht eigene Leistung ist, sondern durch den Geist Gottes ermöglicht wird. Die rituell-symbolische Praxis ist insofern für theologisch-wissenschaftliche Reflexion nicht ein beliebiger Aspekt des christlichen Glaubens unter anderen, sondern im jetzt einigermaßen bestimmten Sinne als deren originärer Vollzug wahrzunehmen. Mit Schaeffler gesagt: Diese Praxis – der „Kultus“ – ist eine grundlegende Weise, der unverfügbaren Bedingtheit der erfahrbaren Wirklichkeit zu begegnen und damit eine adäquate Selbst-, Sozial- und Weltverständigung zu erreichen: „Er [der Kultus, S. W.] tut nichts, als was je schon ist, und erhofft keine Wirkung als die, die je schon geschenkt ist. Er wirkt in der Welt als die Gestalt, in welcher Gottes Wirken neu in die Welt hinein ankommt und dadurch die Welt erneuert.“⁹⁴

Im rituell-symbolischen Handeln vollzieht sich somit eine ganz eigene Art von Rationalität⁹⁵: Es zeigt sich (im Wittgensteinschen Sinne von »zeigen«⁹⁶) eine

⁹³ ALBERT GERHARDS; ANDREA DOEKER; PETER EBENBAUER: „Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung. Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung“, in: A. Gerhards/A. Doeker/P. Ebenbauer (Hg.): *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierter Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2003, 13–19, hier: 17f.

⁹⁴ RICHARD SCHAEFFLER: „Der Kultus als Weltauslegung“, in: B. Fischer (Hg.): *Kult in der säkularisierten Welt*, Regensburg 1974, 9–62, hier: 59.

⁹⁵ Vgl. ders.: „Die Stellung des Kultus im Leben des Menschen und der Gesellschaft“, in: K. Baumgartner (Hg.): *Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen*, Regensburg 1991, 9–34, hier: 32.

⁹⁶ Vgl. für einen ersten Einstieg z. B. WOLFGANG KIENZLER: „Wittgenstein über Sätze und Bilder. Sagen und Zeigen“, in: *VSH Bulletin* 41 (2015), 31–37.

Antwort auf die Frage nach Wesen und Herkunft des Ganzen der Wirklichkeit.⁹⁷ Eine solche Antwort ist eine mögliche Reaktion des Menschen auf Erfahrungen religionsphilosophischer Kontingenz. Der religiöse Mensch antwortet leidenschaftlich, mit Zustimmung und aufgrund einer freien Entscheidung darauf, wie ihm die Wirklichkeit begegnet. Hinter diese Reaktion kann nicht weiter zurückgefragt werden; sie ist das Urphänomen des Religiösen und vergleichbar damit, wie sich uns andere Menschen im Gegensatz zu mineralischen Gegenständen, wie sich uns das Mit-Sein im Gegensatz zum Zuhandenen (Heidegger) erschließt. – Gottesdienst ist damit als Lebensform im Sinne Wittgensteins verstanden: Ein Dasein, das im skizzierten Sinne christlich ist, ist „nicht in einer theoretischen Deskriptive („Definition“) zu erfassen, die *dann* aposteriorisch etwa die Verbindlichkeit des [rituell-symbolischen; S. W.] Gottesdienstes postulieren würde. Gottesdienst *als* Lebensform versteht diesen selbst regulativ, so daß in ihm diejenige Form des Lebens erkannt wird, die es als christlich ausweist.“⁹⁸ Oder anders und technischer gesagt: Hier wird die Grammatik der christlichen Glaubens-Texte maßgeblich grundgelegt und der Gebrauch von »Gott« als zentralem Terminus christlicher Gott-Rede bzw. – wiederum mit Wittgenstein gesprochen – des christlichen Sprachspiels wesentlich etabliert: als „Teil [...] einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“.⁹⁹ Die Rede vom „Gottesdienst als Lebensform“ ist dabei so zu verstehen, dass der rituell-symbolische Gottesdienst im angedeuteten Sinne tatsächlich („nur“) ein Sektor der christlichen Glaubenspraxis unter anderen ist; aber mittels der transzendentalen (Rede-)Handlungen spannt er eben – wie im Anschluss an Schaeffler gezeigt wurde – das gesamte Dasein der Glaubenden als Gottesdienst (im weiteren Sinne) auf: Mittels dieser Schlüssel-Handlungen „a transformation takes place, which has an impact on the understanding of Christian life“:

„[...] We] get transformed from biological beings into ecclesial beings (without losing the biological substratum of our existence). This transformation is significant for who we are and how we see ourselves. [...] It is done as a transcendental act („*Selbstsetzung*“) of the self, but it is solidified through many concrete actions that cannot be performed without affecting other persons around us. Liturgy initiates, accompanies and explains the tran-

⁹⁷ Vgl. SCHAEFFLER: „Der Kultus als Weltauslegung“, 22 u. ö. Instruktiv zum Verständnis der Position ist auch ders.: „Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation“, in: R. Schaeffler/P. Hünermann (Hg.): *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 1977, 9–50. – Vgl. zu diesem Ansatz SCHAEFFLERS knapp die Auslegung in MARIA WEILAND: *Ästhetik gebrochener Gegenwart. Zur Bedeutung der repräsentativen Dimension sakramentalliturgischen Handelns im Gespräch mit Dieter Henrich*, Regensburg 2011, 391–397.

⁹⁸ BERND WANNENWETSCH: *Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christenbürger*, Stuttgart 1997, 37.

⁹⁹ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, § 23.

scendental act in question, simultaneously stating this act is, ultimately, brought about by God himself.“¹⁰⁰

Letztlich lässt sich dieses lebensförmige Verständnis von Gottesdienst so auf den Punkt bringen, dass rituell-symbolische Gott-Rede resp. die gesamte entsprechende Praxis *erstens* die hermeneutische Basis dafür liefert, das gesamte Dasein in einem bestimmten Licht zu sehen, und dass diese Praxis *zweitens* mittels zentraler, explizit performativer Redehandlungen die entsprechende Wirklichkeit etabliert und proklamiert, die durchgängig davon geprägt ist, dass der biblisch bezeugte Gott in Jesus Christus sein den sündigen Menschen rechtfertigendes Wort gesprochen und damit letztgültig seine Logik der Gnade wirksam durchgesetzt hat.¹⁰¹

Nimmt man eine Terminologie auf, wie sie in jüngerer Zeit in vielen entsprechenden Arbeiten im Anschluss an das berühmte Axiom Prosper von Aquitanien verwendet worden ist¹⁰², lassen sich die bisherigen Überlegungen nun noch einmal abschließend so zusammenfassen: (Rede)Handlungen gemäß der *lex orandi* sind zwar nicht ohne Weiteres in die Sprache der *lex credendi* zu überführen bzw. kann die *lex credendi* nicht so verstanden werden, dass sie erst Überzeugungen generieren müsste, die für eine sinnvolle gottesdienstliche Praxis unabdingbar wären.¹⁰³ Aber: Das tragende Gerüst der christlichen Lebensform als Gebet wird in der Liturgie etabliert *und* paradigmatisch erhellt. Die rituell-symbolische Praxis ist *das* „Formierungsgeschehen“, „in dem christliches Denken und Handeln

¹⁰⁰ SCHÄRTL: „Grace as a Form of Life“, 61f.

¹⁰¹ Vgl. den Titel des Aufsatzes ebd.

¹⁰² Vgl. dazu u. a. (aus evangelischer bzw. katholischer Perspektive) die Ausführungen in JOCHEN ARNOLD: „Der Gottesdienst als theologischer Ort und geistliches Ereignis. Überlegungen zum Verhältnis von Doxologie und Dogmatik“, in: S. Winter (Hg.): „*Das sei euer vernünftiger Gottesdienst*“ (Röm 12,1), Regensburg 2006, 68–106, sowie MARTIN STUFLESER: „So soll Euer Gottesdienst sein – vernünftig, weil er Gottes Willen entspricht“. Der Gottesdienst der Kirche als Ansatzpunkt theologischer Reflexion“, in: ebd., 21–67. – Zum Ganzen vgl. ferner WAHLE: *Gottes-Gedenken*, 51–56, und WINTER: *Liturgie – Gottes Raum*, 61–75, sowie JULIA KNOP: „Lex orandi – lex credendi. Prinzipientheologische Modelle zur systematisch-theologischen Relevanz des Gottesdienstes“, in: S. Wahle (Hg.): *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg i. Brsg 2013, 269–302. – Eigens hingewiesen sei noch auf einen Beitrag, der weitere, ansonsten oft unterbelichtete Aspekte der Thematik hervorhebt und zu Recht eine allzu vorschnelle Einordnung der rituell-symbolischen Praxis als *theologia prima* o. Ä. problematisiert: HARALD BUCHINGER: „Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft“, in: *Heiliger Dienst* 54 (2000), 193–222.

¹⁰³ Wie oben schon angedeutet, stellt Schaeffler in mittlerweile klassisch zu nennender Weise deshalb Gebet und Argument als zwei Weisen der Gott-Rede gegenüber, die nicht aufeinander reduziert werden können. Vgl. RICHARD SCHAEFFLER: *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott*, Düsseldorf 1989.

in ihrer Regelmäßigkeit gelernt und eingeübt werden¹⁰⁴ können. Insofern enthält der rituell-symbolische Gottesdienst eine „Grammatik des christlichen Glaubens“ im Wittgensteinschen Sinne von »Grammatik«: Er enthält sie „als erster – und damit verbindlicher Anwendungsfall“. Hierin liegt letztlich der Grund, warum sich nicht nur Liturgiewissenschaft als genuin theologische Disziplin verstehen kann und muss, also: eine Theologie *der Liturgie* bleibende Aufgabe ist, sondern warum sich auch die gesamte Theologie wenigstens auch als *liturgisch* orientiert zu verstehen hat.¹⁰⁵ So hebt Grillo im Anschluss an das Zweite Vatikanum hervor, dass die Liturgie „*die rituelle Feiergestalt des Heilsgeschehens, des Paschamysteriums*“¹⁰⁶ ist und deshalb der eigens ausgewiesene ‚Ort‘, an dem sich zwischen dem historischen Ereignis des Erlösungswerkes Jesu Christi und der Vollendung der Welt am Ende der Geschichte das Heil ereignet. Von daher hat Theologie in dieser Sicht im rituell-symbolischen Gottesdienst die entscheidende Vermittlungsinstanz ihres Gegenstandes vor sich, da sich hier die Relation von Gott, Mensch und Welt im Modus des Ritus je neu ereignet und für das Gesamt des Daseins ausgelegt wird und damit sozusagen die tatsächliche Berührung mit dem Ursprung des Glaubens geschieht. Dies hat die Theologie insgesamt – nicht nur eine Teildisziplin – in den Blick zu nehmen, „um wirklich der Unversehrtheit jenes *depositum fidei* treu zu bleiben, das der Theologie anvertraut ist[,] und das sie unverkürzt und möglichst allen übermitteln soll“¹⁰⁷. So ermöglicht Theologie das geschichtliche Bleiben der raum-zeitlich einmalig situierten Offenbarung mit, das sich in immer neuer Begegnung ereignet und dabei alle Lebenserfahrung der Menschen sich anverwandelt.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Dieses und das nächste Zitat: BERND WANNENWETSCH: „Die ethische Dimension des Gottesdienstes“, in: *GdK* 2, Regensburg 2008, 359–401, hier: 371.

¹⁰⁵ Diesbezüglich hat die so genannte *Liturgical Theology* im englischsprachigen Raum Pionierarbeit geleistet. Vgl. dazu u. a. die oben genannten Überblicksdarstellungen von Stuflesser und Arnold (STUFLESSLER: „So soll Euer Gottesdienst sein – vernünftig, weil er Gottes Willen entspricht“, ARNOLD: „Der Gottesdienst als theologischer Ort und geistliches Ereignis“) sowie KNOP: *Ecclesia orans*, 213–255. – Der Blick in die Theologiegeschichte lehrt im Übrigen, dass die hier behandelten Fragen nach dem Stellenwert der rituell-symbolischen Praxis für die theologische Reflexion keineswegs trivial sind. Vgl. u. a. den sprechenden Titel eines einschlägigen Sammelbandes von Ende der 1980er-Jahre: KLEMENS RICHTER (Hg.): *Liturgie. Ein vergessenes Thema der Theologie?*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 1987, und die ausführliche Darstellung dreier Phasen des Umgangs theologisch-wissenschaftlicher Reflexion mit dem Ritus – „Voraussetzung“, „Verdrängung“, „Reintegration“ – in: ANDREA GRILLO: *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente*, Göttingen 2006, 45–62. Zur Einordnung von Grillos eigenem Ansatz vgl. MICHAEL MEYER-BLANCK: „Einleitung“, in: A. Grillo: *Liturgische Theologie*, 19–30.

¹⁰⁶ GRILLO: *Liturgische Theologie*, 44.

¹⁰⁷ Ebd., 46.

¹⁰⁸ Vgl. für diese Formulierung die Theologiedefinition im ersten Band von „Mysterium Salutis“: KARL RAHNER; KARL LEHMANN: „Die Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche. 3. Abschnitt / 2. Kerygma und Dogma“, in: *MySal* 1 (1965), 622–707, hier: 692.

Verwendete Literatur

- Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten: „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft. Mit Kommentaren“, in: *Heiliger Dienst* 45 (1991), 165–168; sowie in: *Liturgisches Jahrbuch* 42 (1992), 122–138.
- ARNOLD, Jochen: „Der Gottesdienst als theologischer Ort und geistliches Ereignis. Überlegungen zum Verhältnis von Doxologie und Dogmatik“, in: S. Winter (Hg.): „*Das sei euer vernünftiger Gottesdienst*“ (Röm 12,1). *Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog*, Regensburg 2006, 68–106.
- BAHR, Hans-Eckehard: *Poiesis. Theologische Untersuchung der Kunst*, Stuttgart 1960.
- BAHR, Hans-Eckehard: „Aisthesis und Poiesis. Grundzüge einer liturgischen Ästhetik“, in: H.-E. Bahr/A. Poschmann (Hg.): *Liturgie und Ästhetik*, Trier 2013, 12–27.
- BÄRSCH, Jürgen; KRANEMANN, Benedikt; in Verb. m. Winfried Haunerland/Martin Klöckener (Hg.): *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, Theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Bd. 2: Moderne und Gegenwart*, Münster 2018.
- BÄRSCH, Jürgen; SCHNEIDER, Bernhard (Hg.): *Studien zu Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II* (LQF 95), Münster 2006.
- BAUSENHART, Guido: *Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2010.
- BENINI, Marco: *Die Feier des Osterfestkreises im Ingolstädter Pfarrbuch des Johannes Eck* (LQD 105), Münster 2016.
- BERGER, Rupert: *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*. 2. ergänzte und durchgestellte Auflage (GdK 3), Regensburg ²1990.
- BERGER, Theresa: *@ Worship: Liturgical Practices in Digital Worlds* (Liturgy, Worship and Society Series), London/New York 2017.
- BERGER, Theresa: *Gender Differences and the Making of Liturgical History. Lifting a Veil on Liturgy's Past*, Farnham (Surrey)/Burlington 2011.
- BERGER, Theresa; SPINKS, Bryan D. (Ed.), *Liturgy's Imagined Pasts: Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*, Collegeville (Minnesota), 2016.
- BIERITZ, Karl-Heinrich: *Liturgik*, Berlin 2004.
- Bischofssynode: *Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode und Botschaft an die Christen der Welt* (VApS 68), Bonn 1985.
- BÖNTERT, Stefan: *Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger. Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt im Spiegel deutschsprachiger Pilgerberichte des späten 19. Jahrhunderts* (Liturgia condenda 27), Leuven 2013.
- Nur noch hingewiesen sei darauf, dass sich eine systematisch ausgerichtete Liturgietheologie, die die verschiedenen angesprochenen Aspekte zu integrieren versucht, womöglich theologisch-ästhetisch angemessen konzipieren ließe; vgl. für einen grundlegenden Versuch in dieser Richtung WINTER: *Liturgie – Gottes Raum*.

- BROSIUS, Christiane; MICHAELS, Axel; SCHRODE, Paula: „Ritualforschung heute. Ein Überblick“, in: C. Brosius/A. Michaels/P. Schrode (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen/Bristol 2013, 9–24.
- BRÜSKE, Gunda: „Liturgie – Gesamtkunstwerk unter eschatologischem Vorbehalt. Versuche zur Rezeption eines ambivalenten Begriffs“, in: A. A. Häussling/M. Klöckener (Hg.): *Liturgie verstehen* (Archiv für Liturgiewissenschaft 50) 2008, 162–187.
- BUCHINGER, Harald: „Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft“, in: *Heiliger Dienst* 54 (2000), 193–222.
- BÜNZ, Enno; KÜHNE, Hartmut: „Frömmigkeit um 1500. Einführende Überlegungen zur Ausstellung“, in: H. Kühne (Hg.): *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Katalog zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“*. hg. im Auftrag der Mühlhäuser Museen, des Stadtgeschichtlichen Museums Leipzig und des Kulturhistorischen Museums Magdeburg, Petersberg 2013, 15–27.
- CARVALHAES, Cláudio (Hg.): *Liturgy in Postcolonial Perspectives. Only One Is Holy*. Postcolonialism and Religions, New York 2015.
- CHUPUNGO, Anscar J. OSB (Hg.): *Introduction to the Liturgy*, Collegeville (Minnesota) 1997.
- DALFERTH, Ingolf U.: *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie* (BEvTh 93), München 1984.
- EBENBAUER, Peter: „Liturgische Theologie. Zum Profil der Liturgiewissenschaft“, in: W. Weirer/R. Esterbauer (Hg.): *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung* (Theologie im kulturellen Umbruch 6), Graz 2000, 227–242.
- EIBL, Sabine: *Küster im Fürstbistum Münster. Stabsdisziplinierung, Gemeindeansprüche und Eigeninteressen im konfessionellen Zeitalter* (Westfalen in der Vormoderne 27), Münster 2016.
- FRANZ, Ansgar: „Das Medium Kirchenlied“, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religion und Bildung. Orte, Medien und Experten religiöser Bildung*, Gütersloh 2008, 107–111.
- FRANZ, Ansgar: „Verstehst du denn auch, was du singst? Zur gemeinsamen Aufgabe von Liturgiewissenschaft und Hymnologie“, in: Klöckener/Kranemann/Häußling (Hg.): *Liturgie verstehen*, 371–382.
- FUGGER, Dominik: „Reflexion über Rituale oder die beiden Seiten einer Medaille. Einführung“, in: B. Kranemann/D. Fugger (Hg.): *Ritual und Reflexion. Historische Beiträge zur Vermessung eines Spannungsfeldes*, Darmstadt 2015, 7–10.
- GAHN, Phillipp: „Liturgie und Volksfrömmigkeit“ in: *Gdk* 2, Regensburg 2008, 338–358.
- GERHARDS, Albert: „Aisthesis und Poesis. Grundzüge einer liturgischen Ästhetik“, in: ders./A. Poschmann (Hg.): *Liturgie und Ästhetik*, Trier 2013, 12–27.

- GERHARDS, Albert: „Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung“, in: W. Fürst (Hg.): *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche* (QD 199), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2002, 169–186.
- GERHARDS, Albert; DOEKER, Andrea; EBENBAUER, Peter: „Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung. Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung“, in: A. Gerhards/A. Doeker/P. Ebenbauer (Hg.): *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2003, 13–19.
- GERHARDS, Albert; KRANEMANN, Benedikt (Hg.): *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht* (QD 289), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2018.
- GERHARDS, Albert; KRANEMANN, Benedikt: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Überarbeitete Auflage, Darmstadt ³2013.
- GERHARDS, Albert; KRANEMANN, Benedikt: *Introduction to the Study of Liturgy*. Übersetzt von Linda M. Maloney, Collegeville (Minnesota) 2017.
- GETHMANN, Carl F.; SIEGWART, Geo: „Sprache“, in: H. Schnädelbach/E. Martens (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Überarbeitete und erweiterte Neuauflage, Reinbek bei Hamburg ²1991, 549–605.
- GITTO, Helen; HAMILTON, Sarah (Hg.): *Understanding Medieval Liturgy. Essays in Interpretation*, Burlington 2016.
- GRETHLEIN, Christian: „Evangelische Liturgik. Im Aufbruch“. Literaturbericht 1997–2001, in: *Theologische Rundschau* 68 (2003), 341–373.
- GRETHLEIN, Christian: „Evangelische Liturgik. Konzentration und Ausweitung“. Literaturbericht 2002–2006, in: *Theologische Rundschau* 73 (2008), 60–103.
- GRETHLEIN, Christian; MEYER-BLANCK, Michael: Art. „Praktische Theologie“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (⁴2003), Sp. 1560–1567.
- GRILLO, Andrea: *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente* (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 49), Göttingen 2006.
- GRÖZINGER, Albrecht: „Zur Ästhetik des Gottesdienstes“, in: *Musik und Kirche* 70 (2000), 164–173.
- GUARDINI, Romano: „Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft“, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Bd. 1* (1921), 97–108.
- HABERMAS, Jürgen: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*. Laudatio: Jan Phillip Reemtsma, Frankfurt am Main 2001.
- HABERMAS, Jürgen: „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in: H. Nagel-Docekal/R. Langthaler (Hg.): *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin 2004, 141–160.

- HABERMAS, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005.
- HAUNERLAND, Winfried: „Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung“, in: G. Augustin/K. K. Koch (Hg.): *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens* (Theologie im Dialog 7), Freiburg i. Brsg 2012, 189–209.
- HÄUSSLING, Angelus A.: „Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und Befreiung in der Gegenwart“, in: M. Klöckener/B. Kranemann/M. B. Merz (Hg.): *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, Münster 1997, 1–10.
- HÄUSSLING, Angelus A.: „Pascha-Mysterium“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 41 (1999), 157–165.
- HOPING, Helmut; JEGGLE-MERZ, Birgit (Hg.): *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004.
- HOYNINGEN-HUENE, Paul: „Systematizität als das, was Wissenschaft ausmacht“, in: *Information Philosophie* 37/2 (2009), 22–27.
- JASPERS, Karl: *Psychologie der Weltanschauung*. Erstausgabe: 1919, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954.
- JEGGLE-MERZ, Birgit: *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoraliturgiker Athanasius Wintersig/Ludwig A. Winterswyl* (LQF 84), Münster 1998.
- JEGGLE-MERZ, Birgit: „Wortgottesdienst: ‚Colloquium inter Deum et hominem‘ (DV 25) in vielfältiger Gestalt und Ausprägung“, in: B. Kranemann (Hg.): *Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral*, Stuttgart 2006, 64–73.
- JEGGLE-MERZ, Birgit: „Pascha-Mysterium. ‚Kurzformel‘ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils“, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 39 (2010), 53–64.
- JEGGLE-MERZ, Birgit: „Das Profil der Liturgiewissenschaft heute zwischen Lehre und Forschung, Universität und Kirche, Wissenschaft und Pastoral. Eine Ortsbestimmung aus der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft“, in: M. Klöckener/B. Bürki (Hg.): *Der Zeit voraus. Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz* (La science liturgique à l’Université de Fribourg Suisse: Histoire, concepts, projets), Freiburg i. Üe. 2011, 73–86.
- JEGGLE-MERZ, Birgit; KRANEMANN, Benedikt (Hg.): *Liturgie und Konfession. Grundlagen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2013.
- KACZYNSKI, Reiner: „Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium“, in: R. Kaczynski (Hg.): *Sacrosanctum Concilium, Inter mirifica, Lumen Gentium* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2), Freiburg i. Brsg 2004, 3–227.
- KASPER, Walter: „Die Wissenschaftspraxis der Theologie“, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat*

Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie
2000, 185–214.

- KIENZLER, Wolfgang: „Wittgenstein über Sätze und Bilder. Sagen und Zeigen“, in: *VSH Bulletin* 41 (2015), 31–37.
- KLIE, Thomas: „Performanz, Performativität und Performance. Die Rezeption eines sprach- und theaterwissenschaftlichen Theoriefeldes in der Praktischen Theologie“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 4 (2013), 342–356.
- KNOP, Julia: *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg i. Brsg 2012.
- KNOP, Julia: „Lex orandi – lex credendi. Prinzipientheologische Modelle zur systematisch-theologischen Relevanz des Gottesdienstes“, in: S. Wahle (Hg.): *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg i. Brsg 2013, 269–302.
- KOPP, Stephan: *Volkssprachliche Verkündigung. Die Modellanreden in den Diözesanritualien des deutschen Sprachgebietes* (Studien zur Pastoralliturgie 42), Regensburg 2016.
- KRANEMANN, Benedikt: „Geschichte, Stand und Aufgabe der Liturgiewissenschaft“, in: *GdK 1*, (im Erscheinen).
- KRANEMANN, Benedikt: „Anmerkungen zur Hermeneutik der Liturgie“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), 128–161.
- KRANEMANN, Benedikt: „Kommunikation im Gottesdienst – Kommunikation über den Gottesdienst. Empirische Forschung in der katholischen Liturgiewissenschaft“, in: *Pastoraltheologische Informationen* 33 (2013), 137–148.
- KRANEMANN, Benedikt: „Theologie nach dem Ritual-Turn. Perspektiven der Liturgiewissenschaft“, in: J. Gruber (Hg.): *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt am Main 2013, 151–173.
- KRANEMANN, Benedikt: „Ökumenische Liturgiewissenschaft. Eine Bilanz 1963–2013“, in: A. Deeg (Hg.): *Gottesdienst und Predigt. Evangelisch und katholisch* (Evangelisch-Katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 1), Neukirchen-Vluyn 2014, 40–69.
- KRANEMANN, Benedikt: „Die liturgische actio im Blick. Methoden gegenwärtiger Liturgiewissenschaft“, in: S. Böntert (Hg.): *Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeyer im ökumenischen Gespräch* (Studien zur Pastoralliturgie 40), Regensburg 2015, 362–379.
- KRANEMANN, Benedikt; POST, Paul (Hg.): *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft. Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies* (Liturgia condenda 20), Leuven 2009.
- KUTSCHERA, Franz v.: *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Berlin/ New York 1998.
- LENGELING, Emil-Josef: Art. „Liturgie/Liturgiewissenschaft“, in: P. Eicher (Hg.): *Neues Handbuch für theologische Grundbegriffe*, Bd. 3, München 1991, 277–305.

- LURZ, Friedrich: *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003.
- LURZ, Friedrich: „Lebensgeschichte und liturgische Wirklichkeit. Zur Relevanz liturgiegeschichtlicher Forschung anhand von autobiografischen Schriften“, in: Gerhards; Kranemann: *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht* (QD 289), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2018, 104–125.
- MESSNER, Reinhard: „Was ist Systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 40 (1998), 257–274.
- MESSNER, Reinhard: „Die vielen gottesdienstlichen Überlieferungen und die eine liturgische Tradition. Liturgiewissenschaft zwischen historischer und systematischer Theologie“, in: H. Hoping/B. Jeggel-Merz (Hg.): *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004, 33–56.
- MESSNER, Reinhard: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn u. a. ²2009.
- MESSNER, Reinhard: „Einige Defizite in der Performance der Eucharistiefeier“, in: S. Wahle (Hg.): *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg i. Brsg 2013, 305–345.
- MEYER, Hans-Bernhard: „Liturgie als Hauptfach. Erwägungen zur Stellung und Aufgabe der Liturgiewissenschaft im Ganzen des theologischen Studiums“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 88 (1966), 315–335.
- MEYER-BLANCK, Michael: „Einleitung“, in: A. Grillo: *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente* (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 49), Göttingen 2006, 19–30.
- MEYER-BLANCK, Michael: „Evangelische Gottesdienstlehre heute. Ein Überblick“, in: *Theologische Literaturzeitung* 133 (2008), 3–20.
- MÜLLER, Klaus: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glauben. Einmal mehr Athen versus Jerusalem* (Pontes 50), Münster 2012.
- ODENTHAL, Andreas: *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen* (PTHe 60), Stuttgart 2002.
- ODENTHAL, Andreas: *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes*, Stuttgart 2019.
- ODENTHAL, Andreas: „... et communicatio sancti spiritus sit cum omnibus vobis. Thesen zu einer praktisch-theologischen Liturgiewissenschaft im Kontext der ‚Kommunikativen Theologie‘“, in: M. Scharer (Hg.): *Kommunikative Theologie: Zugänge, Auseinandersetzungen, Ausdifferenzierungen*, Wien/Berlin 2010, 108–129.
- PAHL, Irmgard: „Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 46 (1996), 71–93.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Erstdruck 1973, Frankfurt am Main 1987.
- POST, Paul: „Ritual studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 45 (2003), 21–45.

- PUNTEL, Lorenz B.: „Die Gottesfrage heute: Eine Kritik gegenwärtiger Positionen und ein neuer systematischer philosophischer Ansatz“, in: T. Schärfl/L. Jaskolla/G. Gasser (Hg.): *Handbuch der analytischen Theologie* (STEP 11), Münster 2017, 859–887.
- RAHNER, Karl: Art. „Kerygma II. Systematisch“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 6 (1961), Sp. 125f.
- RAHNER, Karl: „Die menschliche Sinnerfahrung vor dem absoluten Geheimnis Gottes“, in ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 13, Zürich 1978, 111–113.
- RAHNER, Karl; LEHMANN, Karl: „Die Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche. 3. Abschnitt / 2. Kerygma und Dogma“, in: *MySal* 1 (1965), 622–707.
- RATZINGER, Joseph: „40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 53 (2003), 209–221.
- RENNINGS, Heinrich: „Über Ziele und Aufgaben der Liturgik“, in: *Concilium* 5 (1969), 128–135.
- RENNINGS, Heinrich; KLÖCKENER, Martin (Hg.): *Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform*, Freiburg i. Brsg 1995.
- RICHTER, Klemens (Hg.): *Liturgie. Ein vergessenes Thema der Theologie?* (QD 107), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 1987.
- RICHTER, Klemens (Hg.): *Feiernde Gemeinde. Die Identität der Kirche und ihr Gottesdienst – eine Aufsatzsammlung*, Münster 2015.
- RICKEN, Friedo: „Zum wissenschaftstheoretischen Status theologischer Aussagen“, in: F. Ricken (Hg.): *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007, 137–154.
- RICŒUR, Paul: *L'idéologie et l'utopie*, Paris 1997.
- RIESEBRODT, Martin: *Cultus und Heilsversprechen*, München 2007.
- ROHNER, Martin; WINTER, Stephan: „Religion in der Resonanzkrise. Provokationen und Ermutigungen christlichen Glaubens, die an der Zeit sind“, in: T. Kläden/M. Schüßler (Hg.): *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz* (QD 286), Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2017, 94–114.
- SCHAEFFLER, Richard: „Der Kultus als Weltauslegung“, in: B. Fischer (Hg.): *Kult in der säkularisierten Welt*, Regensburg 1974, 9–62.
- SCHAEFFLER, Richard: „Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation“, in: R. Schaeffler/P. Hünermann (Hg.): *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 1977, 9–50.
- SCHAEFFLER, Richard: *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln/Trier 1988.
- SCHAEFFLER, Richard: *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott*, Düsseldorf 1989.
- SCHAEFFLER, Richard: „Die Stellung des Kultus im Leben des Menschen und der Gesellschaft“, in: K. Baumgartner (Hg.): *Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen*, Regensburg 1991, 9–34.
- SCHÄRTL, Thomas: *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (ratio fidei 18)*, Regensburg 2003.

- SCHÄRTL, Thomas: *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens* (Topos plus 526), Kewelaeer 2004.
- SCHÄRTL, Thomas: „Liturgischer Anti-Realismus“, in: S. Winter (Hg.): „*Das sei euer vernünftiger Gottesdienst*“ (Röm 12,1). *Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog*, Regensburg 2006, 173–224.
- SCHÄRTL, Thomas: „Grace as a Form of Life. An Essay on the Interference of Liturgy and Ethics“, in: M. Stuflesser/S. Winter (Hg.): „*Ahme nach, was du vollziehst ...*“. *Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik* (Studien zur Pastoraltheologie 22), Regensburg 2009, 51–71.
- SCHÄRTL, Thomas: „Trinitätslehre“, in: T. Marschler/T. Schärtl (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014, 62–130.
- SCHÄRTL, Thomas: „Analytische Trinitätslehre“, in: T. Schärtl/L. Jaskolla/G. Gasser (Hg.): *Handbuch der analytischen Theologie* (STEP 11), Münster 2017, 469–517.
- SCHÄRTL, Thomas; JASKOLLA, Ludwig; GASSER, Georg (Hg.): *Handbuch der analytischen Theologie* (STEP 11), Münster 2017.
- SCHÄRTL, Thomas; TAPP, Christian; WEGENER, Veronika (Hg.): *Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God* (STEP 7), Münster 2016.
- SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph: „Begriff, Geschichte und Stand der Forschung“, in: H.-C. Schmidt-Lauber/M. Meyer-Blanck/K.-H. Beritz (Hg.): *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. 3. vollständig neu bearbeitete und ergänzte Auflage, Göttingen ³2003, 17–41.
- SCHROTT, Simon A.: *Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014.
- SECKLER, Max: „Theologiein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung“. Zur Theorie der Theologie und zur Kritik der monokausalen Theologiebegründung, in: *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 241–264.
- SECKLER, Max: „Der Begriff der Offenbarung“, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2: Traktat Offenbarung* ²2000, 41–61.
- SEEL, Martin: „Inszenieren als Erscheinenlassen“, in: M. Seel (Hg.): *Die Macht des Erscheinens. Texte zur Ästhetik* (stw 1867), Frankfurt am Main 2007, 67–81.
- STOCK, Alex: *Poetische Dogmatik. Christologie*. 1. Namen, Paderborn 1995.
- STOCK, Alex: *Poetische Dogmatik. Gotteslehre*. 1. Orte, Paderborn u. a. 2004.
- STUFLESSLER, Martin: *Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext*, Freiburg i. Brsg 2004.
- STUFLESSLER, Martin: „So soll Euer Gottesdienst sein – vernünftig, weil er Gottes Willen entspricht“. Der Gottesdienst der Kirche als Ansatzpunkt theologischer Reflexion“, in: S. Winter (Hg.): „*Das sei euer vernünftiger Gottesdienst*“ (Röm 12,1). *Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog*, Regensburg 2006, 21–67.

- STUFLESSER, Martin; WINTER, Stephan: „Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 51 (2001), 90–118.
- TAYLOR, Charles: *Ein säkulares Zeitalter* (amerik. Original: *A Secular Age*, Harvard University Press 2007), aus dem Engl. von Joachim Schulte, Frankfurt/M. 2009.
- TAYLOR, Charles (Hg.): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Übers. von H. Kocyba, mit einem Nachwort von A. Honneth, Frankfurt am Main 2¹⁹⁹⁵.
- WAHLE, Stephan: *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie* (Innsbrucker Theologische Studien 73), Innsbruck/Wien 2006.
- WAINWRIGHT, Geoffrey: „Christian Worship. Scriptural Basic and Theological Frame“, in: G. Wainwright/K. B. Westerfield-Tucker (Hg.): *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford/New York 2006, 1–31.
- WAINWRIGHT, Geoffrey; WESTERFIELD-TUCKER, Karen B. (Hg.): *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford/New York 2006.
- WANNENWETSCH, Bernd: *Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christenbürger*, Stuttgart 1997.
- WANNENWETSCH, Bernd: „Die ethische Dimension des Gottesdienstes“, in: *GdK* 2, Regensburg 2008, 359–401.
- WEILAND, Maria: *Ästhetik gebrochener Gegenwart. Zur Bedeutung der repräsentativen Dimension sakramentalliturgischen Handelns im Gespräch mit Dieter Henrich* (ratio fidei 44), Regensburg 2011.
- WENZEL, Knut: *Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg 2016.
- WERBICK, Jürgen: *Den Glauben verantworten: Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2000.
- WERBICK, Jürgen: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Brsg 2010.
- WERBICK, Jürgen: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg 2015.
- WHITE, Susan J.: *A History of Women in Christian Worship*, Princeton (New Jersey) 2004.
- WILDT, Kim de; KRANEMANN, Benedikt; ODENTHAL, Andreas (Hg.): *Zwischen-Raum Gottesdienst. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft*, Stuttgart 2016.
- WINTER, Stephan: *Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie* (ratio fidei 13), Regensburg 2002.
- WINTER, Stephan: „Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu ‚Performance‘ und ‚Performativität‘ in liturgiewissenschaftlichem Interesse“, in: *Bibel und Liturgie* 84 (2011), 12–27.

- WINTER, Stephan: „Gestaltung der Heiligen. Liturgie als Ort der Gegenwart Gottes“, in: E. Arens (Hg.): *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie* (QD 246), Freiburg i. Brsg 2012, 149–176.
- WINTER, Stephan: *Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der lex orandi* (Tdl 3), Regensburg 2013.
- WINTER, Stephan: „Bodensatz oder Wurzelgrund? Gottesdienstliche Praxis im pluralistischen Kontext 50 Jahre nach der Verabschiedung von Sacrosanctum Concilium“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 64 (2014), 158–179.
- WINTER, Stephan: „Quelle der Solidarität und des Selbst?! Liturgie in der entfalteten Moderne 50 Jahre nach der Verabschiedung von Sacrosanctum Concilium“, in: *Bibel und Liturgie* 87 (2014), 161–178.
- WINTER, Stephan: „Braucht die Theologie in der entfalteten Moderne die Liturgie? Methodologische Überlegungen zum Gottesdienst als Lebensform“, in: O. J. Wiertz (Hg.): *Katholische Kirche und Moderne* (FTS 3), Münster 2015, 355–401.
- WINTER, Stephan: „Religiös-rituelles Handeln als paradigmatischer ‚Ort‘ der Selbstdeutung selbstbewusster Subjektivität. Gedanken zu einer möglichen Konvergenz philosophischer, fundamentaltheologischer und liturgietheologischer Reflexion im Anschluss an Klaus Müller“, in: S. Wendel/T. Schärtl (Hg.): *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, 113–137.
- WINTER, Stephan: „Näher mein Gott zu Dir, Näher zu Dir!“. Eine liturgietheologisch profilierte Reaktion auf die Überlegungen von Jürgen Werbick zur Theologie der Spiritualität“, in: T. Möllenbeck/L. Schulte (Hg.): *Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie*, Münster 2016, 237–247.
- WINTER, Stephan: „was nun wirklich wertvoll ist ...‘. Überlegungen zur Rolle rituell-gottesdienstlicher Vollzüge für die Begründung einer modernen Moral im Anschluss an Charles Taylor“, in: T. Dienberg/T. Eggenberger/U. Engel (Hg.): *Auf der Suche nach einem neuen „Wir“. Theologische Beiträge zu Gemeinschaft und Individualisierung*, Münster 2016, 101–115.
- WINTER, Stephan: „... seid nicht gleichförmig ...‘ (Röm 12,2). Das Widerständige der Liturgie als Quelle christlicher Spiritualität“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 67 (2017), 139–159.
- ZENGER, Erich: „Die Bibel Israels. Wurzel der Gemeinsamkeit für Juden und Christen“, in: *Freiburg i. Brsg. Rundbrief. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung* 9/2 (2002), 81–94.
- ZERFASS, Rolf: „Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche. Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie?“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 38 (1988), 30–59.
- ZIMMERMANN, Joyce A.: *Liturgy as Language of Faith. A Liturgical Methodology in the Mode of Paul Ricœur’s Textual Hermeneutics*, Lanham 1988.

Judith Hahn

Die Kanonistik

1. Gegenstand und Methoden der Kanonistik

Als theologische Disziplin, die die rechtliche Struktur der Kirche wissenschaftlich in den Blick nimmt, ist die moderne Kanonistik vor die Herausforderung gestellt, nicht nur das Recht der Kirche wissenschaftlich zu reflektieren,¹ sondern auch den sich verändernden Status der Kirche in einer zunehmend säkularen und pluralen Gesellschaft in seiner rechtlichen Bedeutung zu untersuchen. In den neuzeitlichen Ablösungsprozessen von Staat und Kirche büßte die Kirche an gesellschaftlicher Bedeutung ein – und der Kanonistik wuchs im gleichen Zug die Frage nach der Stellung des religiösen Rechts in einer säkularen Umwelt als Untersuchungsgegenstand zu. Den Einflussrückgang auf die Gesellschaftsgestaltung zu akzeptieren, setzte kirchlicherseits eine „Emanzipation der Kirche vom Staat“² voraus; auf der kirchenrechtswissenschaftlichen Ebene spiegelte sich dies in einer Ablösungsbewegung der Kanonistik von der Rechtswissenschaft als säkularer Paralleldisziplin, die die Rechtsordnung des Staates betrachtet. Diese moderne Distanz zwischen Kirche und Staat wie die zwischen der Kanonistik und Rechtswissenschaft mögen manche kirchlichen Stimmen bedauern, viele jedoch als Fortschritt empfinden. Denn sie befreite den kirchlichen Gesetzgeber von der Vorstellung, das Recht der Kirche staatsanalog inszenieren zu müssen, und ermöglichte ihm so, den religiösen Grund des kirchlichen Rechts wiederzuentdecken und sich an die Gestaltung einer Rechtsordnung zu machen, die der religiösen Würde der kirchlichen Rechtsgestalt Rechnung trägt. Die Kanonistik ist in Konsequenz gefordert, sich als *theologische* Wissenschaft verstehen zu lernen. Ihren eigentlichen Grund erhält sie nicht durch Hinordnung auf die Rechtswissenschaften, sondern als wissenschaftliche Reflexion der Kirche, die in ihrer irdischen Konkretion nach katholischem Verständnis notwendigerweise eine rechtliche Struktur aufweist.

¹ Eine Einführung zu den einzelnen Rechtsgebieten und Sachmaterien des Kirchenrechts bieten u. a. FRANK SANDERS: „Theologie + Rechtswissenschaft = Kirchenrecht?“, in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themen und Disziplinen* (Theologische Einführungen 1), Münster 2000, 380–397, hier: 383–387, FRANZ KALDE: „Kirchenrechtswissenschaft und Kirchenrechtsstudium“, in: S. Haering/W. Rees/H. Schmitz (Hg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg³2015, 117–126, hier: 118–119.

² WOLFGANG REINHARD: *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München³2002, 279.

1.1 Konziliarer Ausgangspunkt fundamentalkanonistischer Neuorientierung

Für das kirchliche Recht und dessen Begründung hatte die emanzipatorische Ablösung der Kirche vom Staat unmittelbare Bedeutung. Eine aus ihrer weltlich-politischen Umklammerung gelöste Kirche war im Hinblick auf ihr Recht entlastet, sich in der rechtlichen Sphäre in Konkurrenzen mit dem Staat hineinzu-treiben. Weder kann die Kirche in der Moderne das Projekt eines staatsanalogen Kirchenrechts erfolgreich bestreiten, weil die selbstbewussten Nationalstaaten ihr nicht den rechtlichen Raum zugestehen, um sich mit breitem Regelungsanspruch in die Gesellschaft hinein zu entfalten; noch muss oder soll die Kirche hierin erfolgreich sein: Denn es ist Erkenntnis konziliarer Ekklesiologie wie nachkonziliarer Fundamentalkanonistik, dass staatsanaloges Kirchenrechtsdenken mit der Gefahr einhergeht, den genuinen Kern der kirchlichen Rechtsgestalt zu verfehlen. Eine Kirche, die sich und ihr Recht quasistaatlich deutet, riskiert, den eigentlichen Zweck ihrer Rechtsordnung zu wenig zu beachten und zu übersehen, dass das Recht der Kirche stets im Dienst der kirchlichen *communio*, der Gemeinschaft der Glaubenden, und dem dieser Gemeinschaft zugesagten Heil stehen muss.

Die Ausrichtung jeglichen kirchlichen Rechts auf die *communio*, ihr Wohl und ihr Heil ist eine begründungstheoretische Weichenstellung des Konzils. Die Frage nach dem Zweck der rechtlichen Struktur von Kirche bedachten die Konzilsväter nämlich nicht mit einer rechtsphilosophischen oder sozialtheoretischen, sondern mit einer theologischen, genauer einer ekklesiologischen Antwort, der Lehre von der Untrennbarkeit der konkreten rechtlich-verfassten Kirche und der himmlischen Geistkirche. Die reale irdisch-ekkliesiale Organisationsgestalt und die himmlisch-geistliche Heilsgemeinschaft Kirche seien als eine Einheit zu verstehen: „[d]ie mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche, Nr. 8)³. Indem sie den intrinsischen Zusammenhang der gesellschaftlich verfassten Kirche mit der Kirche als geistlicher Heilsgemeinschaft hervorhoben, implizierten die Konzilsväter einen engen und inneren Bezug zwischen der real-irdischen Rechtsgestalt der Kirche und der himmlischen Geistkirche. Die Rechtsstruktur der Kirche lässt sich in dieser Perspektive als Organisationsform der Heilsgemeinschaft bewerten, die die geistliche *Ecclesia* und die gesellschaftlich erfahrbare Rechtskirche nicht gegen-, sondern ineinander

³ In: AAS 57 (1965), 11; dt. Übersetzung: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (29.02.2016).

stellt. Das Recht wird so zum Medium der Heilswirklichkeit. Dies formulierte der Kanonist Eugenio Corecco wie folgt: „Als konkrete historische Fakten tragen das kirchliche Gesetz und die kanonischen Rechtsinstitute einen Teil des Inhalts in sich, indem sie die rechtsverbindliche Dimension des Mysteriums der Inkarnation und der Kirche greifbar zum Ausdruck bringen. Als kirchliche Wirklichkeit, die von Rechtsinstituten gebildet wird, in denen sich die rechtlich bindende Dimension der Kirche in der Geschichte konkretisiert, ist das kanonische Recht eine der wesentlichen Gegebenheiten, in denen sich die Tradition der Kirche und folglich die im Wort und Sakrament enthaltene Wahrheit durch konkludente Sachverhalte bekundet.“⁴ Das Recht der Kirche sei folglich Bekundungsform und damit Konkretisierung der in der Welt erfahrbaren göttlichen Wirklichkeit. Corecco drückte dies in der Aussage aus, dass „der rechtliche Sachverhalt – wenn er das Mysterium der Kirche genau erfasst – in sich selbst Ausdruck der theologischen Wahrheit ist.“⁵ Nach diesem Selbstverständnis ist die Rechtsgestalt von Kirche als „die der kirchlichen *Communio* innewohnende strukturelle Dimension“⁶ keine fakultative Form kirchlicher Organisation, sondern ein essentielles und unverzichtbares Merkmal der in der Welt verfassten Kirche. Eine „rechtlose“ Kirche zu denken, ist vor diesem Hintergrund kaum möglich. Der Kanonist Ulrich Rhode verband diese Überzeugung sehr eingängig mit einer rhetorischen Frage: „Wäre die katholische Kirche anders, wenn sie kein Kirchenrecht hätte? Ich glaube, sie wäre nicht anders, sondern sie wäre überhaupt nicht. Ohne ihre rechtliche Dimension würde es die katholische Kirche nicht geben.“⁷ Vielmehr realisiere sich die Geistkirche in der Welt als sichtbares, rechtlich geordnetes Gefüge – und damit als Rechtskirche. Dergestalt wirke das Recht der Kirche als ansatzhafte historische Konkretisierung von Offenbarung: „Als Wirklichkeit, in der sich die kirchliche Erfahrung [...] geschichtlich institutionalisiert, trägt das kanonische Recht als wesentliches Element, in dem sich die Tradition verwirklicht, wenigstens einen Teil der geoffenbarten Wahrheit in sich, deren Sinn es mit seinem eigenen wissenschaftlichen Instrumentarium und in seiner eigenen Denkweise zu erfassen sucht.“⁸

Das hierfür notwendige wissenschaftliche Handwerkszeug und Methodenverständnis stellt die Kanonistik bereit. Hierdurch erweist sie sich als Disziplin der Theologie, der diese die Kompetenz verdankt, die gesellschaftliche Organisation der Kirche als irdische Realisierung der himmlischen *Ecclesia* zu deuten. Dies

⁴ EUGENIO CORECCO: „Handlung ‚*contra legem*‘ und Rechtssicherheit im kanonischen Recht“, in: E. Corecco (Hg.): *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 36–54, hier: 43.

⁵ Ebd.

⁶ LIBERO GEROSA: *Das Recht der Kirche*, Paderborn 1995, 45.

⁷ ULRICH RHODE: „Als Jesuit lehren“, in: *Georg* 2 (2013), 39–40, hier: 39.

⁸ CORECCO: „Handlung ‚*contra legem*‘ und Rechtssicherheit im kanonischen Recht“, 53.

hat Folgen für die systematische Verortung der Kanonistik: Indem diese die Kirche wissenschaftlich zu erfassen sucht, die in der irdischen Sphäre mithilfe einer Rechtsstruktur konkrete Gestalt annimmt, erweist sich die Kanonistik als „Fortsetzung“ der Ekklesiologie „mit anderen Mitteln“⁹. Der Kanonist Robert Ombres formulierte unlängst: „Canon law may be usefully understood as applied ecclesiology.“¹⁰ Dies erhellt, warum die Kirchenrechtswissenschaft Teil der praktischen Theologie ist. Sie ist es nicht allein, weil sie mit der kirchlichen Rechtspraxis einen Ausschnitt des kirchlichen Lebens in den Blick nimmt, sondern weil sie die kirchliche Rechtsstruktur als faktisch-praktische Erscheinung der kirchlichen Heilsgemeinschaft reflektiert.

In dieser Perspektive muss die Kanonistik das Recht der Kirche von diesem den Heils- und den Rechtsgedanken integrierenden Kirchenbild her theologisch erforschen und kann sich nicht allein – wie die weltliche Rechtswissenschaft – auf rechtsphilosophische und soziologische Argumente verlassen. Das nachkonziliare Rechtsdenken und die kanonistische Reflexion treiben daher die Suche nach einer kircheneigenen – und zwar theologisch verantworteten – Begründung des kirchlichen Rechts um. Auf die Frage nach dem Grund einer kirchenrechtlichen Regelung muss eine theologische Antwort gegeben werden, der Verweis auf eine analoge Norm in der weltlichen Rechtsordnung reicht nicht mehr aus. Das kirchliche Recht muss heute vor dem Hintergrund seiner Heilsrelevanz und Bedeutung für die *communio* gerechtfertigt werden, kann nur vom „Wesen, Grund und Zweck der Kirche“¹¹ her Plausibilität erfahren. Der Kanonist Thomas Green fasste diese Relevanz einer theologischen Begründung des kirchlichen Rechts in den nachdrücklichen Satz: „Solange [...] das Recht nicht von theologischen Erkenntnissen bestimmt wird, bleibt es etwas Unfruchtbares und der Glaubensgemeinschaft Unwürdiges.“¹²

Mit Blick auf das Vorgenannte erweist sich die Leistungsfähigkeit der modernen Kanonistik im Konzert der theologischen Disziplinen und für die Theologie als eine zweifache, wie die Kirchenrechtswissenschaftlerin Sabine Demel betont: „Seit dem Konzil gehört zum kirchenrechtlichen Denken, Forschen und Handeln die zweifache Blickrichtung sowohl auf die theologischen Grundlagen des Rechts

⁹ CARL VON CLAUSEWITZ: *Vom Kriege*, Berlin 1832–1834, 32.

¹⁰ ROBERT OMBRES: „Justice and Mercy. Canon Law and the Sacrament of Penance“, in: F. Cranmer, et al. (Hg.): *The Confluence of Law and Religion. Interdisciplinary Reflections on the Work of Norman Doe*, Cambridge 2016, 131–143, hier: 137.

¹¹ WINFRIED AYMANS; KLAUS MÖRSDORF: *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Bd. 1: Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1991.

¹² THOMAS GREEN: „Eine lebendige Rechtsprechung“, in: *Concilium* 13 (1977), 453–459, hier: 456.

als auch auf die rechtlichen Dimensionen der Offenbarung und des Glaubens.¹³ Hieraus ergeben sich zwei Arbeitsaufträge, die Kanonistinnen und Kanonisten verfolgen; Sabine Demel benennt sie in zwei Fragekomplexen: „Gibt es erstens neue theologische Erkenntnisse, die rechtserheblich sind und deshalb eine entsprechende kirchenrechtliche Umsetzung verlangen? Und zweitens: Welches theologische Anliegen steht hinter einer konkreten Rechtsnorm, kommt es durch die Rechtsnorm hinreichend zum Tragen oder muss die Rechtsnorm im Interesse der (neuen Erkenntnisse der) Theologie verändert werden?“¹⁴

1.2 Reform des Kirchenrechts: theologisch begründeter Dauerauftrag

Eine mangelnde rechtliche Regulierung zu monieren wie eine defizitäre theologische Begründbarkeit geltenden Rechts kritisch auszuweisen, ist folglich Aufgabe der Kanonistik. In diesem Sinne bemüht sich die Kirchenrechtswissenschaft als theologisch inspirierte Kritik am Recht um eine Weiterentwicklung des kirchlichen Normbestandes, den es im Durchgang durch die Geschichte einem permanenten *aggiornamento* zu unterziehen gilt.¹⁵ Eine *Ecclesia semper reformanda* ist dauerhaft gefordert, die Reformbedürftigkeit ihrer rechtlichen Struktur zu überprüfen. Das Kirchenrecht untersteht einem Veränderungsbedarf, den man als permanenten „dynamische[n] Zug der Fortentwicklung“¹⁶ zu verstehen hat. Es gilt, die „Zeichen der Zeit“ (II. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 4)¹⁷ zu erkennen und im Recht der Kirche zur Umsetzung zu bringen. In einer *Ecclesia semper reformanda* muss das Recht mit der Kirche mitwachsen und die Veränderungen der Kirche in ihrem Weg durch Zeit und Geschichte adäquat begleiten. Hierauf zu drängen, ist eine der zentralen Aufgaben der Kanonistik.

¹³ SABINE DEMEL: „Wer interpretiert wen? Der Codex Iuris Canonici als ‚Krönung‘ des Konzils“, in: *Herder Korrespondenz Spezial 2: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum* (2012), 13–18, hier: 15.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Den Begriff des *aggiornamento* als dynamische Perspektive des Rechts im Gang durch die Kirchengeschichte verwendet auch Sabine Demel: vgl. SABINE DEMEL: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche. Grundlagen – Quellen – Beispiele*, Darmstadt 2014, 49; zur Reformperspektive der Kirchenrechtswissenschaft mit Blick auf die Weiterentwicklung des kirchlichen Rechts: vgl. auch GEORG MAY: „Kirchenrechtswissenschaft und Kirchenrechtsstudium“, in: J. Listl/H. Schmitz (Hg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg ²1999, 90–101, hier: 92.

¹⁶ DEMEL: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche*, 49; vgl. auch LADILAS M. ÖRSY: *Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville (Minnesota) 1992, 18.

¹⁷ In: AAS 58 (1966), 1027; dt. Übersetzung: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (18.06.2016).

Die Weiterentwicklung der Kirche wie ihres Rechts ist jedoch nicht einfach hin bedingungslos zu realisieren, wie Sabine Demel problematisiert, denn nicht jeder normative Gehalt kirchenrechtlicher Aussagen steht zur menschlichen Disposition – und nicht jedes Zeitzeichen signalisiert einen rechtlichen Reformbedarf. Vielmehr „ist die schwierige Gratwanderung zu bestehen, die Zeichen der Zeit vom bloßen Zeitgeist zu unterscheiden. Was muss den Zeichen der Zeit und damit dem Selbstverständnis der Gemeinschaft entsprechend im Recht abgeändert werden und welche Rechtsveränderung wäre lediglich eine Anpassung an den Zeitgeist, der nicht dem Selbstverständnis der Gemeinschaft Rechnung trägt, sondern dieses zu verfälschen droht? Diese Frage muss bei jedem Ruf nach Reformen sorgfältig erwogen und entsprechend beantwortet werden.“¹⁸

Aufgrund der grundsätzlich konservativen Struktur rechtlicher Regelungen und gesetzgeberischen Denkens, das die Bewahrung der Veränderung vorzieht, muss die Kanonistik in ihrem Drängen auf notwendige Reformen auch zum Ausdruck bringen, dass nicht nur die „Preisgabe an den Zeitgeist“¹⁹ eine Gefahr für die im kirchlichen Recht gefassten Wahrheiten darstellt, sondern ebenso die „mangelnde Anpassung an die Zeichen der Zeit“²⁰ einen wahrheitsverzerrenden Charakter haben kann. Eine Kirche, die die kontext- und zeitgemäße Vergegenwärtigung ihrer Heilsbotschaft als ihren Sendungsauftrag versteht, muss sich aus theologischen Gründen um einen Verlust ihrer Aussagekraft, der sich aus einer rechtlichen Reformverweigerung ergibt, mindestens ebenso sorgen wie um eine zeitgeistinduzierte Aufgabe von Glaubenspositionen. Die Frage, wie ein Recht der Kirche zu gestalten sei, damit es sich eigne, Wahrheiten über die Kirche, die kirchliche Gemeinschaft und ihren Glauben in rechtlicher Form zu vermitteln, ist eine dauerhafte Denkaufgabe des kirchlichen Gesetzgebers. Hierbei stützt ihn die Kritik der Kanonistinnen und Kanonisten, die ihre theologische und rechtliche Expertise einsetzen, um ihr Wissen um theologische Wahrheit wie rechtliche Kontingenz mit einer Sensibilität für die „Zeichen der Zeit“ in die kirchlichen Rechtsdiskurse einzubringen.

1.3 *Versprachlichung der Gottesbeziehung im Medium des Rechts*

Hinzu tritt ihr Beitrag, die theologische Bedeutung des kirchlichen Rechts neu zu entdecken und zur Sprache zu bringen. Gemeint ist die rechtstheologische Leistungsfähigkeit der Kanonistik, der Theologie das Recht als Denk- und Beschreibungsform des Verhältnisses von Gott und Mensch zur Verfügung zu stellen und für die Versprachlichung der Gottesbeziehung einsetzbar zu machen. Was

¹⁸ DEMEL: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche*, 49.

¹⁹ Ebd., 67.

²⁰ Ebd.

kann das Recht diesbezüglich leisten? Zum Beispiel vermag es den Gedanken der Verbindlichkeit und Sicherheit, der mit der Gottesbeziehung verbunden wird, in besonderer Weise ins Bild zu bringen. Der Dogmatiker und Kanonist Michael Böhnke beschrieb in diesem Sinne Gottes Heilszusage an die Menschen und die hiermit den Menschen zugesicherte Treue Gottes mit der rechtlichen Kategorie eines Rechtstitels.²¹ Gottes Treuezusage als rechtlich verbrieften Anspruch des Menschen auf Gottes Präsenz zu deuten, liefert – auch wenn jede Analogie hinkt – ein überzeugendes Bild von der Ernsthaftigkeit und der Verlässlichkeit der Hinwendung Gottes zu den Menschen. Gottes Treue sei so gewiss, dass man seine gegenüber der Menschheit getätigte Heilszusage als mit einem Rechtsanspruch versehen verstehen dürfe. Diese Sprachgewalt der rechtlichen Bildwelt für die Theologie zu erschließen und hierbei rechtliche Motive zu nutzen, die den modernen Menschen eine theologische Wahrheit zu begreifen helfen, ist Aufgabe der Kirchenrechtswissenschaft und macht nicht zuletzt deutlich, warum die Kanonistik als eine theologische Disziplin aufzufassen ist.

Auch in der Frage, wie man das Recht und die Rechtssprache für theologische Aussagen einsetzen könne, sind permanente Neuorientierungen zu leisten. Nicht jedes in der Kirchengeschichte genutzte rechtliche Bild ist in den aktuellen Diskursen brauchbar und lässt sich auch heute noch sinnvoll verwenden, um theologische Wahrheiten zu versprachlichen. Überprüft die Kanonistik nicht sorgsam die Angemessenheit rechtlicher Bilder und erneuert den rechtlich-theologischen Sprachgebrauch, können Fehlkommunikationen entstehen. Ein Beispiel sei genannt, das die Kanonistin Rosel Oehmen-Vieregge in einem Beitrag zum kirchlichen Bußwesen herausarbeitete.²² Sie nimmt c. 978 § 1 im geltenden universalkirchlichen Gesetzbuch kritisch in den Blick, in dem die Beichte hörenden Priester aufgefordert werden, im Beichtgeschehen gegenüber den Beichtenden zugleich wie ein Richter und wie ein Arzt aufzutreten, um hierdurch zum einen die Gerechtigkeit, zum anderen die Barmherzigkeit Gottes zu repräsentieren. Diese Metaphorik hat in der kirchlichen Bußgeschichte eine lange Tradition: Das Bild des Beichtrichters ist vor allem vom Konzil von Trient geprägt worden (vgl.

²¹ Vgl. MICHAEL BÖHNKE: *Kirche in der Glaubenskrisse. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, Freiburg/Basel/Wien 2013, 85.

²² Vgl. ROSEL OEHMEN-VIEREGGE: „In gleicher Weise Richter und Arzt. Eine pastoraltheologische Anfrage zu c. 978 § 1 CIC“, in: R. Althaus/R. Oehmen-Vieregge/J. Olschewski (Hg.): *Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag* (Adnotationes In Ius Canonicum 24), Frankfurt am Main 2002, 205–218.

sessio XIV, de doctr., Kap. 6;²³ c. 9 des Bußdekrets²⁴). Die Idee ist auch gegenwärtig in der kirchlichen Bußtheorie präsent: Das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Reconciliatio et paenitentiae* von 1984 beschreibt zum Beispiel die Aufgabe des Beichtvaters als eine richterliche und ärztliche (vgl. Nr. 31)²⁵. In einer Rechtskultur, die mit dem Richterbild instinktiv den Gerechtigkeitsgedanken verbindet, mag diese Analogie sehr wertvoll sein. Gläubige aus Rechtskulturen hingegen, die sich mit Unrechtsjustiz und Willkürrechtsprechung auseinandersetzen mussten, werden bei der Charakterisierung des Beichtvaters als Richter eher Widerstände entwickeln und dies als keine zuträgliche Rollenbeschreibung empfinden. Daher bedürfen theologische Aussagen in der Sprachwelt des Rechts einer stetigen Überprüfung ihrer zeitlich-kulturellen Angemessenheit. Dies erfordert von der Kirchenrechtswissenschaft die Entwicklung einer kultursensiblen Perspektive, die das Recht der Kirche und seine Reflexion bis heute noch weitgehend vermissen lässt. Auf den dringenden Bedarf einer „cross-cultural hermeneutics of canon law“²⁶, den er als kanonistischen Arbeitsauftrag versteht, verweist der Kanonist John Huels.

1.4 Kanonistische Methodik

Die wissenschaftlichen Methoden, die Einsatz finden, um das kanonistische Aufgabenspektrum zu bearbeiten, sind notwendigerweise vielgestaltig. Dies macht die Verständigung über die kanonistische Methodik äußerst komplex. Die Unsicherheit über die Abgrenzung kanonistischer Methoden sowie die Frage nach der Existenz beziehungsweise Notwendigkeit einer genuin kanonistischen Arbeitsweise lässt sich in den wissenschaftstheoretischen Diskursen der Kanonistik deutlich erkennen, insoweit im Methodenstreit bis heute keine Einigung über das Methodenverständnis der Kirchenrechtswissenschaft erzielt werden konnte. Diverse Auffassungen treffen aufeinander: Ob die Kanonistik eine rechtswissenschaftliche Disziplin mit rechtswissenschaftlicher Methode sei (so Carl Gerold Fürst und Javier Hervada)²⁷ oder eine theologische Disziplin mit rechtswissen-

²³ In: JOHANNES D. MANSI, et al. (Hg.): *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Bd. 33: *Jahre 1545–1565*, Paris 1902, 95.

²⁴ In: HEINRICH DENZINGER: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Lateinisch-Deutsch, hg. von Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien 432010, 1709.

²⁵ In: AAS 77 (1985), 261.

²⁶ JOHN M. HUELS: „Interpreting Canon Law in Diverse Cultures“, in: *The Jurist* 47 (1987), 249–293, hier: 272.

²⁷ Vgl. u. a. CARL G. FÜRST: „Vom Wesen des Kirchenrechts“, in: *Communio* 6 (1977), 496–506, hier: 500–501; JAVIER HERVADA: *Pesamientos de un Canonista en la hora presente*, Pamplona 2004.

schaftlicher Methode (so unter anderem Klaus Mörsdorf)²⁸ oder eine theologische Disziplin mit theologischer Methode (so Eugenio Corecco)²⁹ oder eine theologisch-rechtswissenschaftliche Disziplin mit theologischer und rechtswissenschaftlicher Methode,³⁰ ist unbeantwortet.³¹ Diese Uneinigkeit kann man zum einen als Resultat abweichender Rechtstheorien erfassen. Man kann sie zum anderen als Eingeständnis der methodologischen Schwäche sehen, dass der Eigenwert der kanonistischen Perspektive sowohl im juristischen wie theologischen Diskurs nicht abschließend geklärt ist. Die Unsicherheit, ob die Kanonistik eher der Rechtswissenschaft oder der Theologie zuneigt, spiegelt sich auf der Ebene der Methodenfrage in methodischen Suchbewegungen.

Die vorliegend vertretene Auffassung ergibt sich bereits weitgehend aus dem Vorgesagten: Unter Berufung auf den theologischen Charakter der Kanonistik teile ich einen Ansatz, den in profilierter Weise der Kanonist Winfried Aymans vertreten hat: „Die Kanonistik ist eine theologische Disziplin, die gemäß den Bedingungen ihrer theologischen Erkenntnisse mit juristischer Methode arbeitet.“³² Und mit Blick auf den zunehmend interdisziplinären Charakter der Kirchenrechtswissenschaft möchte ich in Anlehnung an Aymans Zugang ergänzend formulieren: Die Kanonistik ist eine theologische Disziplin, die gemäß den Bedingungen ihrer theologischen Erkenntnisse mit theologischer, juristischer, linguistischer, philosophischer, historischer und soziologischer Methode arbeitet, insoweit sie sich nämlich in der Rechtstheologie mit den theologischen Grundlagen des Rechts wie mit dem Recht als Medium der Gottesrede befasst, sich zur Rechtsexegese texthermeneutisch-linguistischer Auslegungsmethoden bedient,

²⁸ Vgl. u. a. EDUARD EICHMANN; KLAUS MÖRSDORF: *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht*, München/Paderborn/Wien ¹¹1964, 36.

²⁹ Vgl. u. a. EUGENIO CORECCO: „Theologie des Kirchenrechts“, in: E. Corecco (Hg.): *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 3–16, hier: 16.

³⁰ Vgl. u. a. GEORG MAY; ANNA EGLER: *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, 17–22; SANDERS: „Theologie + Rechtswissenschaft = Kirchenrecht?“, 394.

³¹ Für eine Übersicht über die Debatte: vgl. ARTURO CATTANEO: „Die Kanonistik im Spannungsfeld von Theologie und Rechtswissenschaft. Zur gegenwärtigen Diskussion über Epistemologie und Methode der Kirchenrechtswissenschaft“, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 162 (1993), 52–64; MARKUS GRAULICH: *Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 248–249; GERHARD NEUDECKER: *Ius sequitur vitam. Der Dienst der Kirchengerichte an der Lebendigkeit des Rechts. Zugleich ein Beitrag zur Vergleichung des kanonischen und staatlichen Rechtssystems*, Münster 2013, 467–468; vgl. auch MAY: „Kirchenrechtswissenschaft und Kirchenrechtsstudium“, 92 FN 2.

³² AYMANS; MÖRSDORF: *Kanonisches Recht* 1, 71; WINFRIED AYMANS: „Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik“, in: W. Aymans (Hg.): *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie*, Berlin 1995, 351–370, hier: 370.

in der Rechtsdogmatik, -theorie und -philosophie philosophisch-analytisch dem Grund von Recht, den ihm zugrunde liegenden Prinzipien und dem rechtlichen Bezug zur Gerechtigkeit nachgeht, in der Rechtsgeschichte auf die historische Methodik zugreift und nicht zuletzt in der Rechtssoziologie auf soziologische Theorien wie die Methoden der empirischen Sozialforschung Bezug nimmt, um die soziale Wirklichkeit des Rechts und die Realität der kirchlichen Rechtsordnung zu untersuchen.³³

2. Zum Stand des Fachs

2.1 Binnenkanonistische Diskurse

Es ist an dieser Stelle kaum möglich, alle akuten Fragen zu erfassen, die zurzeit kirchenrechtswissenschaftlich ventiliert werden. Exemplarisch genannt seien als Einzelfragekomplexe, die die Kanonistik beschäftigen, mit Blick auf die universalkirchliche Gesetzgebung die anstehende kirchliche Strafrechtsreform, die nicht zuletzt auf den Missbrauchsskandal und die Frage des rechtlichen Umgangs mit kirchlichen Missbrauchstätern reagiert; spezifische Themen der deutschen Kirchenrechtsszene sind unter anderem die „Dauerbaustelle“ des kirchlichen Arbeitsrechts wie staatskirchenrechtliche Fragen zum konfessionellen Religionsunterricht und dem kirchlichen Hochschulwesen.

Unterhalb dieser Einzelfragen zeichnen sich fundamentale Fragestellungen ab, die die Debatten durchziehen: das Verhältnis von Kirche und Staat in seinen rechtlichen Dimensionen, die Relation zwischen der Kirche und anderen Religionsgemeinschaften in ihrer rechtlichen Dynamik, der Status der Kanonistik in der wissenschaftlichen Theologie. Ein Diskursstrang, der in den kanonistischen Kontroversen des deutschen Sprachraums einflussreich ist, bezieht sich auf die Unverträglichkeit zweier kanonistischer Denkrichtungen, die in rechtstheoretischen Fragen um die Deutungshoheit ringen. Es sei „in jüngster Zeit mit äußerst harten Bandagen gekämpft worden“³⁴, resümiert Michael Böhnke. In den Blick gerät der Streit zwischen den „korrekten Kanonisten“ oder Rechtspositivisten und den rechtstheologisch argumentierenden Kanonistinnen und Kanonisten – auch wenn diese pauschalisierende Gegenüberstellung den Kern des Konflikts nicht trifft, wie ich im Folgenden erläutern will. Im Grunde geht es nämlich weniger um eine Konfliktkonstellation zwischen Rechtspositivismus und Rechtstheo-

³³ Zu den „außerrechtlichen“ Bezügen der Kanonistik: vgl. auch MAY; EGLER: *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, 25.

³⁴ BÖHNKE: *Kirche in der Glaubenskrise*, 107.

logie, sondern um zwei kanonistische Zugänge, die auf verschiedene Ekklesiologien setzen, woraus sich unterschiedliche Folgen für Recht und Rechtstheorie ergeben. Dass eine theologische Begründungsnotwendigkeit des Kirchenrechts im Nachgang des II. Vatikanums nicht mehr in Abrede steht, wird von Kanonistinnen und Kanonisten beider Denkrichtungen anerkannt. Gleichwohl welcher Ekklesiologie man sich schwerpunktmäßig anschließt, trennt die eine von der anderen Position. Hier konkretisiert sich, dass das Konzil auf zwei Ekklesiologielinien baut, die nicht leicht – vielleicht auch gar nicht – zu versöhnen sind: auf eine hierarchie-theologisch argumentierende und eine von der *communio* her geprägte Ekklesiologie.³⁵ Welche Linie man verfolgt, hat unmittelbare Folgen für die Bewertung des kirchlichen Rechts. Denn eine *communio*-theologische Revision des Kirchenrechts weist andere Reformbedarfe aus als eine hierarchie-ekklesiologisch geprägte.³⁶ Je nachdem, welcher Ekklesiologie man den Vorrang einräumt, wird man das Recht der Kirche auch heute noch als Struktur einer quastaatlichen *societas perfecta*³⁷ deuten oder seine *communio*-theologisch fundierte Neubegründung versuchen.

Der Streit der jüngeren Zeit entzündete sich an einer interpretationstheoretischen Fundamentalfrage, die das rechte Verhältnis von Recht und Konzil thematisiert. Mit Sabine Demel kann man die Kontroverse in die Frage fassen, ob das Recht das Konzil zu erschließen oder nicht vielmehr das Konzil das Recht zu verstehen helfe: „Ist dieser [der Codex] der Interpretationsrahmen für das Konzil oder umgekehrt das Konzil maßgeblicher Interpretationsrahmen für die kirchlichen Rechtsnormen?“³⁸ Während die meisten von der *communio*-Ekklesiologie her denkenden Kanonistinnen und Kanonisten das Recht vom Konzil her zu durchdringen suchen, halten andere Stimmen eine Interpretation des Konzils vom Recht der Kirche her für konsequent, insoweit sich im Recht aus der Sicht der Hierarchie-Ekklesiologie der Wille des Gesetzgebers in geronnener Form vorfinden lasse. Die Kirchenrechtswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, die für die erste Lesart plädieren, sehen im *Codex Iuris Canonici* von 1983 zwar

³⁵ Vgl. GEORG BIER: „Das Recht bietet Vorteile. Die Situation von Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft“, in: *Herder Korrespondenz Spezial* 1 (2008), 61–64, hier: 62.

³⁶ Vgl. DEMEL: „Wer interpretiert wen?“, 15; dies.: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche*, 61; dies.: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch: Wer von beiden bestimmt die Auslegung des anderen?“, in: R. Heinzmann (Hg.): *Kirche – Idee und Wirklichkeit. Für eine Erneuerung aus dem Ursprung*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2014, 186–205, hier: 191; vgl. auch KLAUS LÜDICKE: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: A. Angenendt/H. Vorgrimler (Hg.): *Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche – Wege – Begegnungen*, Kevelaer 1993, 167–179, hier: 168.

³⁷ Vgl. NORBERT LÜDECKE: „Der *Codex Iuris Canonici* als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht“, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26 (2007), 47–69, hier: 56.

³⁸ DEMEL: „Wer interpretiert wen?“, 13; dies.: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche*, 62; dies.: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch“, 192.

eine ansatzhafte rechtliche Konkretisierung des konziliar-communialen Kirchenverständnisses, wollen das kirchliche Gesetzbuch in seiner Kraft, dem Geist des Konzils zum Durchbruch zu verhelfen, jedoch nicht überschätzt wissen. Schon 1993 formulierte Klaus Lüdicke, dass das Recht in der Kirche noch vieler Reformschritte bedürfe, um zu einer Rechtsordnung zu werden, die den Konzilsgeist verkörpere: „Das aggiornamento, vielleicht im Deutschen als der Aufholprozeß des kirchlichen Denkens zu bezeichnen, ist noch lange nicht erreicht.“³⁹ Dieses aggiornamento wird in Konsequenz mit Blick auf die Zukunftsperspektive des kirchlichen Rechts in vielen Einzelfragen eingefordert. Zu den vor dem Hintergrund einer *communio*-Ekklesiologie angemahnten Rechtsveränderungen gehört die Forderung nach einer Stärkung der Ortskirchenstrukturen durch Reduzierung des römischen Zentralismus, eine Umsetzung des Subsidiaritätsprinzips im Verhältnis zwischen der römischen Papstkirche und den Ortskirchen wie eine Operationalisierung der bischöflichen Kollegialität ebenso wie eine Überwindung klerikalistischer Denkstrukturen hin zu einem Mehr an Laienbeteiligung.⁴⁰ In der Beteiligungsfrage wird fundamental kritisiert, dass das geltende Recht die

³⁹ LÜDICKE: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“, 168; vgl. auch KARL LEHMANN: „Ein Blick zurück. 50 Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils – Kontinuitäten und Diskontinuitäten“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 64 (2013), 341–360, hier: 347.

⁴⁰ Vgl. u. a. EUGENIO CORECCO: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, in: E. Corecco (Hg.): *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 109–157, hier: 136, 139–140; LADILAS M. ÖRSY: „The Theological Task of Canon Law“, in: *Canon Law Society of America Proceedings* 58 (1996), 1–23, hier: 8–9; JEAN M. TILLARD: „Ecclesiology of Communion and Canon Law. The Theological Task of Canon Law. A Theologian’s Perspective“, in: *Canon Law Society of America Proceedings* 58 (1996), 24–34, hier: 32; BERND J. HILBERATH: „Der CIC als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums?“, in: *Theologische Quartalschrift* 186 (2006), 40–49, hier: 47; JÜRGEN WERBICK: „Wie reformbedürftig und reformfähig ist die römisch-katholische Kirche nach dem 2. Vatikanum? Fundamentaltheologische Einwürfe zu einem kirchenrechtlichen Disput“, in: D.M. Meier, et al. (Hg.): *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres*, Essen 2008, 695–710, hier: 704–707; MYRIAM WIJLENS: „Die Konzilshermeneutik und das Kirchenrecht“, in: D.M. Meier, et al. (Hg.): *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres*, Essen 2008, 711–729, hier: 724; SABINE DEMEL: *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2010, 405–408; dies.: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch“, 196–200; ULRICH RUH: „Auf Partizipation setzen. Ein Gespräch mit dem Kirchenrechtler Thomas Schüller“, in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010), 339–349, hier: 340–341; HERIBERT HALLERMANN: „Das letzte Buch des Konzils. Oder: Wie das Kirchenrecht zur Verlebendigung des Konzils beitragen kann“, in: E. Garhammer (Hg.): *Theologie wohin? Blicke von außen und von innen*, Würzburg 2011, 201–234, hier: 210; PETER HÜNERMANN: „Im Übergang. Das Zweite Vatikanum als Konzil einer neuen Epoche“, in: *Herder Korrespondenz* 67 (2013), 560–565, hier: 564.

ekkleziologische Relevanz des *sensus fidei fidelium* nicht angemessen verarbeitet.⁴¹ Zwar nutze der Gesetzgeber den konziliar eingespielten Begriff, habe sich dessen Aussagekraft in rechtlicher Konsequenz gleichwohl bisher nur ansatzhaft erschlossen. Es „sind die Begriffe des allgemeinen Priestertums und des ‚sensus fidei‘, die der CIC materiell übernahm, ohne jedoch das formale Potential auszuerschöpfen, das ihrer ekklesiologischen Bedeutung eigen ist.“⁴²

Einen anderen Weg als die vorgenannten Vertreterinnen und Vertreter der Kirchenrechtswissenschaft gehen vor allem die Kanonisten Norbert Lüdecke und Georg Bier, die dem Denkansatz der „korrekten Kanonistik“ Rechnung tragen, indem sie die Idee einer Verwirklichung eines vorfindlichen Konzilsgeists im Recht als fehlgeleitet ausweisen. Nicht ein bestimmtes Konzilsverständnis diene der Reform des Rechts; vielmehr sei das Recht der Interpretationsmaßstab, der das Konzil zu verstehen helfe.⁴³ Als „Krönung des Konzils“⁴⁴ bilde der *Codex Iuris Canonici* den interpretatorischen Rahmen zum rechten Verständnis der Konzilstexte.⁴⁵ Daher gelte als hermeneutisches Programm zur rechten Konzilsrezeption das von Johannes Paul II. in einer Ansprache zum neuen Kodex ausgegebene Leitwort: „Studium Codicis, Schola Concilii“⁴⁶. Wer sich die kirchlichen Rechtstexte erschließe, begreife hierdurch das Konzil. Den Gedanken treiben die beiden jedoch noch weiter. Denn es gelte sogar: „Codex sticht Konzil“⁴⁷. Schließ-

⁴¹ Vgl. u. a. CORECCO: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, 125; TILLARD: „Ecclesiology of Communion and Canon Law“, 32–33; NORBERT LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983. ‚Krönung‘ des II. Vatikanischen Konzils?“, in: H. Wolf/C. Arnold (Hg.): *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, 209–237, hier: 218; ders.: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 60; DEMEL: *Handbuch Kirchenrecht*, 278; RUH: „Auf Partizipation setzen“, 348.

⁴² CORECCO: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, 124.

⁴³ Vgl. BIER: „Das Recht bietet Vorteile“, 62; NORBERT LÜDECKE; GEORG BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*, Stuttgart 2013, 39–40.

⁴⁴ Vgl. LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 212, 224; ders.: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 54; LÜDECKE; BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 29–42, v. a. 39, unter Bezugnahme auf die Terminologie Johannes' XXIII. bei Ankündigung des Konzils 1959.

⁴⁵ Vgl. LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 222, unter Bezugnahme auf Johannes Paul II.: „Apostolische Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges* vom 25. Jan. 1983“, in: AAS 75 (1983), Teil 2, VII–XIV, v. a. VIII–IX.

⁴⁶ Vgl. LÜDECKE; BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 40, unter Bezugnahme auf Johannes Paul II.: „Ansprache an die Teilnehmer des Kurses der Päpstlichen Universität Gregoriana zum neuen Kodex des Kanonischen Rechts vom 21. Nov. 1983“, Nr. 2, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 152 (1983), 517–520, hier: 518; so auch der Titel folgenden Beitrags: vgl. MARKUS GRAULICH: „Studium Codicis, Schola Concilii. Zweites Vatikanisches Konzil und Codex Iuris Canonici bei Johannes Paul II.“, in: D. M. Meier, et al. (Hg.): *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres*, Essen 2008, 163–182.

⁴⁷ LÜDECKE; BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 40.

lich trete im Fall der Unvereinbarkeit zwischen der historischen Konzilstheologie und der lehramtlichen Konzilsinterpretation – wie sie sich im Codex vorfinden lasse – das Konzil in seinem historischen Gehalt in normativer Hinsicht zurück. Da das Lehramt über die Deutungshoheit verfüge, könne es die verbindliche Auslegung des Konzils bestimmen und dergestalt den Konzilsgehalt instantan festlegen. „Das Konzil bin ich“⁴⁸, legt Norbert Lüdecke dem Papst in den Mund. In diesem Sinne habe eine Berufung auf das historische Konzil und seine Lehren keinen autoritativen Wert, da nur das ahistorische, vom aktuellen Lehramt gedeutete Konzil das Autoritätsargument auf seiner Seite habe. Diesen Gedanken kleidet Lüdecke in eine Hase-Igel-Metapher, die die wissenschaftliche Theologie einschließlich der Kanonistik in ihrem Mühen um die historische Erschließung des Konzils als schnelles, aber einfältiges Häschen über den Acker schickt, das im Wettlauf gegen die kirchlichen Autoritäten daran scheitere, dass es die normativen Grenzen des historischen Arguments nicht erkenne: „Kirchenrechtlich und kirchenpolitisch ist die Theologie der Hase, der am Ende jeder durchhasteten Furche auf den Lehramts-Igel trifft. Das alle Zeitzeugen überlebende Lehramt bestimmt, welche Erinnerung an das II. Vatikanum bewahrt werden soll und wird.“⁴⁹ Eine rechtlich verbindliche Konzilsdeutung präsentierten in diesem Sinne allein die kirchlichen Gesetze. Dies fasst Lüdecke in eine provokante These, die den von ihm vertretenen ahistorischen Konzilsbegriff plastisch abhebt: „Der CIC steht auf dem Boden des II. Vatikanischen Konzils unabhängig von seiner Übereinstimmung mit dessen Lehren.“⁵⁰

Es ist offenkundig, dass sich die beiden skizzierten kanonistischen Perspektiven nicht miteinander harmonisieren lassen. Sie bilden schließlich in Konsequenz eine Problemlage ab, die das Konzil selbst erzeugte, indem es mit der *communio*- und der Hierarchie-Ekklesiologie zwei Ekklesiologien nebeneinanderstellte, die nicht durchgängig versöhnt werden können. Auch wenn es folglich in der Literatur bisweilen anklingt, als ginge es in den aktuellen kanonistischen Begründungsdiskursen um eine Kontroverse zwischen rechtspositivistischen und rechtstheologischen Positionen, so erweist sich die Auseinandersetzung bei näherem Hinsehen als Disput um den Vorrang der konziliaren Ekklesiologien. Es bilden im Grunde nicht Rechtspositivismus und Rechtstheologie die Antipoden

⁴⁸ LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 66; vgl. auch ders.: „War es wirklich eine Revolution?“, in: *Die Zeit* 42 (11. Okt. 2012), 64; LÜDECKE; BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 37.

⁴⁹ BIER: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 40; vgl. auch LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 67; ders.: „War es wirklich eine Revolution?“, 64.

⁵⁰ LÜDECKE: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 236; ders.: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 65.

der aktuellen Debatte,⁵¹ sondern eine vom primatialen Autoritätsargument her erschlossene Hierarchietheologie, die einer *communio*-theologisch geprägten Rechtstheologie gegenübersteht. Mit diesem Antagonismus muss die Kanonistik leben; das aber kann sie gut. Mehr noch lässt sich behaupten, dass der Streit ein Glücksfall ist. Denn indem er offenlegt, dass der kanonistischen Kontroverse theologische Probleme zugrunde liegen, verdeutlicht sich der Status der Kanonistik als theologischer Disziplin. So trägt der Disput auf der Ebene der kanonistischen Wissenschaftstheorie zur Schärfung des theologischen Profils der Kirchenrechtswissenschaft bei.

2.2 *Verhältnis der Kanonistik zu den anderen theologischen Disziplinen*

Das Verhältnis der Kanonistik zu den anderen Disziplinen der Theologie haben der Kirchenrechtswissenschaftler Georg May und die Kanonistin Anna Egler in ihrem Werk „Einführung in die kirchenrechtliche Methode“ durch zwei Dynamiken, nämlich die Perspektive des Nehmens und die des Gebens, zu bestimmen versucht.⁵² Als beispielhafte Aspekte des Nehmens durch die Kanonistik betonen sie in Bezug auf die exegetischen Disziplinen unter anderem Erkenntnisse über religiöses Recht im Alten und Neuen Testament, über die biblischen Grundlagen einzelner kirchlicher Rechtsnormen wie überdies einen Zugang zur exegetischen Methodik. Mit der Kirchengeschichte teilt sich die Kirchenrechtswissenschaft das Interesse an der Rechtsgeschichte und verdankt ihr einen theologischen Zugang zur historischen Methodik. Die systematische Theologie erschließt der Kanonistik Erkenntnisse über die Kirche und ihren Glauben wie ihr Sittenverständnis, über den Verbindlichkeitsgrad theologischer und moralischer Sätze wie über die Bedeutung von Dogmen und normativen Aussagen prinzipieller Natur in religiös begründeten Ordnungen. Mit der Liturgiewissenschaft verständigt sich die Kanonistik über die liturgische Bedeutung der liturgischen Normen. Die Pastoraltheologie hilft Kanonistinnen und Kanonisten, die pastorale Bedeutung des Rechts zu erschließen. Sie ist erfahren in der Anwendung der sozialwissenschaftlichen Methodik in der Theologie; hiervon kann die kirchliche Rechtssoziologie lernen.

Umgekehrt lassen sich vielfache Aspekte des Gebens und damit der genuinen Leistung der Kanonistik für die anderen Disziplinen der Theologie benennen. Den biblischen Wissenschaften verhilft die Kirchenrechtswissenschaft zu Erkenntnissen über religiöse Rechtssysteme. Rechtsgeschichtliche Forschungen werden von der Kirchengeschichte rezipiert. Die systematische Theologie kann sich auf kirchenrechtliche Reflexionen beziehen, ob beziehungsweise wie dog-

⁵¹ Zur Kritik an der Vergabe des Positivismuslabels: vgl. auch BIER: „Das Recht bietet Vorteile“, 63.

⁵² Vgl. MAY; EGLER: *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, 22–24.

matische und sittliche Aussagen rechtlich zu fixieren seien und ob sie als Grund rechtlicher Normen zu dienen vermögen. Überdies eröffnet die Kanonistik der Systematik die rechtliche Sprachwelt zur Beschreibung theologischer Ideen. Die Liturgiewissenschaft profitiert von der Kanonistik, indem sie sich die Normativitätsdiskurse zum Verständnis der liturgischen Normen erschließt. Die Pastoraltheologie lernt von der Kirchenrechtswissenschaft hinsichtlich der Fragen von Strukturbildung und der Operationalisierbarkeit pastoraler Modelle.

Die disziplinären Bezüge, die May und Egler in diesem Sinne idealiter zwischen der Kirchenrechtswissenschaft und den anderen theologischen Disziplinen herstellen, bilden – auch wenn sie hier nur angedeutet werden können – ein dichtes Netz wechselseitiger Verwebung ab. Gleichwohl zeigt sich jenseits dieses Ideals einer reziproken Struktur des Gebens und Nehmens bei manchen DisziplinKonstellationen eine gewisse Reserve in Bezug auf die wechselseitige Leistung, wie der Kanonist und Sozialethiker Rafael Rieger als interner Kenner beider Disziplinen in Bezug auf deren Verhältnis zueinander bemerkt.⁵³ Hierfür mögen Unkenntnis, wie ein beschränkter Einblick in die Arbeit der Nachbardisziplinen, verantwortlich zeichnen, aber auch Unwillen – Rieger nutzt den drastischen Begriff der „Ekelgrenzen“⁵⁴, um auf bisweilen unvereinbare Mentalitäten in den Fachkulturen der Disziplinen hinzuweisen.

Ohne die zwischen manchen Fachkulturen herrschenden Animositäten und Vorurteile allzu ernst zu nehmen, sei an dieser Stelle als Problem notiert, dass die Kanonistik ihre theologische Bedeutung im Fächerkanon der Theologie nicht zuletzt aufgrund ihrer theologiearmen Vergangenheit gegenüber manchen Vertreterinnen und Vertretern der anderen theologischen Disziplinen bis heute verstärkt nachweisen muss. In dieser Hinsicht ist bezeichnend, wie wortkarg der Fundamentaltheologe Jürgen Werbick in seiner Veröffentlichung „Theologische Methodenlehre“ die Kanonistik bedenkt. In den knappen Ausführungen, in denen er die Kirchenrechtswissenschaft zum Thema macht, überwiegt die Kritik, insofern er das von ihm herausgearbeitete theologische Paradigma der Praktischen Theologie, nämlich „Kommunikationswissenschaft“ zu sein, die das Kommunikationsangebot des christlichen Zeugnisses in die zeitgenössischen Lebenswelten hinein zum Gegenstand habe, in der Kanonistik bisher in nur unzureichender Form verwirklicht sieht:

„Dass auch die Kanonistik das Recht der Kirche als eine der kommunikativen Zeugnis-Wirklichkeit der kirchlichen Koinonia dienende Institution darzustellen und Perspektiven dafür zu entwickeln hat, wie es diese dienende Funktion tatsächlich haben kann, versteht sich theoretisch von selbst. Aber die Kanonistik hat doch erst in Ansätzen realisiert, dass

⁵³ Vgl. RAFAEL RIEGER: „Ungeliebte Schwester? Das Verhältnis der christlichen Sozialethik zur Kanonistik auf dem Hintergrund der Diskussion um Recht und Gerechtigkeit“, in: *Theologie und Glaube* 47 (2004), 22–31, hier: 25–26.

⁵⁴ Ebd., 22, 23.

sie sich neben juristischen auch diesen kommunikativen Methodenstandards zu stellen hätte, wenn sie nicht nur den Ist-Bestand beschreiben und handhaben, sondern darauf hinwirken will, dass das Recht der Kirche das Recht der von Gott zum Zeugnis gesandten Koinonia glaubender und dieser Koinonia dienender Amtsträger, Religiösen und Laien ist und immer mehr werden soll.⁵⁵

Dass diese Kritik nicht auf die Kanonistik im Gesamt und keineswegs auf alle ihre Vertreterinnen und Vertreter und deren Wissenschaftsverständnis zutrifft, nimmt Werbicks Hinweis Einiges an Schärfe. Gleichwohl steht er für eine Auffassung in der Theologie, die den Kanonistinnen und Kanonisten die Entwicklung hin zu einer breiten Fundierung ihrer Arbeit in der Theologie und zu einer verstärkt theologischen Vernetzung ihres Denkens anrät. In diesem Sinne verschreibt er dem Fach Standards, deren Ausbildung auch fachintern als prioritär zu bewerten sind, insoweit aus der heutigen Sicht eine kenntnisreiche kanonistische Praxis nur eine theologische Praxis sein kann.

2.3 Gesellschaftliche Bedeutung kanonistischer Erkenntnisse

Die Vorbildfunktion des Kirchenrechts für die Ausbildung des modernen nationalstaatlichen Rechts hat schon Max Weber betont und hierbei der Kanonistik als Reflexion dieser Rechtsordnung eine in der Rechtsgeschichte wirkende rationalisierende Wirkung zuerkannt.⁵⁶ In der jüngeren Zeit war es vor allem Harold Berman, der diesen Einfluss des kanonischen Rechts und der Kanonistik auf die europäische Rechtsgeschichte präzisiert hat.⁵⁷ In rechtshistorischer Sicht ist die Kanonistik in ihrer wissenschaftlichen Relevanz für die Entstehung und Ausbildung der juristischen Wissenschaften von kaum zu unterschätzender Bedeutung. Doch wie steht es jenseits des rechtshistorischen Befundes um ihren heutigen Wert für die Wissenschaftslandschaft? Gelingt es, die Kanonistik klarer als eine theologische Wissenschaft im Konzert der theologischen Disziplinen zu erkennen, wird zum einen ihre Leistung gegenüber der Theologie deutlich, die Kirche in ihrer rechtsgestaltenden Organisationsstruktur zu erfassen. Von der genuin ekklesiologischen Dimension der Kanonistik war ja bereits die Rede. Zum anderen wird hierdurch auch das Potential der Kirchenrechtswissenschaft gestärkt, ihre wissenschaftsinterne wie gesellschaftliche Bedeutung auszuweisen und für die Theologie einzusetzen. Schließlich ist die Kanonistik nicht nur eine der ältesten lebendigen Disziplinen, die das Phänomen des Rechts als solches reflektiert, son-

⁵⁵ JÜRGEN WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg 2015, 592.

⁵⁶ Vgl. MAX WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft. Nachlaß Bd. 3: Recht*, hg. von Werner Gehpart; Siegfried Hermes, Tübingen 2014, 129–130, 141–142.

⁵⁷ Vgl. HAROLD J. BERMAN: *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge/London 1983; ders.: *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion*, Grand Rapids, (Michigan) 1993.

dern ebenso einer der ältesten Wissenschaftszweige, die das spezifische Phänomen religiösen Rechts untersucht. Hiermit füllt sie akut eine wissenschaftliche Lücke gesellschaftlich relevanter Reflexion: Denn in den modernen westlichen Gesellschaften, die ihr Recht säkular begründen, herrscht gegenwärtig eine problematische Sprachlosigkeit in Bezug auf religiös begründetes Recht. Mit Kanonistinnen und Kanonisten verfügt die Wissenschaftslandschaft jedoch über Fachleute, die nicht nur über die Besonderheit religiöser Rechtsordnungen auskunftsfähig sind, sondern die im Durchgang durch die Geschichte von Mittelalter und Neuzeit die wechselvolle Beziehung zwischen religiöser und weltlicher Ordnung mitlaufend bedacht wie retrospektiv analysiert haben. Am Beispiel des kirchlichen Rechts haben sie den Übergang religiöser Rechtssysteme in die Moderne und die hierbei erforderliche Neubestimmung des Verhältnisses zwischen staatlichem und religiösem Recht beobachtet. Die Spannung zwischen moderner Staatlichkeit und religiösem Regelungsanspruch ist im kirchenrechtlichen Wissenschaftsraum gut bekannt. Als so erprobte Denkerinnen und Denker der Beziehung zwischen Staat und Kirche verfügen Kirchenrechtswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler über die Kompetenz, in den anstehenden Findungsprozessen einer Verhältnisgestaltung zwischen Staat und nichtchristlichen Religionsgemeinschaften eine vordenkerische Rolle zu spielen. Daher kann die Kanonistik, wenn sie ihr Kapital in den aktuellen religionspolitischen und religionsrechtlichen Debatten einsetzt, zu den Diskursen um eine Integration nichtchristlicher Religionen in Deutschland Einiges beitragen und ihre Erkenntnisse und Erfahrungen gesellschaftlich ertragreich einbringen. Hierin liegt eine Chance für die Weiterentwicklung des Fachs, die gleichwohl verlangt, eine auf die rein kirchlichen Vollzüge gerichtete Binnenperspektive aufzugeben und sich selbstbewusst herauszuwagen – als Vertreterinnen und Vertreter eines wissenschaftlichen Blickwinkels auf Recht und Religion, der in den Transformationsprozessen von Kirche und Gesellschaft in der Moderne unverzichtbar ist.

Verwendete Literatur

- AYMANS, Winfried: „Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik“, in: W. Aymans (Hg.): *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie* (Kanonistische Studien und Texte 42), Berlin 1995, 351–370.
- AYMANS, Winfried; MÖRSDORF, Klaus: *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Bd. 1: Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1991.
- BERMAN, Harold J.: *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge/London 1983.

- BERMAN, Harold J.: *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion* (Emory University Studies in Law and Religion), Grand Rapids, (Michigan) 1993.
- BIER, Georg: „Das Recht bietet Vorteile. Die Situation von Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft“, in: *Herder Korrespondenz Spezial 1* (2008), 61–64.
- BÖHNKE, Michael: *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, Freiburg/Basel/Wien 2013.
- CATTANEO, Arturo: „Die Kanonistik im Spannungsfeld von Theologie und Rechtswissenschaft. Zur gegenwärtigen Diskussion über Epistemologie und Methode der Kirchenrechtswissenschaft“, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 162 (1993), 52–64.
- CORECCO, Eugenio: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, in: E. Corecco (Hg.): *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht* (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie 12), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 109–157.
- CORECCO, Eugenio: „Handlung ‚contra legem‘ und Rechtssicherheit im kanonischen Recht“, in: E. Corecco (Hg.): *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht* (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie 12), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 36–54.
- CORECCO, Eugenio: „Theologie des Kirchenrechts“, in: E. Corecco (Hg.): *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht* (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie 12), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 3–16.
- DEMEL, Sabine: *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2010.
- DEMEL, Sabine: „Wer interpretiert wen? Der Codex Iuris Canonici als ‚Krönung‘ des Konzils“, in: *Herder Korrespondenz Spezial 2: Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum* (2012), 13–18.
- DEMEL, Sabine: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche. Grundlagen – Quellen – Beispiele* (Einführung Theologie), Darmstadt 2014.
- DEMEL, Sabine: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch: Wer von beiden bestimmt die Auslegung des anderen?“, in: R. Heinzmann (Hg.): *Kirche – Idee und Wirklichkeit. Für eine Erneuerung aus dem Ursprung*, Freiburg i. Brsg/Basel/Wien 2014, 186–205.
- DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Lateinisch-Deutsch, hg. von Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien ⁴³2010.
- EICHMANN, Eduard; MÖRSDORF, Klaus (Hg.): *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Bd. 1: Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht*, München/Paderborn/Wien ¹¹1964.
- FÜRST, Carl G.: „Vom Wesen des Kirchenrechts“, in: *Communio* 6 (1977), 496–506.

- GEROSA, Libero: *Das Recht der Kirche* (AMATECA-Lehrbücher zur katholischen Theologie 12), Paderborn 1995.
- GRAULICH, Markus: *Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006.
- GRAULICH, Markus: „Studium Codicis, Schola Concilii. Zweites Vatikanisches Konzil und Codex Iuris Canonici bei Johannes Paul II.“, in: D. M. Meier, et al. (Hg.): *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres* (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 55), Essen 2008, 163–182.
- GREEN, Thomas: „Eine lebendige Rechtsprechung“, in: *Concilium* 13 (1977), 453–459.
- HALLERMANN, Heribert: „Das letzte Buch des Konzils. Oder: Wie das Kirchenrecht zur Verlebendigung des Konzils beitragen kann“, in: E. Garhammer (Hg.): *Theologie wohin? Blicke von außen und von innen*, Würzburg 2011, 201–234.
- HERVADA, Javier: *Pesamientos de un Canonista en la hora presente*, Pamplona ²2004.
- HILBERATH, Bernd J.: „Der CIC als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums?“, in: *Theologische Quartalschrift* 186 (2006), 40–49.
- HUELS, John M.: „Interpreting Canon Law in Diverse Cultures“, in: *The Jurist* 47 (1987), 249–293.
- HÜNERMANN, Peter: „Im Übergang. Das Zweite Vatikanum als Konzil einer neuen Epoche“, in: *Herder Korrespondenz* 67 (2013), 560–565.
- Johannes Paul II.: „Ansprache an die Teilnehmer des Kurses der Päpstlichen Universität Gregoriana zum neuen Kodex des Kanonischen Rechts vom 21. Nov. 1983“, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 152 (1983), 517–520.
- Johannes Paul II.: „Apostolische Konstitution Sacrae Disciplinae Leges vom 25. Jan. 1983“, in: *AAS* 75 (1983).
- KALDE, Franz: „Kirchenrechtswissenschaft und Kirchenrechtsstudium“, in: S. Haering/W. Rees/H. Schmitz (Hg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg ³2015, 117–126.
- LEHMANN, Karl: „Ein Blick zurück. 50 Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils – Kontinuitäten und Diskontinuitäten“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 64 (2013), 341–360.
- LÜDECKE, Norbert: „Der Codex Iuris Canonici von 1983. ‚Krönung‘ des II. Vatikanischen Konzils“, in: H. Wolf/C. Arnold (Hg.): *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, 209–237.
- LÜDECKE, Norbert: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht“, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26 (2007), 47–69.
- LÜDECKE, Norbert: „War es wirklich eine Revolution? Contra“, in: *Die Zeit* 42 (11. Okt. 2012), 64.

- LÜDECKE, Norbert; BIER, Georg: *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*. Unter Mitarbeit von Bernhard Sven Anuth, Stuttgart 2013.
- LÜDICKE, Klaus: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: A. Angenendt/H. Vorgrimler (Hg.): *Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche – Wege – Begegnungen*, Kevelaer 1993, 167–179.
- MANSI, Johannes D., et al. (Hg.): *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd 22: *Jahre 1545–1565*, Paris 1902.
- MAY, Georg: „Kirchenrechtswissenschaft und Kirchenrechtsstudium“, in: J. Listl/H. Schmitz (Hg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg ²1999, 90–101.
- MAY, Georg; EGLER, Anna: *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986.
- NEUDECKER, Gerhard: *Ius sequitur vitam. Der Dienst der Kirchengerichte an der Lebendigkeit des Rechts. Zugleich ein Beitrag zur Vergleichung des kanonischen und staatlichen Rechtssystems* (Tübinger Kirchenrechtliche Studien 13), Münster 2013.
- OEHMEN-VIEREGGE, Rosel: „In gleicher Weise Richter und Arzt. Eine pastoraltheologische Anfrage zu c. 978 § 1 CIC“, in: R. Althaus/R. Oehmen-Vieregge/J. Olschewski (Hg.): *Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag* (Adnotationes In Ius Canonicum 24), Frankfurt am Main 2002, 205–218.
- OMBRES, Robert: „Justice and Mercy. Canon Law and the Sacrament of Penance“, in: F. Cranmer, et al. (Hg.): *The Confluence of Law and Religion. Interdisciplinary Reflections on the Work of Norman Doe*, Cambridge 2016, 131–143.
- ÖRSY, Ladilas M.: *Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville (Minnesota) 1992.
- ÖRSY, Ladilas M.: „The Theological Task of Canon Law“, in: *Canon Law Society of America Proceedings* 58 (1996), 1–23.
- REINHARD, Wolfgang: *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München ³2002.
- RHODE, Ulrich: „Als Jesuit lehren“, in: *Georg* 2 (2013), 39–40.
- RIEGER, Rafael: „Ungeliebte Schwester? Das Verhältnis der christlichen Sozialethik zur Kanonistik auf dem Hintergrund der Diskussion um Recht und Gerechtigkeit“, in: *Theologie und Glaube* 47 (2004), 22–31.
- RUH, Ulrich: „Auf Partizipation setzen. Ein Gespräch mit dem Kirchenrechtler Thomas Schüller“, in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010), 339–349.
- SANDERS, Frank: „Theologie + Rechtswissenschaft = Kirchenrecht?“, in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themen und Disziplinen* (Theologische Einführungen 1), Münster 2000, 380–397.
- TILLARD, Jean M.: „Ecclesiology of Communion and Canon Law. The Theological Task of Canon Law. A Theologian’s Perspective“, in: *Canon Law Society of America Proceedings* 58 (1996), 24–34.

- WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Nachlaß, Bd. 3: Recht*, hg. von Werner Gephart; Siegfried Hermes (Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe Vol. I/22–3), Tübingen 2014.
- WERBICK, Jürgen: „Wie reformbedürftig und reformfähig ist die römisch-katholische Kirche nach dem 2. Vatikanum? Fundamentaltheologische Einwürfe zu einem kirchenrechtlichen Disput“, in: D.M. Meier, et al. (Hg.): *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres* (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 55), Essen 2008, 695–710.
- WERBICK, Jürgen: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg 2015.
- WIJLENS, Myriam: „Die Konzilshermeneutik und das Kirchenrecht“, in: D.M. Meier, et al. (Hg.): *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres* (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 55), Essen 2008, 711–729.

Über die Autoren

Benedikt Paul Göcke, Dr. phil., Dr. theol., ist Professor für Religionsphilosophie und Wissenschaftstheorie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum und assoziiertes Mitglied der Faculty for Theology and Religion an der Universität Oxford. Göcke publiziert unter anderem zu Fragen der Ethik, der Metaphysik, der Wissenschaftstheorie und zum Deutschen Idealismus.

Lukas Valentin Ohler, Dr. phil., Dipl. theol. (Univ.), ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Research Fellow der Emmy-Noether-Nachwuchsforschungsgruppe am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und Wissenschaftstheorie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Zweitberuflich ist er stellvertretender Abteilungsleiter der Ambulanten Wohnungshilfe des H-Team e. V. in München. Themenschwerpunkte seiner wissenschaftlichen Arbeit sind die Gottesbeweise, der Gottesbegriff bei Cusanus, dessen Relevanz für die heutige Zeit, Zugänge der Formalen Logik, Angelologie und Dämonologie, Stilmittel der Offenbarung des Johannes und das Problem der Erlösung.

Ludger Schwienhorst-Schönberger, Dr. theol. habil. Bacc. phil., geb. 1957, ist Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Er studierte Philosophie an der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, in München und Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und im Theologischen Studienjahr Jerusalem und war von 1993–2006 Professor für Alttestamentliche Exegese und Hebräische Sprache an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau. Seine Monographien befassen sich u. a. mit den biblischen Büchern Exodus, Josua, Kohelet, Ijob und Hohelied. Weitere Publikationen behandeln Fragen biblischer Hermeneutik, die philosophischen Voraussetzungen der Exegese, das Verhältnis von patristischer und neuzeitlicher Schriftauslegung und die Wechselwirkung von Exegese und kontemplativer Spiritualität. Veröffentlichungen u. a.: Kohelet (Herders Theologischer Kommentar), Freiburg i. Brsg 2004, ²2011. Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i. Brsg 2007 ³2013 (Übersetzung ins Portugiesische 2011). Das Hohelied der Liebe, Freiburg i. Brsg 2015 (Übersetzung ins Italienische 2017). Hg. von Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen (ÖBS 47), Frankfurt 2017.

Johannes Seidel S. J., Dr. phil. habil., Dr. rer. nat., Dr. theol. ist Privatdozent für katholische Theologie an der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn. – Geb. 1953 in Göttingen, ist er seit 1972 Mitglied der Gesellschaft

Jesu. Ordination 1980. – Studiengang: Von 1974–1976 Studium der Philosophie und Erwachsenenpädagogik an der Hochschule für Philosophie München. 1977–1980 Studium der katholischen Theologie an der Universitas Gregoriana Rom. 1981–1988 Studium der Biologie an der Universität Göttingen: Diplom in Biochemie. 1988–1989 Arbeit am K. C.F. Krause-Projekt. 1989–1994 Promotionsstudium der molekularen Zellbiologie an der Universität Regensburg zum Thema: Isolierung und Charakterisierung durch α -Faktor abgeschalteter Gene in *Saccharomyces cerevisiae*. 1995 Studiensemester an der Weston School of Theology Cambridge (USA). 1999–2000 Studienjahr in Lateinamerika (Mexiko, Bolivien, Chile). 2007 Promotion in Moralthologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München zum Thema: Schon Mensch oder noch nicht? Zum ontologischen Status humanbiologischer Keime (Ethik im Diskurs Bd. 4), Stuttgart 2010. 2016 Habilitation in Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn zum Thema: Jesus Christus, Israel und die Völker. Bibelphilosophische Untersuchungen. – Seelsorge, Lehrtätigkeiten und Mitgliedschaften: 1976–1977 Jugendseelsorger in Berlin. 1980–1981 Studentenseelsorger in Hannover. Von 1995 bis 2015 Dozent für Naturphilosophie und Wissenschaftstheorie an der Hochschule für Philosophie München; mit Lehraufträgen an der Phil.-Theol. Fakultät St. Georgen, Frankfurt und an der Universität Innsbruck. Seit 1989 Gründungsmitglied des Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería an der Universidad Pontificia Comillas, Madrid, hier u. a.: Karl Christian Friedrich Krause: Philosophisch-freimaurerische Schriften 1808–1832, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009. 2000–2016 Mitglied der Tierschutz-Kommission 2 V an der Regierung von Oberbayern. Seit 2004 Mitglied des Consejo Asesor Ampliado der Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión an der Escuela Técnica Superior de Ingeniería (ICAI) der Universidad Pontificia Comillas, Madrid. Seit 2016 Privatdozent für katholische Theologie an der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn. – Seine Forschungsschwerpunkte sind naturwissenschaftlich-philosophische Grenzfragen und neutestamentliche Grenzfragen zur Philosophie.

Maria Neubrand MC, geb. 1955, ist Professorin für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Paderborn. Von 1978 bis 1985 Studium der Katholischen Theologie (Diplom) in München und in Jerusalem sowie Studium der Erwachsenenpädagogik an der Hochschule für Philosophie München. 1996 Promotion zur Dr. theol. an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München im Fach Neues Testament mit einer Arbeit über Abraham, Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4 (Forschung zur Bibel 85), Würzburg 1997. Von 1996 bis 2005 Wissenschaftliche Assistentin an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Hier 2005 Habilitation mit einer Arbeit über Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15 (Stuttgarter Biblische Beiträge 55), Stuttgart 2006. Anschließend

von 2005 bis 2007 Lehrstuhlvertretungen an den Universitäten Paderborn und Augsburg. Seit 2007 Inhaberin des Lehrstuhls für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Paderborn. Dort von 2011 bis 2013 und 2015 bis 2017 auch Rektorin und Prorektorin.

Seit 2008 Mitherausgeberin der Paderborner Theologischen Studien und Mitglied der Schriftleitung der wissenschaftlichen Zeitschrift *Theologie und Glaube*. Mitglied u. a. in der *Studiorum Novi Testamenti Societas*; in der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Neutestamentlerinnen und Neutestamentler; im Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken; im Wissenschaftlichen Beirat des Katholischen Bibelwerks Deutschland sowie in der erweiterten Schriftleitung der Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext.

Forschungsschwerpunkte sind das lukanische Doppelwerk, die „neue Paulusperspektive“ und paulinische Theologie sowie Fragen zum jüdisch-christlichen Dialog und zur Antijudaismusforschung.

Notker Baumann, geboren in Konstanz, ist seit Oktober 2018 Professor für Kirchengeschichte und Patrologie an der Theologischen Fakultät Fulda/Marburg. Zuvor war er vom Wintersemester 2016/17 bis Sommersemester 2018 Lehrstuhlvertreter für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Ostkirchenkunde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Er studierte Theologie in Freiburg i. Brsg, Innsbruck und Rom. Sein Studium der Patrologie und Alten Kirchengeschichte absolvierte er am Patristischen Institut „Augustinianum“ (Rom). Dort verfasste er auch seine Doktorarbeit „Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus“ (Reihe *Patrologia – Beiträge zum Studium der Kirchenväter*, Bd. 21). 2016 habilitierte er sich an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg mit der Schrift „Götter in Gottes Hand“ – Die Darstellung zeitgenössischer Kaiser bei Gregor von Nazianz“ (Ergänzungsbände zum Jahrbuch für Antike und Christentum, Kleine Reihe, Bd. 15).

Stefan Samerski, Prof. Dr. theol., Studium der Kath. Theologie, Geschichte und Kunstgeschichte in Bonn und Rom, Promotion (Dr. theol.) 1991 in Bonn, Edition der Akten der Kölner Nuntiatur (1607–1610) im Vatikan 1991 bis 1997, Habilitation für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München 2000. 2004–06 Lehrstuhlvertretung in München, seit 2011 Professor für Kirchengeschichte am Priesterseminar *Redemptoris Mater*/Berlin (Affiliation mit der Päpstlichen Universität Gregoriana). Seit 1989 Gastvorlesungen und Lehraufträge an den Universitäten Warschau, Rom, Potsdam, HU Berlin. Mitglied zahlreicher Historischer Kommissionen und der Sudetendeutsche Akademie der Wissenschaften und Künste (Geisteswiss. Klasse). Forschungsschwerpunkte: osteuropäische, Diplo-

matie-, Frömmigkeits-, Kuriengeschichte der Frühneuzeit und des 20. Jahrhunderts, Selig-/Heiligsprechung im Mittelalter und der Neuzeit.

Thomas Marschler, geb. 1969 in Düsseldorf, Studium der kath. Theologie, Philosophie und Geschichte in Bonn und München. 2003 Promotion zum Dr. theol. an der Universität Bonn mit einer Arbeit über Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der Früh- und Hochscholastik. 2005 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Flensburg mit einer Studie über den katholischen Kirchenrechtler Hans Barion. 2007 Habilitation mit einer Arbeit über die Trinitätslehre des Jesuiten-theologen Francisco Suárez an der Ruhr-Universität Bochum. Seit 2007 Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Augsburg; derzeit Dekan. Forschungsinteressen: Theologiegeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (bes. Scholastikforschung); Dialog Theologie-Philosophie; Gotteslehre, Christologie und Eschatologie.

Klaus Müller, Prof. Dr. Dr. habil., geb. 1955 in Regensburg. Studium der katholischen Theologie und der Philosophie in Regensburg, Rom, München und Freiburg i. Brsg. 1982 Dr. phil., 1984 Priesterweihe, 1994 Dr. theol. habil. Zwölf Jahre Seelsorge in Gemeinde und Justizvollzug. Seit 1996 Professor und Direktor des Seminars für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Forschung und Bibliographie siehe <http://www.uni-muenster.de/FB2/philosophie/>.

Ludger Jansen, geb. 1969 in Emmerich, Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Publizistik in Münster, St. Andrews, Berlin, Tübingen und Padua. 1994 M.Litt. in Logik und Metaphysik in St. Andrews; 1997 M. A. in Theologie und Philosophie an der FU Berlin. Promotion zum Dr. phil. 2001 an der Universität Münster mit einer Arbeit zur Theorie der Vermögen im neunten Buch der aristotelischen Metaphysik („Tun und Können“, Frankfurt am Main 2002; 2. Aufl. Wiesbaden 2016). Habilitation in Philosophie 2011 an der Universität Rostock mit einer Arbeit zur analytischen Sozialontologie („Gruppen und Institutionen“, Wiesbaden 2017). Seit 2015 Vertreter des Lehrstuhls für Philosophisch-Theologische Grenzfragen an der Ruhr-Universität Bochum. Weitere Buchpublikationen u. a.: Biomedizinische Ontologie (mit Barry Smith, Zürich 2008), Philosophische Anthropologie in der Antike (mit Christoph Jedan, Frankfurt am Main 2010), Peter van Inwagen. Materialism, Free Will and God (mit Paul Näger, Cham 2018). Forschungsinteressen: Metaphysik und angewandte Ontologie, Wissenschaftsphilosophie, Philosophie der Antike und des Mittelalters.

Bernhard Bleyer, geb. 1977, Studium der Katholischen Theologie an den Universitäten Regensburg, Cochabamba (Bolivien) und Linz. 2007 Promotion zum

Dr. theol. an der Universität Regensburg mit der Arbeit „Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie“. Seit 2018 Inhaber der Professur Applied Ethics and Sustainable Development in Health Science an der Faculty for Applied Healthcare Sciences, European Campus Rottal-Inn, der Technischen Hochschule Degendorf. Forschungsinteressen: „Angewandte Ethik in den Gesundheitsberufen“; „Kriterien und Zertifizierungsverfahren des CSR- und Nachhaltigkeitsmanagements“; „Theorien und Verfahren der Anwendung von Ethik zur Urteilsbildung“.

Matthias Möhring-Hesse, geb. 1961 in Essen, studierte Theologie, Philosophie und Soziologie in Frankfurt am Main und Münster, promovierte in katholischer Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und habilitierte sich im Fach Christliche Sozialwissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Langjähriger Mitarbeiter am Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik, danach politischer Sekretär beim Vorstand der IG Metall und Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Von 2007 bis 2011 Professor für Philosophische und theologische Grundlagen des Sozialen Handelns an der Universität Vechta. Seit dem 1. Oktober 2011 Professor für Theologische Ethik/Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Ulrich Riegel ist Professor für Religionspädagogik am Seminar für Katholische Theologie in der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen. Seine Forschungsschwerpunkte sind die empirische Analyse von religiösen Lehr- und Lernprozessen sowie der Religiosität mehr oder weniger junger Menschen. Konkret arbeitet er zu den Motiven, warum Menschen aus der Kirche austreten, zum Verständnis von Wundererzählungen durch Kinder und Jugendliche sowie zum Umgang mit Heterogenität im Religionsunterricht anhand videographierter Religionsstunden. Seine jüngste Monographie überlegt, inwieweit ein religionskooperativer Ansatz eine Alternative für den schulischen Religionsunterricht sein kann, falls ein konfessioneller Ansatz gesellschaftlich nicht mehr aufrecht erhalten werden kann (Wie Religion in Zukunft unterrichten, Kohlhammer 2018).

Andreas Wollbold, Professor für Pastoraltheologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München seit 2003, zuvor Professor für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Universität Erfurt. Studium in Trier, Rom, Poona (Indien) und München, Priesterweihe 1984, Promotion in Trier, Habilitation in Freiburg i. Brsg - Zahlreiche Veröffentlichungen, u. a.

Handbuch der Gemeindepastoral, Regensburg 2004; Als Priester leben. Ein Leitfaden, Regensburg 2010; Joseph de Guibert, Dokumente des Lehramtes

zum geistlichen Leben. Übersetzt, aktualisiert und herausgegeben von Stephan Haering und Andreas Wollbold/Josephus de Guibert, *Documenta ecclesiastica christiana perfectionis spectantia, quae transtulerunt, recognoverunt et ediderunt Stephanus Haering et Andreas Wollbold*, Freiburg i. Brsg.: Herder 2012; *Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen. Gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten?*, Regensburg: Pustet 2015; *Maximus Confessor, Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis. Griechisch-deutsch. Übersetzt und kommentiert von Andreas Wollbold. Text erstellt von Kerstin Hajdú (= Fontes christiani 66)*, Freiburg i. Brsg. 2016; *Predigen - Grundlagen und praktische Anleitung*, Regensburg 2017.

Stephan Winter, verheiratet, 3 Kinder, ist seit 2015 Professor für Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule OFM Cap. in Münster/Westfalen sowie Mitarbeiter am dort ansässigen „IUNCTUS. Kompetenzzentrum für Christliche Spiritualität“ (Leitung des Themenbereichs „Zeitdiagnostik“), daneben auch Dozent für Liturgiewissenschaft am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück. Außerdem hat er – nach einer Stelle in der Schulseelsorge des Bistums Münster (1999–2001) – verschiedene Funktionen im Bistum Osnabrück inne. – Unterbrochen von Ausbildungen und beruflichen Tätigkeiten im Rettungsdienst, führte der akademische Werdegang für das Studium der Philosophie und Katholischen Theologie nach Frankfurt am Main (PTH Sankt Georgen), München (Philosophische Hochschule S. J.; Abschluss: M. A.) und Münster (Abschluss: Lic. theol.), wo Winter 2001 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität im Fach „Philosophische Grundlagenfragen“ mit einer (später unter diesem Titel publizierten) Arbeit „Eucharistische Gegenwart: Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie“ (ratio fidei Bd. 13, Regensburg 2002) zum Dr. theol. promoviert wurde; 2009 Habilitation mit „Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der Lex orandi“ (publiziert als Bd. 3 der Reihe „Theologie der Liturgie“, Regensburg 2013) an der Universität Erfurt. – Seine aktuellen Forschungsinteressen, die zahlreiche Publikationen dokumentieren, sind u. a. die Weiterentwicklung einer systematisch orientierten Theologie der Liturgie, die interdisziplinäre Reflexion auf christlich-rituelles Handeln in pluralistischen Kontexten sowie die Verhältnisbestimmung von Liturgie und Ethik.

Judith Hahn, Dr. theol., Lic. iur. can., ist Professorin für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Nebenamtlich ist sie als Richterin am Kirchlichen Arbeitsgerichtshof (KAGH) tätig. Sie forscht und publiziert zur Theorie und Soziologie des Kirchen- und Religionsrechts, zum Status von religiösem Recht in pluraler Gesellschaft und säkularem Staat und zum Religions(verfassungs)recht. Im Veröffentlichungsprozess befindet sich aktuell

ihr neues Buch über Kirchenrecht und Naturrecht: „Church Law in Modernity. Towards a Theory of Canon Law between Nature and Culture“; der Band erscheint in den kommenden Monaten bei Cambridge University Press in der Reihe Cambridge Law and Christianity. Ihre nächste monographische Publikation „Grundlegung einer Soziologie des Kirchenrechts“ wird die erste theoretische Kirchenrechtssoziologie aus kanonistischer Perspektive sein. Weitere Informationen über Werdegang, Bibliographie und Vortragstätigkeit unter www.judith-hahn.de.

Personenregister

A

Adorno, Theodor Wiesengrund 154
 Africanus, Sextus Julius 55
 Albert, Karl 173
 Albrecht, Christian 289, 293
 Alkier, Stefan 255
 Altmeyer, Stefan 265
 Amico, Francesco 119
 Anselm von Canterbury 151, 154
 Arendt, Hannah 198
 Arens, Edmund 202, 205
 Aristoteles 11, 24, 106–107, 174,
 182, 186, 285–286
 Ark Nitsche, Stefan 1
 Arnold, Jochen 337–338
 Arzt, Silvia 263
 Assmann, Jan 66, 148
 Athanasius 71
 Augustinus 26, 56, 71, 89–90, 177,
 186
 Ayer, Alfred Jules 147
 Aymans, Winfried 352, 357

B

Bahr, Hans-Eckehard 317
 Balthasar, Hans Urs von 110
 Barbour, Ian Graeme 128
 Bärsch, Jürgen 322, 325
 Barth, Karl 60, 121–122, 127
 Bartholomäus, Wolfgang 250
 Baum, Armin Daniel 28
 Baumgartner, Hans Michael 118
 Bäumlner, Christoph 262, 293
 Baumstark, Anton 326
 Bausenhardt, Guido 312
 Becka, Michele 230
 Becker, Klaus 246, 271
 Bederna, Katrin 272
 Beinert, Wolfgang 116, 128
 Benedikt XVI. *siehe:* Ratzinger,
 Joseph
 Benini, Marco 325
 Benjamin, Walter 154, 198
 Berger, Peter Ludwig 66
 Berger, Rupert 325
 Berger, Theresa 322, 325
 Berman, Harold Joseph 365
 Bernoulli, Carl Albrecht 125

Berti, Enrico 106
 Beumer, Johannes 103
 Beutel, Albrecht 60
 Bier, George 359–363
 Bieritz, Karl-Heinrich 325
 Billy, Dennis J. 203
 Binsfeld, Peter 279
 Birgmeier, Bernd 290
 Birk, Gerd 262
 Biser, Eugen 139
 Blanton, Ward 177
 Blessing, Werner Karl 65
 Bloch, Ernst 198
 Bobbert, Monika 194
 Böhm, Thomas 62–65, 79
 Böhnke, Michael 355, 358
 Bohren, Rudolf 283
 Böntert, Stefan 326
 Bordeyne, Philippe 193
 Borg, Marcus Joel 42
 Bormann, Franz-Josef 197
 Boschki, Reinhold 253, 266
 Böttigheimer, Christoph 140
 Boyer, Pascal 148
 Brandmüller, Walter 98
 Brandom, Robert Boyce 203
 Breidbach, Olaf 189
 Brenne, Andreas 257–258
 Brennecke, Hanns Christof 78
 Brink, Gijsbert van den 122, 125
 126, 129
 Broer, Ingo 26, 28–31, 36
 Brosius, Christiane 315
 Brox, Norbert 59–63, 70–78
 Brüske, Gunda 325
 Bucher, Anton 262, 264–265
 Buchinger, Harald 337
 Buddeus, Johann Franz 73, 102
 Bultmann, Rudolf 45, 113, 177, 186
 Bünz, Enno 325
 Büttner, Gerhard 271

C

Cahill, John 108
 Calvin, Johannes 72
 Cano, Melchior 62, 64–65, 72, 107,
 307
 Carnap, Rudolf 16, 143–145, 218
 Carvalhaes, Claudio 325
 Cassiodor 57

Cattaneo, Arturo 357
 Cavell, Stanley 206
 Cervantes Saavedra, Miguel de 54, 79
 Chalmers, Alan Francis 25, 39
 Chenu, Marie-Dominique 101, 193
 Christus, Jesus 20, 35, 41–44, 47, 149, 153, 199–201, *siehe auch*:
 Sachregister – Neues Testament;
 Offenbarung – Selbstoffenbarung
 Gottes in Jesus Christus
 Chupungco, Anscar J. OSB 321
 Cicero, Marcus Tullius 54, 55, 172
 Clayton, Philip 114, 127
 Congar, Yves-Marie-Joseph 62, 103, 110, 119, 132, 193
 Conzemius, Victor 61, 87, 88
 Corecco, Eugenio 351, 357, 360–361
 Crossan, John D. 42
 Curran, Charles E. 202

D

Daiber, Karl-Fritz 283
 Dalferth, Ingolf Ulrich 125–126, 131, 310–311
 Dambeck, Holger 47
 Damberg, Wilhelm 60–62, 65
 Damiani, Petrus 178
 Davidson, David 203
 Dawkins, Richard 148
 De Wildt, Kim 323
 Delgado, Mariano 59–62, 64, 89, 95
 Delhaye, Philippe 191, 208
 Demel, Sabine 352–354, 359–361
 Demmer, Klaus 197, 201–202
 Denzinger, Heinrich 356
 Descartes, René 111
 Diemer, Alwin 108
 Dilthey, Wilhelm 17, 123, 157
 Dinter, Astrid 266–267
 Diogenes Laertius 172
 Diokletian 55–57
 Divjanovic, Kristin 177
 Dodd, Charles Harold 42
 Doeker, Andrea 334
 Dollinger, Bernd 246
 Döllinger, Ignaz von 86
 Domsgen, Michael 293
 Dressler, Bernhard 269, 271
 Drey, Johann Sebastian 104

Drobner, Hubertus 71–78
 Dronsch, Kristina 46
 Droysen, Johann Gustav 17
 Dublanchy, Edmond 132
 Dunn, James D. G. 45
 Durandus von St. Pourçain 110

E

Ebeling, Gerhard 60
 Ebenbauer, Peter 317, 334
 Ebner, Martin 19, 26, 30, 36
 Egler, Anna 357–358, 363
 Eibl, Sabine 325
 Eichhorn, Johann Gottfried 27
 Eichmann, Eduard 357
 Eid, Volker 190
 Einstein, Albert 47
 Englert, Rudolf 248, 250–254, 257, 265, 270
 Ennulat, Andreas 36–37
 Erlemann, Kurt 40, 45
 Ernst, Stefan 190
 Eschweiler, Karl 111, 117, 121–122
 Essler, Wilhelm K. 22
 Eusebius von Caesarea 54–57, 71–72

F

Fabry, Heinz-Josef 2
 Failing, Wolf-Eckart 266
 Farrer, Austin 30
 Faus, José I. González 200
 Feiter, Reinhard 250
 Feuerbach, Ludwig 114
 Feyerabend, Paul 16, 18
 Fichte, Johann Gottlieb 120, 151, 154, 159, 161
 Fiedrowicz, Michael 89
 Filser, Hubert 102–103
 Fitschen, Klaus 97–98
 Flew, Anthony 172
 Fraas, Hans-Jürgen 256
 Frank, Karl Suso 55, 57–58, 61
 Frank, Semen L. 203
 Frankemölle, Hubert 200
 Franz, Ansgar 324
 Freud, Sigmund 114
 Frevel, Christian 3
 Friemel, Franz Georg 296
 Fries, Heinrich 123, 139
 Fuchs, Albert 37
 Fuchs, Ottmar B. 192, 302

Fugger, Dominik 324
 Fürst, Alfons 10, 54, 69–70, 72,
 74–78, 80
 Fürst, Carl Gerold 356
 Fürst, Walter 286

G

Gabriel, Karl 226, 230
 Gadamer, Hans-Georg 17, 59
 Gahn, Philipp 325
 Galilei, Galileo 24
 Ganzer, Klaus 85, 88
 Gärtner, Claudia 257–258, 267
 Gasser, Georg 311
 Gatzemeier, Matthias 113
 Gaziaux, Éric 194
 Gennadius von Marseille 72
 Gennerich, Carsten 253, 260, 263,
 272
 Gerhard, Johannes 73
 Gerhards, Albert 316–322, 334
 Gerosa, Libero 351
 Gethmann, Carl F. 313
 Giddens, Anthony 224
 Gittos, Helen 325
 Gnilka, Joachim 43
 Göbel, Wolfgang 200
 Göcke, Benedikt Paul 4, 6–9, 11, 17,
 21, 114
 Goethe, Johann Wolfgang von 21, 59
 Goulder, Michael 30
 Gräb, Wilhelm 266, 268–269, 272
 Grabmann, Martin 106
 Grabner-Haider, Anton 107, 113–114
 Grane, Leif 72
 Graulich, Markus 357, 361
 Graumann, Thomas 71
 Green, Thomas 352
 Greiler, Alois 192
 Greshake, Gisbert 106
 Grethlein, Christian 322
 Griesbach, Johann Jacob 26, 28–30
 Grill, Rupert 190
 Grillo, Andrea 338
 Grondin, Jean 113
 Grözinger, Albrecht 267, 283, 319
 Gründer, Karlfried 172
 Guardini, Romano 322
 Gula, Richard M. 195
 Günther, Anton 122

Güth, Ralph 263

H

Habermas, Jürgen 148, 150, 154,
 198, 203, 205–206, 251, 329–330,
 330
 Häfner, Gerd 20
 Halbwachs, Maurice 66
 Hallermann, Heribert 360
 Hamel, Edouard 199
 Hamilton, Sarah 325
 Häring, Bernhard 192, 194, 200
 Harnisch, Wolfgang 41, 44
 Haslinger, Herbert 283
 Haunerland, Winfried 318, 323
 Häußling, Angelus A. 318, 320
 Heckel, Ulrich 26, 29
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 123
 Heger, Johannes 245, 249–250, 253,
 255–256, 259–261, 265–266, 269
 Heidegger, Martin 17, 157, 186, 186,
 336
 Heil, Christoph 32, 34
 Heil, Stefan 268
 Heim, Manfred 54, 68, 75
 Heimbrock, Hans-Günter 266–267
 Heinrich, Johann Baptist 115
 Hell, Leonhard 103
 Henderson, David K. 123
 Hengel, Martin 20, 30
 Henrich, Dieter 154, 159–160
 Herakleides, Pontikus 172
 Heraklit 173
 Herder, Johann Gottfried 28, 31
 Herms, Eilert 289
 Herodot 173
 Hervada, Javier 356
 Hieronymus, Sophronius Eusebius
 72
 Hilberath, Bernd Jochen 360
 Hilger, Georg 252, 257
 Hiltner, Seward 283
 Hippolyt von Rom 55
 Höffe, Otfried 196
 Hoffmann, Paul 34
 Höffner, Joseph 221
 Hofmann, Michael 104
 Höger, Christian 263
 Höhn, Hans-Joachim 140, 197
 Hollenbach, David 193

- Holtzmann, Heinrich Julius 31–32
 Holzem, Andreas 57, 62–63, 66, 89–97
 Honneth, Axel 206–207
 Hoping, Helmut 322
 Horkheimer, Max 154, 302
 Hörmann, Georg 246
 Horn, Christoph 89
 Hoyningen-Huene, Paul 310
 Hübenthal, Christoph 206
 Hübner, Kurt 128
 Huels, John M. 356
 Hummel, Gert 171
 Hünermann, Peter 102, 106–107, 111–112, 116, 131, 360
 Husserl, Edmund 17, 266
- I**
 Irenäus von Lyon 71
 Iserloh, Erwin 87
 Isidor von Sevilla 75
- J**
 Jackson, Robert 253
 Jakobs, Monika 271
 Jansen, Ludger 176, 182
 Jaskolla, Ludwig 311
 Jaspers, Karl 307, 309, 312–313
 Jedin, Hubert 60–61, 85–86
 Jeggle-Merz, Birgit 318–323
 Jeremias, Joachim 40, 42
 Johannes *siehe*: Sachregister – Neues Testament
 Johannes Paul II. 85, 96, 115, 131, 361
 Johannes von Damaskus 75
 Josuttis, Manfred 280, 283
 Jülicher, Adolf 41, 41, 45–46
 Jüngel, Eberhard 44, 289, 303
 Jungmann, Josef Andreas 326
- K**
 Kacynski, Reiner 321
 Kahl, Werner 30, 35–36
 Kaiser Konstantin 54
 Kaiser Theodosius I. 54
 Kalde, Franz 349
 Kant, Immanuel 7–8, 10, 107, 111, 115, 149, 158–161, 178, 198, 284, 286
 Kany, Roland 55, 57–58
 Kardinal Müller, Gerhard Ludwig 7
 Kardinal Ratzinger, Joseph 9
 Karrer, Leo 104
 Kasper, Walter 89, 93, 103, 105, 109, 112, 114, 200, 307
 Kaufmann, Franz-Xaver 257
 Kaupp, Angela 262, 271
 Kaveny, M.C. 191
 Keating, James F. 203
 Keenan, James F. 194, 204
 Kellner, Heinrich 171
 Kenngott, Eva-Maria 270
 Kern, Walter 118, 139
 Kessler, Stephan 68–69, 76–77
 Kienzler, Wolfgang 335
 Kim, Andrew 190
 Kindermann, Katharina 263
 Klapczynski, Gregor 87
 Klausnitzer, Wolfgang 140
 Kleemann, Jürg 262
 Klemens von Alexandrien 71, 75
 Klie, Thomas 317
 Kloppenburg Verbin, John S. 18, 40, 47
 Knapp, Markus 140
 Knauer, Peter 139
 Knoblauch, Hubert 300
 Knobloch, Stefan 286
 Knop, Julia 313, 333, 337
 Kolping, Adolf 139
 Könemann, Judith 271
 König, Hildegard 272
 Köpf, Ulrich 103
 Kopfensteiner, Thomas R. 194
 Kopp, Stephan 325
 Korff, Wilhelm 229
 Körner, Stephan 195
 Koselleck, Reinhart 63, 65, 86, 88
 Kraft, Heinrich 70, 72–75
 Kranemann, Benedikt 8–9, 116, 319–328
 Kraus, Franz Xaver 87
 Kruck, Günter 197
 Kügler, Joachim 21, 23, 38
 Kuhn, Thomas Samuel 18, 25, 36, 38–48, 123, 127–128
 Kühne, Hartmut 325
 Kunstmann, Joachim 246, 255
 Kutschera, Franz von 309
 Kyrill von Alexandria 71

L

Labude, Joachim 22
 Lachmann, Karl 31
 Lachmann, Rainer 246
 Lagrange, Marie-Joseph 3
 Lakatos, Imre 16, 43, 128–129
 Lämmermann, Godwin 252, 255, 302
 Lang, Albert 103
 Lange, Ernst 293
 Laplante, Alcide 191
 Larcher, Gerhard 155
 Laumer, August 288
 Lauth, Reinhard 174
 Le Nain de Tillemont, Louis-Sébastien 87
 Lechner, Simone 271
 Leclercq, Jean 101
 Lehmann, Karl 338, 360
 Leibold, Gerhard 103, 110
 Leimgruber, Stephan 253, 257, 271
 Lengeling, Emil-Josef 316
 Leo XIII. 54
 Leppin, Volker 53, 57, 60, 67–69, 78–80, 86, 93, 97
 Lérins, Vinzenz von 71–72
 Lesch, Walter 205
 Lessing, Gottlob Ephraim 17
 Libet, Benjamin 148
 Lindner, Konstantin 254
 Lob-Hüdepohl, Andreas 205
 Locke, John 145
 Löffler, Winfried 6
 Lohr, Charles 10
 Lotman, Jurji M. 203
 Lúcas Chan, Yiu Sing 194
 Luckmann, Thomas 300
 Lüdecke, Norbert 359–362
 Lüdicke, Klaus 359–360
 Lukas *siehe*: Sachregister – Neues Testament
 Lurz, Friedrich 326–327
 Luther, Henning 261
 Luther, Martin 8, 72
 Luz, Ulrich 37

M

MacIntyre, Alasdair 129, 201
 Malherbe, Abraham 177
 Mandry, Christof 207

Mannheim, Karl 285
 Mannings, Edward 86
 Mansi, Johannes D. 356
 Manstetten, Reiner 11
 Marcum, James Arthur 127
 Marksches, Christoph 54, 56, 71, 76–78, 80, 85
 Markus *siehe*: Sachregister – Neues Testament
 Marschler, Thomas 105, 112, 121, 132
 Marschütz, Gerhard 190
 Marx, Karl 114, 186
 Matthäus *siehe*: Sachregister – Neues Testament
 May, George 353, 357–358, 363
 Mayer, Anton Ludwig 326
 Mayeur, Jean-Marie 97
 Mayordomo, Moisés 177
 Meireis, Torsten 219
 Meister Eckhart 11
 Melancthon, Philipp 72
 Menzel, Beda 279
 Merklein, Helmut 200
 Merkt, Andreas 68, 72–78
 Merz, Annette 40
 Messner, Reinhard 317, 320–322
 Mette, Norbert 245, 251, 260, 271, 283, 287, 293–294
 Metz, Johann Baptist 63, 89, 94, 139, 156
 Meyer, Hans-Bernhard 321–323
 Meyer-Blanck, Michael 267–269, 338
 Michaels, Axel 315
 Mieth, Dietmar 194, 202, 229–230
 Migne, Jacques Paul 73
 Möhler, Johann Adam 74
 Möhring-Hesse, Matthias 219, 228, 230, 232, 234
 Möller, Christian 280, 283–284
 Monteverdi, Claudio 160
 Moore, George Edward 172
 Morlet, Sébastien 11
 Mörsdorf, Klaus 352, 357
 Moschner, Sara 249
 Mühlenberg, Ekkehard 70, 72–73, 75
 Müller, Gerhard Ludwig Kardinal 7
 Müller, Josef 279
 Müller, Klaus 39, 141–142, 152,

155–156, 159–162, 165, 330

Müller, Markus 249

Müller, Stephan Ernst 190

Murphy, Nancey C. 128

N

Nassehi, Armin 205

Nethöfel, Wolf 190

Neubrand, Maria 24, 41

Neudecker, Gerhard 357

Neufeld, Karl Heinz 140

Neuhaus, Gerd 140

Neumann, Siegfried 222

Neurath, Otto 218

Newton, Isaac 25

Niederbacher, Bruno 103

Niemann, Franz-Josef 102, 118

Nietzsche, Friedrich 114, 154, 156–158, 160

Nipperdey, Thomas 88

Noichl, Franz 199

Notker Balbulus von Sankt Gallen 72

Nowak, Kurt 86, 97

Nünning, Ansgar 1

O

O'Collins, Gerald 191

Odenthal, Andreas 296, 316

Oehmen-Vieregge, Rosel 355

Oexle, Otto Gerhard 66

Ombres, Robert 352

Origenes 10, 75

Örsy, Ladilas M. 353, 360

Otto, Gert 260, 281

P

Pahl, Irmgard 318

Pannenberg, Wolfhart 17, 63, 102–103, 107, 122–127, 129, 309, 328–329

Paul, Eugen 247

Paulus 44, 177, *siehe auch*: Sachregister – Neues Testament

Peirce, Charles 268

Peitz, Detlef 112

Pemsel-Maier, Sabine 254

Pesch, Otto H. 112, 126–127

Pétau, Denis 104

Peters, Tiemo Rainer 156

Petrus *siehe*: Sachregister – Neues

Testament

Petrus Canisius 279

Petrus Damiani 178

Peukert, Helmut 110, 122, 141–150, 155, 158, 161, 205–206, 283

Philostorgios 56–57

Pickering, Andrew 189

Pieper, Josef 175

Pinckaers, Servais-Théodore 196

Piper, Josef 175

Pirner, Manfred 271

Pithan, Annebelle 261

Pittroff, Franz Christian 286

Pius X. 60

Pius XII. 17

Plasger, Georg 254

Platon 173–175, 184

Pohl-Pattalong, Ursula 280

Pokorný, Petr 26, 29

Popper, Karl Raimund 16, 18, 23–38, 40, 62, 122–123, 127–128

Porter, Jean 197

Porzelt, Burkard 263

Poser, Hans 127, 195

Post, Paul 325

Pottmeyer, Hermann Josef 139

Proklos 177, 186

Prokopf, Andreas 268

Pröpfer, Thomas 62, 115

Prosper Tiro von Aquitanien 337

Pseudo-Dionysius Areopagita 177, 186

Puntel, Lorenz Bruno 311

Putnam, Ruth Anna 176

Pythagoras 172, 173

Q

Qualbrink, Andrea 261

Quine, Willard Van Orman 143–146, 183

Quinn, Timothy S. 197

Quirinus 86

R

Raabe, Stephan 220–221

Raatzsch, Richard 175

Rahner, Karl 93, 105, 122, 193, 283, 285, 299, 312, 320, 338

Raithel, Jürgen 246

Ranke, Leopold von 17, 86

Ratzinger, Joseph 74, 90, 140, 198–

199, 298, 318
 Rautenstrauch, Franz Stephan 279
 Reimarus, Hermann Samuel 17
 Reinhard, Wolfgang 349
 Rennings, Heinrich 322
 Rescher, Nicholas 175
 Resnik, David B. 130
 Rhode, Ulrich 351
 Richter, Klemens 323, 338
 Ricken, Friedo 309–310
 Ricœur, Paul 44, 91, 154, 198, 207,
 331
 Riegel, Ulrich 253, 260, 262–263,
 271
 Rieger, Hans-Martin 131
 Rieger, Rafael 364
 Riesebrodt, Martin 315
 Ritter, Joachim 172
 Ritzer, Georg 271
 Rohner, Martin 312
 Römel, Josef 190
 Rosa, Hartmut 312
 Rössler, Dietrich 293
 Rothacker, Erich 128
 Rothgangel, Martin 246, 254–255,
 267
 Ruh, Ulrich 360
 Ruiz de Montoya 104
 Russel, Bertrand 144
 Ruster, Thomas 156

S

Saffrey, Henri Dominique 101
 Sajak, Clauß 245, 252–254, 271
 Salzmann, Todd A. 201
 Samerski, Stefan 87, 97
 Sanders, Frank 349, 357
 Sandvoss, Ernst R. 172, 180
 Scanlon, Thomas Michael 203
 Schaeffler, Richard 158, 333–337
 Schäfer, Philipp 111
 Schambeck, Mirjam 246, 253, 255
 Scharer, Matthias 316
 Schärtl, Thomas 112, 114, 308, 311,
 313–314, 316, 331–334, 336–337
 Schatz, Klaus 60–62, 90, 93–94
 Scheeben, Matthias Joseph 115, 121
 Scheffczyk, Leo 104, 109, 125
 Scheidler, Monika 271
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

161
 Scherer, Hildegard 31–32
 Schiemann, Gottfried 70
 Schillebeeckx, Edward 201, 235, 296
 Schindler, Alfred 72
 Schleiermacher, Friedrich 17, 27,
 120, 250, 289, 310
 Schlick, Moritz 142
 Schmidt, Benedikt 208
 Schmidt-Lauber, Hans-Christoph
 321–322
 Schmidt-Leukel, Perry 140
 Schneider, Bernhard 325
 Schneider, Werner 279, 286
 Schnelle, Udo 30, 36–37
 Schockenhoff, Eberhard 190, 207
 Scholz, Heinrich 118
 Schottroff, Luise 20, 44
 Schreiber, Stefan 19, 35
 Schrode, Paula 315
 Schröder, Bernd 247–248, 250, 252–
 253, 257, 293
 Schröter, Jens 45
 Schrott, Simon A. 318
 Schulz, Walter 203
 Schumacher, Bernard 154
 Schurz, Gerhard 119
 Schüssler Fiorenca, Francis 218
 Schuster, Heinz 286
 Schütz, Alfred 300
 Schwankl, Otto 20
 Schweitzer, Friedrich 249–255, 259
 Schwienhorst-Schönberger, Ludger
 10–11
 Scotus, Johannes Duns 119
 Sdralek, Max 87
 Seckler, Max 65, 102, 106, 108, 118,
 131–132, 139, 178, 311, 313
 Sedmak, Clemens 224
 Seel, Martin 317–318
 Seeliger, Hans Reinhard 64, 88–89
 Seidel, Johannes 24, 46
 Seigfried, Adam 111
 Seiler, Jörg 66–69, 79
 Selling, Joseph A. 190, 194
 Siegwart, Geo 313
 Sielert, Uwe 262
 Simojoki, Henrik 249
 Simonetti, Manlio 75
 Sloterdijk, Peter 148

Sobrino, Jon 204
Söderblom, Kerstin 267
Söding, Thomas 199–200
Sokrates 173, 184
Sokrates Scholastikos 56–57
Sozomenos 56–57
Spinks, Bryan D. 322
Spranger, Eduard 119
Steck, Christopher 197
Steffens, Henrik 120
Stegemann, Wolfgang 20
Stock, Alex 324
Stöhr, Johannes 106–107, 119
Storr, Gottlob Christian 31
Stöve, Eckehart 90
Strasser, Peter 161
Strauß, David Friedrich 31, 33
Streeter, Burnett Hillman 36
Streib, Heinz 263, 265, 272
Striet, Magnus 62
Stuflesser, Martin 308, 321, 337–338
Sueton 72

T

Tanesini, Alessandra 175
Tapp, Christian 313
Taylor, Charles 94, 270, 332–333
Tertullian 176, 178
Tetens, Holm 174, 184
Thaidigsmann, Edgar 254–255
Theiner, Johann 102
Theissen, Gerd 40
Theobald, Michael 21–22
Theodoret 56–57, 71
Thomas von Aquin 10–11, 106–108,
177–178, 182, 184–186, 197, 222,
286, 297
Thomassin 104
Tillard, Jean-Marie-Roger 360–361
Tillemont, Louis-Sébastien Le Nain
de 57
Tillich, Paul 201
Tillmann, Fritz 200
Timpe, Dieter 56
Torrell, Jean-Pierre 106
Toulmin, Stephen 195
Tracy, David 126
Tuckett, Christopher M. 26
Tuidier, Elisabeth 262

U

Ucsnay, Stefanie 22
Uhl, Matthias 148
Uhrig, Christian 53, 56, 58–60, 76
Urban, Hans-Jürgen 131
Utzschneider, Helmut 1

V

Valentin, Joachim 197
van der Ven, Hans 263
van der Ven, Johannes 256, 258
van Ort, Johannes 76–77, 80
Vázquez, Gabriel 119
Velati, Mauro 191
Venerabilis, Beda 75
Venetz, Hermann-Josef 200
Vergauwen, Guido 102
Verweyen, Hansjürgen 140, 150–
158, 161, 171, 177
Verweyst, Markus 207
Vidal, Marciano 192–193, 201, 204
Vinzencz von Lérins 72
Virt, Günter 224
Vögtle, Anton 20
Volland, Eckart 148
von Clausewitz, Carl 352
Vorgrimler, Herbert 93
Vries, Hent de 177

W

Wahle, Stephan 329, 337
Wainwright, Geoffrey 322
Waldenfels, Hans 139
Wallraff, Martin 55, 57
Walter, Peter 101, 103
Wannenwetsch, Bernd 336–337
Watson, Francis 30
Weber, Max 223, 292, 365
Weder, Hans 44
Wegenast, Klaus 252, 262–263
Wegener, Veronika 313
Wei, Ian P. 101
Weidemann, Hans-Ulrich 26, 28–29,
31, 36
Weiland, Maria 336
Weiße, Christian Hermann 31
Wengst, Klaus 20
Wenzel von Böhmen 95, 97
Wenzel, Knut 207, 333
Werbick, Jürgen 86–88, 91–97, 113,
127, 140–141, 154–165, 201, 209,

- 307–308, 310–315, 360, 364–365
Westerfield-Tucker, Karen B. 322
Westerhorstmann, Katharina 204
White, Susan J. 325
Whitehead, Alfred North 144
Wiederhofer, Siegfried 93
Wijlens, Myriam 360
Wilke, Christian Gottlob 31
Williamson, Timothy 175
Winkler, Eberhard 280, 293
Winter, Stephan 308, 312–313,
316–318, 321, 324, 327, 330–331,
334, 338
Wischer, Mariele 261
Wischmeyer, Oda 79
Wittgenstein, Ludwig 142–143, 181,
307, 314, 335–337
Wöhe, Günter 282
Wohlgenannt, Rudolf 172
Wolf, Hubert 59, 64–69, 79, 85–86,
88, 90, 96
Wolfe, Thomas 164
Wollbold, Andreas 283–286, 290,
295–297
Wriedt, Markus 72
Wyser, Paul 108, 119, 121
- Z**
Zahavi, Dan 266
Zenger, Erich 19, 312
Zerfaß, Rolf 283, 299, 322
Ziebertz, Hans-Georg 252–253, 257,
263–264, 268
Zimmer, Patriz Benedikt 111
Zimmermann, Joyce A. 331
Zimmermann, Ruben 45–46
Zottl, Anton 279, 286
Zulehner, Paul Michael 281, 295
Zwergel, Herbert 260–262

Sachregister

A

- Altes Testament 19–21, 55
 - Apokryphen 2
 - Deuteronomium 179
 - Exodus 199
 - Septuaginta 2
- Anerkennung 157–158
 - Kampf um Anerkennung 206–207
- Archäologie
 - altorientalische 3
- Atheismus
 - Atheismusstreit 159
 - im Christentum 198
- Aufklärung 74, 88, 112, 120–121

B

- Bibel
 - Kanonbildung 19–21
 - siehe auch:* Altes Testament; Neues Testament
- Bild
 - Bilderverbot 156
 - Bildtheorie 151, 155–156
- Bildung
 - ästhetisches Lernen 267
 - siehe auch:* Religionspädagogik; Religionsunterricht

C

- Christliche Sozialethik *siehe:* Sozialethik

D

- Dogmatik 6–10, 21–22
 - Bekenntnisgebundenheit der 117–130
 - Geschichte des Faches 101–104
 - hermeneutische 112–113, 116
 - philosophische Grundlage der 112
 - positive und spekulative 104–115
 - Verhältnis zu Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 127
 - Verhältnis zur Exegese 106
 - Verhältnis zur Kirchengeschichte 90, 94, 104–106

- Verortung im theologischen Fächerkanon 115–117

E

- Empirismus
 - traditioneller 145
 - siehe auch:* Positivismus
- Erfahrung *siehe:* Empirismus; Erkenntnisquelle; Glaube – Glaubenserfahrung; Gott – Erfahrbarkeit Gottes; Positivismus
- Erkenntnis
 - Erfahrung als Erkenntnisquelle 145–146
 - Erklären und Verstehen 123
 - Grenzen vernünftigen Erkennens 107, 114–115
 - siehe auch:* Theologie – privilegierter Erkenntniszugang der; Vernunft
- Evolution 148, 161
 - siehe auch:* Religion – als Produkt der Evolution
- Exegese
 - als historisch-hermeneutische Wissenschaft 3–8
 - als Literaturwissenschaft 1–4, 19–22
 - als systematische Disziplin 9
 - als theologische Basiswissenschaft 22
 - Gegenstandsbereich der 19–21
 - Gleichnisforschung 18
 - historisch-kritische 104
 - Methodik der 19–21
 - philosophischen Schriftauslegung 10–11
 - und Intertextualität 2
 - universitäre Verortung der 1–4
 - Zwei-Quellen Theorie 18
 - siehe auch:* Methoden – Textkritik
- F
- Freiheit 193
 - Willensfreiheit 147–148, 161, 195
 - siehe auch:* Wissenschaft – Freiheit der Forschung
- Fundamentaltheologie 6–10, 21–22, 62, 65, 92, 103, 116, 125–127,

151–155, 197, 284, 364

G

Gebet 298, 302, 313, 333–335, 337

Geist

- Geistesgeschichte 40, 58
 - geistiges Leben 198
 - Gottes 311, 320, 335
 - heiliger 19, 318
 - konstruktive Kraft des Geistes 24
 - menschlicher 24, 196
 - Zeitgeist 354
- siehe auch:* Geisteswissenschaften;
Praxis – geistige Akte
Geisteswissenschaften 1–4, 16–18,
110, 122–123, 147, 327

Gender 261

Geschichte 357–358

- „Zeichen der Zeit“ 353–354
 - als Heilsgeschehen 56
 - antike Religionsgeschichte 2–3
 - Geschichtstheologie 65, 89–90
 - Geschichtstheorie 63
 - Geschichtswissenschaft 3–4,
54, 58–59, 63–64, 79, 86–87,
98
 - Heilsgeschichte 109–110, 191
 - Sinnhaftigkeit der 56, 110,
123–124
- siehe auch:* Exegese – als historisch-hermeneutische Wissenschaft; Geist – Geistesgeschichte; Gott – geschichtliches Handeln Gottes; Kirchengeschichte; Offenbarung – in der Geschichte; Theologie – Historisierung der

Glaube

- christlicher Glaube als „wahre Philosophie“ 10–11
- Glaube und Handeln 296–299
- Glaubensbekenntnis 117–130,
313–314, *siehe auch:* Theologie
- Bekenntnisgebundenheit der
- Glaubenserfahrung 202
- Säkularisierbarkeit von Glaubensinhalten 233–236
- und Offenbarung 298
- und Vernunft 155

Gott

- Beziehung zwischen Gott und Mensch 159, 163, 333–335, 354
 - Denken über 253
 - Dreieinigkeit 197, 202, 204, 313
 - Erfahrbarkeit Gottes 312
 - geschichtliches Handeln Gottes 109–110
 - Gottebenbildlichkeit des Menschen 330
 - Personalität Gottes 164
 - Rede von 114, 309–321
- siehe auch:* Atheismus; Pantheismus; Theismus

H

Hermeneutik

- als Deutung von Zeichen 152
 - des Kirchenrechts 356
 - dialektische 208–209
 - existential-theologische 44
 - hermeneutischer Zirkel 160,
234–236
 - historische 329
 - Kulturhermeneutik 268
 - zur Bedingung der Möglichkeit hermeneutischen Verstehens 153
- siehe auch:* Dogmatik – hermeneutische; Exegese – als historisch-hermeneutische Wissenschaft; Liturgiewissenschaft – und Hermeneutik; Religionspädagogik – religionspädagogische Hermeneutik; Theologie – als Hermeneutik der Rede Gottes

Humanismus 72, 103

I

Identität

- christliche 315

Ideologie

- zur Unterscheidung von Ideologie und Utopie 331
- siehe auch:* Kritik – Ideologiekritik

Intersektionalität 261

Islam *siehe:* Theologie – Islamische

K

- Kanonistik 287, 288
- als Kritik 353–354
 - Differenzierung zur Rechtswissenschaft 349
 - gesellschaftliche Relevanz der 365
 - Methoden der 356–358
 - theologische Fundierung der 351–353, 355, 357, 359, 363–365
 - Verhältnis zu anderen Wissenschaften 357–358
 - Verhältnis zur Philosophie 183
 - Verortung im theologischen Fächerkanon 363–365
 - zwischen Rechtswissenschaft und Theologie 356–358
- siehe auch:* Kirchenrecht
- Kirche
- Auftrag Christi an die Kirche 294, 301
 - der Mensch als Zentrum kirchlichen Handelns 204
 - kirchliche Lehre und Freiheit der Forschung 130–133
 - kirchliche Praxis 281, 284
 - Lehre 109
 - Lehramt 9, 87, 92, 132, 192, 196, 234, 291, 362–363
 - Lehraussagen 105
 - Priesterausbildung 190–192
 - Verhältnis zwischen Kirche und Staat 349–350, 358, 366
- siehe auch:* Konzilien
- Kirchengeschichte
- als Beitrag zu einer kritischen Erinnerung 96
 - als Dogmengeschichte 90, 94
 - als Geschichte christlicher Identität 91–96
 - als Kulturwissenschaft 65–69
 - Auslegungsgeschichte 102
 - Geschichte der Disziplin 55–57
 - im Verhältnis zu Geschichtswissenschaft und Theologie 59–69, 86–89, 96
 - Quellen 88–89
 - literarische 57–59, 75–76
 - materielle 57–59

- Standpunkt und Perspektivität 62–63
- Verhältnis zur Dogmatik 90, 94, 104–106

Kirchenrecht

- als historische Konkretion der Offenbarung 351
 - Hermeneutik des 356
- siehe auch:* Kanonistik

Konzilien

- Erstes Vatikanisches Konzil 121, 196
- Konzil von Ephesus (431) 71
- Konzil von Nicäa 71
- Konzil von Trient 72, 191, 355
- Zweites Vatikanisches Konzil 87, 90, 92–94, 105, 133, 139, 190–194, 208, 281, 289, 294, 311, 319, 326–327, 350, 352–353, 359–363

Kritik

- Ideologiekritik 260–262, 300
 - Kritische Theorie 260, 302
 - Religionskritik 155, 261
 - theologische 314
- siehe auch:* Kanonistik – als Kritik; Methoden – historisch-kritische; Methoden – Textkritik

L

Linguistik 357

Literaturwissenschaft *siehe:* Exegese; Patrologie – als Literaturwissenschaft und Theologie

Liturgie 287

- als Selbstinszenierung Gottes 317–318
- Gottesdienst als rituelle und symbolische Praxis 315–338

Liturgiewissenschaft 8, 280, 287

- historische, systematische und praktische Dimension 322–328
- im Dialog mit Kunst-, Sozial- und Kulturwissenschaften 324–328
- Material- und Formalobjekt der 323
- Materialobjekt der 315

- qualitative und quantitative Methode in der Liturgiewissenschaft 327
 - und Hermeneutik 324, 329, 336
 - und Ritualforschung 325–326
 - und systematische Theologie 328–335, 363–364
- M**
- Mensch
- als Gegenstand theologischer Reflexion 255, 266
 - als Zentrum kirchlichen Handelns 204
 - als Zweck an sich 157
 - Beziehung zwischen Gott und Mensch 159, 163, 333–335, 354
 - Gottebenbildlichkeit des Menschen 330
 - siehe auch:* Geist – menschlicher; Humanismus; Praxis – menschliches Handeln; Würde – Menschenwürde
- Metaphern 44, 158
- Lichtmetaphorik 182
- Metaphysik 186
- postmetaphysisches Zeitalter 6–7
 - zur Frage nach der Möglichkeit von 161
 - zur Möglichkeit von Metaphysik nach Kant 115
- Methoden
- empirische Forschung als Methode theologischer Reflexion 263
 - Formen theologischer Beweisführung, Begründung und Verifikation 201–204
 - historisch-kritische 57, 62, 69, 75–76, 95
 - Textkritik 2, 75
 - zum Begriff „Methode“ 226–227
 - siehe auch:* Exegese – Methodik der; Philosophie – Methodik der
- Monotheismus 149, 334
- Moraltheologie 6–7, 281
- Gegenstand der 195–196
 - Quellen der 196
 - und Sozialethik 219–222
 - Verhältnis zur Philosophie 183
- N**
- Naturalismus 16–17, 22, 142–143, 147–149, 164
- Neues Testament 2, 15, 19–21, 199–201
- Apokryphen 35
 - Apostelgeschichte 55
 - die synoptische Frage 26–38
 - Evangelium nach Johannes 297, 311
 - Evangelium nach Lukas 26–38, 47
 - Evangelium nach Markus 26–38, 47
 - Evangelium nach Matthäus 26–38, 43, 47, 204
 - Galaterbrief 301
 - Hebräerbrief 94
 - Kolosserbrief 171, 176
 - Korintherbrief, erster 70, 171, 303
 - Korintherbrief, zweiter 92
 - Leiden und Auferstehung Christi 63–64
 - Petrusbrief, erster 141, 141, 176
 - Römerbrief 295
 - Timotheusbrief, zweiter 177
- Neurowissenschaft 142, 147–148, 161
- O**
- Offenbarung
- als Selbstmitteilung Gottes 4, 159, 202
 - geschichtlicher Charakter der 68
 - in der Geschichte 198
 - in Jesus Christus 86, 195,
 - Kirchenrecht als historische Konkretion der 351
 - Primat der 284
 - Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus
- Ökumene 74, 85–86, 92, 97, 249, 280, 293

P

- Pantheismus 161–165
- Pastoraltheologie
- als Vermittlerin zwischen Theorie und Praxis 285–286, 293
 - Gegenwartsbezug 294–296, 296–299
 - Geschichte des Faches 282
 - Material- und Formalobjekt der 281–282, 288–290
 - Verhältnis zu den Human- und Sozialwissenschaften 293–296, 299
 - Verhältnis zur Kirche 290–292
 - Verortung im theologischen Fächerkanon 279–281, 287
 - zum Begriff „Pastoraltheologie“ 279–281, 363–364
- Patrologie
- als Literaturwissenschaft und Theologie 69–78
 - antike 2
 - Geschichte der Disziplin 70–74
 - Patristik 101, 104
 - wissenschaftliches Interesse der 76
 - zum Begriff „Kirchenväter“ 71–74
- Phänomenologie 112, 314
siehe auch: Religionspädagogik – als Phänomenologie
- Philologie 73–78, 117
- klassische 2–6
 - siehe auch:* Literaturwissenschaft
- Philosophie 357
- ancilla theologiae 178–180
 - als (theologische) Grundlagenwissenschaft 174, 180–181
 - als Orientierungswissenschaft 309
 - als Prozess 173, 184
 - analytische 6, 114, 142–145
 - Anthropologie 186
 - Ästhetik 186
 - Bestimmung der 172–176
 - Deutscher Idealismus 104, 111
 - Erkenntnistheorie 146
 - erste 151–153, 174
 - Ethik 143, 237, *siehe auch:* Moralthologie; Sozialethik

- Methodik der 174–176
 - Naturphilosophie 186
 - Neuplatonismus 177
 - Sprachphilosophie 142–145, 183, 186
 - Stoa 175
 - theoretische und praktische 174–175
 - Verhältnis zur Theologie 107–108, 176–186
 - vorsokratische 177
 - Wissenschaftlichkeit der 184–185
- siehe auch:* Exegese – philosophische Schriftauslegung; Glaube – christlicher Glaube als „wahre Philosophie“; Wissenschaftstheorie

Physik

- als Leitwissenschaft 16

Physikalismus *siehe:* Naturalismus**Positivismus**

- Logischer 122, 142–145

Postmoderne 265, 268**Praxis**

- geistige Akte 182
 - Glaube und Handeln 296–299
 - Glaubenspraxis 333–335
 - menschliches Handeln 282
 - soziale Konstitution von 251–256
 - Sprechakt 332
- siehe auch:* Gebet; Gott – geschichtliches Handeln Gottes; Liturgie – Gottesdienst als rituelle und symbolische Praxis; Religion – religiöse Praxis; Religionspädagogik – als Handlungswissenschaft; Theologie – praktische

R**Rationalismus** 121

- kritischer *siehe:* Wissenschaftstheorie – Falsifikationismus

Rechtswissenschaft 357, *siehe auch:* Kanonistik**Reformation** 2, 8, 72–73, 103**Religion**

- als Anthropotechnik 148

- als Produkt der Evolution 148
- als Symbolsystem 5, 67–68, 231, 235
- als Zeichensystem 67–68, 269
- im „postsäkularen Zeitalter“ 330
- religiöse Praxis 281
- siehe auch:* Kritik – Religionskritik
- Religionspädagogik 280, 287
 - als Handlungswissenschaft 249–250, 256–260, 263–267
 - als Ideologiekritik 260–262
 - als Phänomenologie 265–267
 - als Semiotik 267–269
 - Bekenntnisgebundenheit der 270–272
 - Geschichte und universitäre Verortung 247–249
 - normative Dimension 251–252, 260
 - religionspädagogische Hermeneutik 264, 266, 268
 - und Empirie 262–265
 - und Erziehungswissenschaften 256–259
 - und Sozialwissenschaften 256, 262–265
 - Verhältnis zu Kirche und Glaube 261
 - Verortung im theologischen Fächerkanon 253–256
 - zum Begriff „Religionspädagogik“ 245–247
- Religionsunterricht 246–249, 269–270, 287–288, 358
- Religionswissenschaft 117, 253, *siehe auch:* Theologie – und Religionswissenschaft
- Romantik 74, 104
- S**
- Säkularisierung 271, 349, 366
 - siehe auch:* Kirche – Verhältnis zwischen Kirche und Staat; Religion – im „postsäkularen Zeitalter“
- Scholastik 110, 119, 178, 286
 - frühneuzeitliche 111–jesuitische 119
 - mittelalterliche 107
 - Neuscholastik 105, 106, 108–109, 111–112, 178
- Seelsorge 280
- Semiotik *siehe:* Religionspädagogik – als Semiotik
- Sozialethik
 - Bezugnahme auf den christlichen Glauben 224–226, 233–236, 238–241
 - Material- und Formalobjekt der 222–226
 - und Empirie 227–230
 - und Moralthologie 219–222
 - und Normativität 231–233
 - und philosophische Ethik 237
 - und Sozialkatholizismus 220
 - und Sozialwissenschaften 221, 229–230, 241
 - Verhältnis zur Philosophie 183
 - Verortung im theologischen Fächerkanon 219–222, 224
 - zum Begriff „Sozialethik“ 217–218
- Sozialwissenschaften 128, 165, 184–185, 217, 224, 237–238, 249–250, 253, 257, 281, 284, 324, 363
 - siehe auch:* Pastoraltheologie – Verhältnis zu den Human- und Sozialwissenschaften; Religionspädagogik – und Sozialwissenschaften; Sozialethik – und Sozialwissenschaften
- Sprache
 - Grenzen der 313
 - Sprechakt 332
 - siehe auch:* Gott – Rede von; Philologie; Philosophie – Sprachphilosophie
- Staat
 - Verhältnis zwischen Kirche und Staat 358, 366
- Subjekt
 - als Abbild seiner selbst 151, 155–156
 - Subjektivität und Intentionalität 196
 - Subjektivität und Intersubjektivität 149–150
 - Subjekt-Objekt-Verhältnis 151, 155

- Symbole 150, 154, 183
 – Symboldidaktik 258
 – symbolische Konstitution der Wirklichkeit 230
 – symbolisches Handeln 306–308, 315–338
siehe auch: Liturgie – Gottesdienst als rituelle und symbolische Praxis; Religion – als Symbolsystem
- T**
- Theismus
 – theistisches Gottesbild 161–164
siehe auch: Atheismus; Monotheismus; Panentheismus
- Theodizee 162, 164
- Theologie
 – als Hermeneutik der Rede Gottes 152–153, 158
 – als Kulturwissenschaft 117,
siehe auch: Kirchengeschichte – als Kulturwissenschaft
 – als Orientierungswissenschaft 309–310, 328–329
 – als Wissenschaft vom Christentum 310
 – als Wissenschaft von Gott 309
 – Ausdifferenzierung der 101–104
 – Befreiungstheologie 186, 225, 240
 – Bekenntnisgebundenheit der 117–130, 193, 225, 233–236, 270–272, 313–314
 – empirische 262–263
 – Historisierung der 4–9
 – islamische 9
 – Material- und Formalobjekt der 311
 – Moralthologie 159, 161
 – natürliche 177–178, 181–182
 – negative 314
 – politische 225
 – praktische 245–246, 253–254, 260, 262–263, 279–281, 288–289, *siehe auch:* Religionspädagogik – als Handlungswissenschaft
 – privilegierter Erkenntniszugang der 107, 181–182
 – systematische 363–364
 – Theologiestudium 116, 171, 219, 289
 – transzendental anthropologische Grundlage der 110–111, 122
 – und kirchliches Lehramt 362–363
 – und Religionswissenschaft 8, 281
 – universitäre Verortung der 8
 – Verhältnis der theologischen Einzeldisziplinen zueinander 21–22, 59–69, 77–78, 86–89, 90, 94, 96, 115–117, 191–192, 254
 – Verhältnis zur Philosophie 101–102, 107–108, 176–186, 241
 – Wahrheitsanspruch der 3–9, 196, 199
siehe auch: Geschichte – Geschichtstheologie; Christliche Sozialethik
zu den Einzeldisziplinen siehe: Dogmatik; Exegese; Fundamentaltheologie; Kanonistik; Kirchengeschichte; Liturgiewissenschaft; Moralthologie; Pastoraltheologie; Philosophie; Religionspädagogik; Sozialethik
- Theorie
 – Ad-hoc-Modifikationen und Hilfhypothesen 24–25, 34, 38
 – Theoriebildung 23–24
 – und Einzelerkenntnis 204–208
- U**
- Universität
 – Geschichte der 101–104
siehe auch: Theologie – universitäre Verortung der Theologie
- Utopie 157
 – zur Unterscheidung von Ideologie und Utopie 331
- V**
- Vernunft
 – als Erkenntnisquelle 15–16
 – analytische und synthetische Urteile 145–146

- Aporien der praktischen Vernunft 149
- Glaube und Vernunft 155
- Klugheit (Prudentia) 285–286, 295
- natürliche *siehe*: Theologie – natürliche
- praktische 160, 197–198, 206
- theoretische 331–332
- theoretische und praktische 284–286
- Urteilskraft 286, 329–330
- Verstand *siehe*: Erkenntnis – Erklären und Verstehen; Vernunft
- W**
- Wiener Kreis *siehe*: Positivismus – logischer
- Wissenschaft
 - „scientific community“ 15–16
 - Forschungsgemeinschaft 39
 - Freiheit der Forschung 130–133
 - Interdisziplinarität 78–79, 116, 221, 229–230, 256–259, 299
 - Mono-, Multi-, Inter- und Intradisziplinarität 256–259
 - Orientierungswissenschaften 309–310
 - und Normativität 231–233
 - weltanschauliche Neutralität 118–119
 - Wissenschaftsbetrieb 116
 - siehe auch*: Geisteswissenschaften; Sozialwissenschaften
- Wissenschaftskriterien
 - Falsifizierbarkeit 122–124
 - hinreichende Begründung von Behauptungen 311
 - kognitive Gewissheit 119
 - Kohärenz 126
 - Kommunizierbarkeit 205
 - Konsistenz 126
 - Transparenz 311
 - Überprüfbarkeit 311, 329
 - Wissenschaft als Produktion relevanten Wissens 237
 - zum Gebot weltanschaulicher Neutralität 118–119
- Wissenschaftstheorie 143–144, 186
 - Aporien der 147
 - Aristotelische 119
 - Falsifikationismus 18, 23–38, 40, 122–124
 - Forschungsprogramme 128–129
 - Paradigmenwechsel und wissenschaftliche Revolutionen 38–48, 127–129
- Würde
 - Menschenwürde 193, 284
 - Würdigung 157–158, 160, 163
- Z**
- Zeichen *siehe*: Hermeneutik – als Deutung von Zeichen, Religion – als Zeichensystem, Semiotik
- Zukunft 297