ein Nichterscheinen zeugt von einer Art „midlife crisis", die dem theologischen Sprachrohr sozusagen durch äußere, schwarze (vor allem aber braune) Umstände auferlegt wurde. Nach diesem zwischenzeitlichen „burnout", einer unproduktiven Phase, konnte die Theologische Revue – Phoenix gleich – mit Elan in eine weiße, friedvollere Zeit aufbrechen, die weltkirchlich gesehen einige fundamentale Veränderungen mit sich bringen sollte.

Die wichtigste davon natürlich das Zweite Vatikanische Konzil, das 21. Ökumenische Konzil, das zum Symbol für die Erneuerung der katholischen Kirche wurde. Als Ziel nannte Papst Johannes XXIII. ein umfassendes „Aggiornamento", die allgemeine Neubestimmung der Lehre und des Lebens der Kirche entsprechend den Erfordernissen der Zeit. Eben diese Tendenz zeigt sich auch in den nachkonziliaren Veröffentlichungen in der Theologischen Revue, die durchaus exemplarisch für die Selbstverpflichtung der Fakultät stehen. In allen Fächern ist eine Fortschreibung des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich festzumachen, denn Themen des Konzils waren u. a. die modernen Kommunikationsmittel, die Beziehungen zwischen Juden und Christen, die Religionsfreiheit, die Rolle der Laien in der Kirche, die Reform der Liturgie, die Beziehungen zu Nichtchristen, Dienst und Leben der Priester sowie die Ausbildung von Priestern und Bischöfen. Alle diese Bereiche griffen die Rezensenten in Rezensionen, aber vor allem die Verfasser der Leitartikel innerhalb der Theologischen Revue auf. Zu nennen wären beispielsweise die Sammelbesprechungen etwa zu Hans Küngs *Strukturen der Kirche*[4] (1963), „Nochmals: Christliche Anthropozentrik"[5] von Johann Baptist Metz, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des II. Vatikanischen Konzils*[6] (1966) in einer Besprechung von Heinrich Fries, Joseph Ratzingers Rezension zu *Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils*[7] (1968) oder „Mysterium Salutis"[8] (1969) und „Das Wesen des Christlichen"[9] (1969) von Walter Kasper. Diese und weitere Beiträge griffen also die gegenwärtigen oder jüngst vergangenen Geschehnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, bündelten und kommentierten sie für eine breitere Leserschaft. Selbige konnte in den Folgejahrzehnten des öfteren die Theologische Revue als Forum namhafter Rezensenten erleben und die Fakultätszeitschrift wuchs mehr und mehr zu einer Plattform für führende Theologen heran. In die Reihe der vorgestellten oder selbst besprechenden Autoren gesellten sich mitunter Karl Lehmann[10], Leo Scheffczyk[11], Edward Schillebeeckx[12], Herbert Vorgrimler[13] und vor allem Karl Rahner.

Aufgrund seiner Tätigkeit von 1960 bis 1965 als offizieller päpstlicher Fachtheologe, vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils, wurde Karl Rahner einer größeren Öffentlichkeit bekannt. Sein Anliegen war es, durch die theologische Auseinandersetzung mit den von der modernen Philosophie und Wissenschaft aufgeworfenen Problemen die Theologie in den Dienst des christlichen Glaubens und Lebens zu stellen. Eine kritische Bewahrung des Erbes von Karl Rahner findet sich z. B. 1995 in einem Leitartikel von Herbert Vorgrimler[14]. Nachkonziliare Folgefragen und Veröffentlichungen ließen Rahner zu einem der am meisten rezensierten Theologen werden. Aber nicht nur dogmatischerseits bot sich die Theologische Revue als Plattform für neue Tendenzen an. Als Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil eröffnete, formulierte er als Ziel die Erneuerung der katholischen Kirche sowie die Einheit der Christen und der gesamten Menschheit. Papst Paul VI. setzte das Konzil nach Johannes' Tod 1963 fort und fügte dessen Zielen den Dialog mit der modernen Welt hinzu. Zu den weiteren einschneidenden Ergebnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehörten somit die Reform der Liturgie, die Öffnung der Kirche gegenüber anderen christlichen Kirchen und gegenüber den nichtchristlichen Religionen.

Diese Aspekte boten genug Raum für Folgefragen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Theologische Revue spiegelte die neueren Entwicklungen wider. Denn neben den Ehrenpromotionen, die die Kath.-Theol. Fak. seitdem vergeben hat[15], zeigt sie die zunehmende globale Ausrichtung des Münsteraner Fachbereiches und das internationale Interesse der Theologie im Allgemeinen. Besonders deutlich tritt ferner der Aspekt des Polyzentrismus von Kirche und Theologie hervor. Die Ausrichtung auf Lateinamerika ist gerade bezüglich der Befreiungstheologie[16] unverkennbar, wie es die an Hélder Pessôa Câmara (1972), Paulo Evaristo Arns (1983) und Jon Sobrino (1998) vergebenen Ehrendoktortitel bekräftigen. Die Öffnung der Kirche über die eigenen Grenzen hinaus ist ferner an dem wachsenden Dialog mit anderen Religionen[17] zu erkennen. Im Blickpunkt der Theologischen Revue standen außerdem neue Ansätze der Moraltheologie, das Bemühen um Ökumene und die Auseinandersetzung mit der evangelischen Theologie[18] sowie eine religionspädagogische und pastoraltheologische Ausrichtung, die sich beispielsweise in Leitartikeln von Adolf Exeler und Dieter Emeis zeigt[19]. Darüber hinaus kommt es zu einer Neubestimmung des Verhältnisses der Fächer Exegese und Dogmatik bzw. der Schrift und der Tradition mit Blick auf die Inspiration und die Kanonfrage, was ebenfalls in der Fakultätszeitschrift aufgegriffen wird. Vor allem die sich ändernden politischen Verhältnisse innerhalb Deutschlands in den 70er und 80er Jahren[20] oder die Aufarbeitung des Nationalsozialismus[21] beeinflussen die Themen, die behandelt werden. Dogmen- und theologiegeschichtliche Bereiche[22] werden ebenso angeschnitten wie die neuesten Entwicklungen innerhalb der katholischen Theologie: Frauentheologie und -forschung[23], Postmoderne, die Verhältnisbestimmung von Theologie und Kultur[24], neuere Philosophen (Jacques Derridas u. a.[25]), Neurobiologie und Grenzfragen der Naturwissenschaft. Eine besondere Bereicherung für die Zeitschrift stellte sicherlich

[4] Vgl. Breunig, Wilhelm in: ThRv (59), 1963, Nr. 5, Sp. 320–332.

[5] Metz, Johann Baptist: „Nochmals: Christliche Anthropozentrik", in: ThRv (61), 1965, Nr. 1, Sp. 13–16.

[6] Vgl. Fries, Heinrich in: ThRv (62), 1966, Nr. 6, Sp. 388–390.

[7] Vgl. Ratzinger, Joseph in: ThRv (64), 1968, Nr. 1, Sp. 15.

[8] Kasper, Walter: „Mysterium Salutis. Anmerkungen zu einer neuen heilsgeschichtlichen Dogmatik", in: ThRv (65), 1969, Nr. 1, Sp. 1–6.

[9] Mynarek, Hubertus / Kasper, Walter: „Das Wesen des Christlichen. Ein Fundamental-Theologe und ein Dogmatiker zu dem Buch von Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*", in: ThRv (65), 1969, Nr. 3, Sp. 177–188.

[10] Vgl. Vorgrimler, Herbert in: ThRv (76), 1980, Nr. 4, Sp. 299f., zum Werk *Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch*, hg. v. Lehmann, Karl / Raffelt, Albert

[11] Scheffczyk, Leo: „Heilsgeschichtliche Christologie", in: ThRv (67), 1971, Nr. 6, Sp. 513–518.

[12] Vgl. Schlette, Heinz Robert in: ThRv (68), 1972, Nr. 4, Sp. 306f. zum Werk *Gott – Kirche – Welt* v. Schillebeeckx, Edward.

[13] Vgl. Vorgrimler, Herbert in: ThRv (75), 1979, Nr. 2, Sp. 141–144 zu den Titeln *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner* von Klaus P. Fischer und *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen* von Bert van der Heijden.

[14] Gemeint ist: Vorgrimler, Herbert: „Rahner-Literatur rund um das Gedenkjahr 1994", in: ThRv (91), 1995, Nr. 2, Sp. 113–122.

[15] Vgl. *Bewußtes Leben in der Wissensgesellschaft.* Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich. Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, hg. v. Pröpper, Thomas, Altenberge 2000 (= Münsteraner Theologische Abhandlungen, 64), 92f.

[16] Siehe auch Verweyen, Hansjürgen: „Ekklesiologie der Befreiung", in: ThRv (81), 1985, Nr. 2, Sp. 89–98 und Sievernich, Michael: „Ende oder Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie", in: ThRv (95), 1999, Nr. 5, Sp. 355–364.

[17] Vgl. z. B. Habbel, Torsten: „Martin Bubers Werk bleibt interessant", in: ThRv (92), 1996, Nr. 5, Sp. 477–482.

[18] Exemplarisch sei hier auf drei Leitartikel verwiesen: 1. Wicks, Jared: „Revision des katholischen Lutherbildes? Zu Theobald Beers *Grundzüge der Theologie Martin Luthers*", in: ThRv (78), 1982, Nr. 1, Sp. 1–12. 2. Neuner, Peter: „Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am ‚Rahner-Plan'", in: ThRv (81), 1985, Nr. 1, Sp. 1–8. 3. Fries, Heinrich: „Zur Lage der Ökumene", in: ThRv (92), 1996, Nr. 1, Sp. 15–22.

[19] Gemeint sind folgende Beiträge von Münsteraner Dozenten: 1. Exeler, Adolf / Sieverding, Klemens: „Religionspädagogik – zwischen Krise und Aufbruch. Religionspädagogische Literatur aus den Jahren 1970–1972", in: ThRv (68), 1972, Nr. 5, Sp. 353–368. 2. Emeis, Dieter: „Ein Erwachsenen-Katechismus?", in: ThRv (81), 1985, Nr. 4, Sp. 265–270.

[20] Beispielhaft anzuführen ist: Weiler, Rudolf in: ThRv (67), 1971, Nr. 2, Sp. 206f. zu *Demokratie als Lebensform* von Lothar Roos.

[21] Bedeutende Rezensionen zum Verhältnis von Kirche und Nationalsozialismus sind u. a.: von Hehl, Ulrich: „Die Kirche und das Dritte Reich", in: ThRv (74), 1978, Nr. 2, Sp. 89–95. Dieser Artikel bezieht sich schwerpunktmäßig auf Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd 1, von Klaus Scholder. Bd 2 bespricht Erwin Iserloh in ThRv (82), 1986, Nr. 4, Sp. 297.

[22] Vgl. z. B. Hoffmann, Andreas in: ThRv (92), 1996, Nr. 3, Sp. 242–245 zu Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus? v. Basil Studer.

[23] Siehe Sattler, Dorothea: „Gesammelte Nachdenklichkeit. Neuere Beiträge zur theologischen Frauenforschung", in: ThRv (94), 1998, Nr. 6, Sp. 603–614.

[24] Gemeint ist Lienkamp, Christoph: „Die humanwissenschaftliche Forschung zu Kulturwandel und Interkulturalität und ihre Bedeutung für Theologie und Religionswissenschaft. Ein kritischer Literatur- und Forschungsbericht", in: ThRv (94), 1998, Nr. 2, Sp. 123–134.

[25] Vgl. Valentin, Joachim: „Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie", in: ThRv (97), 2001, Nr. 1, Sp. 19–28.

1999 der Leitartikel „Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion“[26] dar, ein Bericht von Johann Baptist Metz und Johann Reikerstorfer zur Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage. Beachtenswert sind darüber hinaus der Beitrag von Josef Freitag („Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik in drei Bänden“[27]) zu Wolfgang Beinerts *Glaubenszugänge*, Annette Wilkes Kommentar zum „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HRWG)“[28] oder Magdalena Seeligers Vorstellung neuerer religionspädagogischer Literatur[29], was erneut verdeutlicht, daß die Theologische Revue immer auch die Praktische Theologie berücksichtigt hat. Selbst der „magische“ Datumswechsel 1999/2000 hinterließ in der Theologischen Revue seine Spuren, was veranschaulicht, wie deutlich die Zeitschrift eine Schrift ihrer Zeit ist[30].

Die Sammelbesprechungen entpuppen sich oftmals als Kernstücke einer neuen Ausgabe der Theologischen Revue. Wie oben gezeigt, spiegeln diese gegenwärtige Meinungen, Forschungsstandpunkte und Entwicklungen, die oftmals ein umfassendes Resümee der neueren Literaturveröffentlichungen zu einem bestimmten Themenkomplex bieten. Leitartikel entpuppen sich manchmal allerdings als „Leidartikel“. Das bezieht sich nicht nur auf die Verfasser, die beispielsweise gegenüber Kurzrezensionen ein ungleich größeres Lese- und Schreibpensum zu absolvieren haben. Immer wieder „leiden“ muß auch der jeweilige Schriftleiter („Schriftleider“?), der stets um Literaturansammlung und Themenfindung bemüht ist sowie manchmal einiges an Überzeugungsarbeit zu leisten hat, um Autoren für die Sammelbesprechungen, die oft Monate im voraus geplant werden, zu finden. Hier gilt es, im Vorfeld – quasi als Wetterfrosch – Tendenzen und Klimawechsel vorherzusagen.[31]

Dieses Amt bekleideten in den letzten 50 Jahren gleich mehrere Theologen sowohl nach- als auch nebeneinander. Nach dem Zweiten Weltkrieg übernahmen die Exegeten Josef Gewieß und Bernhard Nisters von 1948 bis 1958 die Leitung der Theologischen Revue. Ersterer verstarb 1958 überraschend und für weitere zwei Jahre lenkte Nisters gemeinsam mit Hermann Eising, Ordinarius für Altes Testament, die Geschicke der Fakultätszeitschrift. Dieser hatte seit 1959 die Schriftleitung inne, bevor 1971 die beiden Kirchengeschichtler Erwin Iserloh und Vinzenz Pfnür gemeinsam bis 1988 für das Erscheinen des Heftes hauptverantwortlich waren. Bis 1995 verrichtete letzterer dieses Amt alleine, bevor Harald Wagner 1996 das Amt des Schriftleiters übernahm. Seitdem lenkt der Dogmatiker, dessen Engagement[32] als Rezensent in der Theologischen Revue aber bereits 1978 begann, die Geschicke der Fakultätszeitschrift.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Die Theologische Revue ersetzt sicherlich nicht die Tageszeitung, das Wochenmagazin, das Monatsheft und nicht das Gespräch und nicht das Fernsehen und nicht das Internet und nicht die eigenen Gedanken. Aber, sie ist auch durch nichts zu ersetzen. Ihrem Namen ist sie stets vor allem in Einleitungen und Gesamtdarstellungen treu geblieben und hat den Überblick bewahrt. Möge sie auch zukünftig wachsam theologische Tendenzen erspähen und so das Blickfeld der Leserschaft erweitern!

Vor allem vom Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils inspiriert, ihm und seinen Folgeproblemen verpflichtet, stellt sich die Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster anläßlich des Centenariums ihrer Fakultätszeitschrift – nach dem Festakt am 1. Februar 2002, der in Heft 1 dieses Jahrganges dokumentiert wurde – vor. Es geschieht so, daß die einzelnen Fächer[33], manchmal mit kurzem Blick auf die Vergangenheit, den aktuellen Stand ihres Faches skizzieren und nicht selten Desiderate für die weitere Arbeit formulieren. Verweise auf wichtige aktuelle Literatur sind auch deshalb durchlaufend gegeben, weil es sich ja im Kern um eine Rezensionszeitschrift handelt.[34]

[26] Metz, Johann Baptist / Reikerstorfer, Johann: „Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion“, in: ThRv (95), 1999, Nr. 3, Sp. 179–188.

[27] Freitag, Josef: „Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik in drei Bänden“, in: ThRv (95), 1999, Nr. 4, Sp. 265–286.

[28] Wilke, Annette: „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HRWG)“, in: ThRv (95), 1999, Nr. 4, Sp. 285–296.

[29] Vgl. Seeliger, Magdalena: „Standortbestimmung des Religionsunterrichts durch Konzepte oder Rezepte? Neuere religionspädagogische Literatur“, in: ThRv (96), 2000, Nr. 2, Sp. 91–104.

[30] Gemeint sind: 1. Baudler, Georg: „Zurück zu den Ursprüngen! Christen auf dem Weg ins neue Jahrtausend“, in: ThRv (96), 2000, Nr. 1, Sp. 3–10 und 2. Wagner, Harald: „Kleine literarische Nachlese zur Jahrtausendwende“, in: ThRv (97), 2001, Nr. 2, Sp. 89–94.

[31] Immerhin enthielt die ThRv (98), 2002, Nr. 3, bereits Mitte 2001 geplant, einen Beitrag von Rainer Kampling über Antisemitismus („Eine offene Frage – theologische und historische Implikationen der Antijudaismusforschung“; Sp. 179–196) und einen von Hans Zirker über das Verhältnis zwischen Christentum und Islam („Zum Verhältnis von Christentum und Islam“; Sp. 195–202).

[32] Die erste Rezension des heutigen Schriftleiters Harald Wagner erschien in ThRv (74), 1978, Nr. 6, Sp. 477f. zum Werk *Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling* von Pietro Selvatico.

[33] Bei Doppelbesetzungen haben sich die Professoren intern darauf geeinigt, wer den Beitrag übernimmt. Manchmal waren auch andere Gründe (Krankheit, besonders starke Belastungen u. ä.) ausschlaggebend.

[34] Damit sich der Leser in dieser Hinsicht nicht zu kurz gekommen fühlt, werden die Ausgaben nach diesem vorliegenden Jubiläumsheft in besonders reichem Maße Rezensionen – und eher kürzere Leitartikel – bieten.

# Exegese des Alten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum

von Erich Zenger

## 1. Münsteraner Initiativen im Bereich der alttestamentlichen Exegese

Es gibt gewiß und legitim unterschiedliche Weisen des wissenschaftlichen Umgangs mit den Texten der Hebräischen Bibel. Man kann sie mit den Methoden der philologischen und historischen Kritik als Textzeugnisse der vorderorientalischen Sprach-, Literatur- und Religionsgeschichte analysieren und interpretieren. Man kann sie als Elemente der komplexen Kultur- und Religionsgeschichte Israels auf dessen Weg zu einem sich normativ begreifenden Judentum untersuchen. Man kann die unterschiedliche Rezeptionsgeschichte dieser Texte als Heilige Schrift des Judentums und des Christentums historisch nachzuzeichnen und komparatistisch (auch im Vergleich mit anderen Religionen) zu beurteilen versuchen. Man kann diese Texte mit den Methoden literarischer Ästhetik als Kunstwerke analysieren. Man kann diese Texte aber auch auf ihre behauptete und faktisch erkennbare Relevanz für die „Glaubensgemeinschaften“ Judentum und Christentum hin befragen und auslegen. In der christlichen Theologie bedeutet dies vor allem die Frage, wie alttestamentliche Texte im Horizont des Neuen Testaments „theologisch“ relevant werden bzw. bleiben können. Diese Frage stellt sich heute angesichts der von der christlichen Theologie weitgehend vollzogenen Wiederentdeckung der theologischen Würde des Judentums als des Erstadressaten der Hebräischen Bibel anders als zu der Zeit, in der die Theologische Revue gegründet wurde. Damals war die katholische Exegese meist nur eine „bibeltheologische“ Variante von Dogmatik – oder sie verzichtete auf Theologie und brachte es auf „unproblematischen“ Arbeitsfeldern wie Textkritik und Texteditionen, Wörterbüchern, Biblischer Geographie, Biblischer Volkskunde u. ä. zu wissenschaftlichem Ansehen. Die Exegese im engeren Sinn war weitgehend Domäne der evangelischen Bibelwissenschaft, die die Kommentarlandschaft und die Einleitungswissenschaft beherrschte. Das hat sich seit dem Zweiten Vatikanum grundlegend geändert. Daß beispielsweise eine katholische „Einleitung in das Alte Testament“ mittlerweile auch *das* Studienbuch an Ev.-Theol. Fak.en ist,[1] oder daß ein großes wissenschaftliches Kommentarwerk zum Alten Testament, an dem Juden, Protestanten und Katholiken mitschreiben, von einem katholischen Bibelwissenschaftler initiiert und herausgege-

[1] Die von E. Zenger herausgegebene „Einleitung in das Alte Testament“, die 1995 in 1. Auflage erschienen ist, liegt mittlerweise in 4. Auflage (2001) vor. Auflagenhöhe bislang insgesamt: 27 000.

ben wird,[2] zeigt, daß und wie sich die *theologische* Landschaft verändert hat.

Daß solche Initiativen aus Münster kommen, fügt sich in das Bemühen der Münsteraner Kath.-Theol. Fak., die vom Zweiten Vatikanum in Gang gebrachte Öffnung der Theologie für eine produktive ökumenische Kooperation und insbesondere für eine Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses konsequent und effektiv weiterzuführen und auszugestalten. Für das Fach „Exegese des Alten Testaments" bedeutet dies vor allem, daß eine Exegese des Alten Testaments nicht historistisch und untheologisch, sondern *historisch und theologisch* sein muß – und daß sie als Wissenschaft jenes Buches, das Christen und Juden gemeinsam, wenn auch auf unterschiedliche Weise, als „Heilige Schrift" betrachten, eine Hermeneutik entwickeln muß, die man „christlich-jüdische Bibelhermeneutik" nennen könnte. Die Notwendigkeit und die Perspektivik einer *so* konzipierten Exegese des Alten Testaments, die an der Münsteraner Fakultät in den letzten dreißig Jahren beinahe 30 Dissertationen und 8 Habilitationen hervorgebracht hat,[3] soll im folgenden kurz skizziert werden.

### 2. Die Wiederentdeckung der Singularität des christlich-jüdischen Verhältnisses

Ausgangspunkt einer neuen Bibelhermeneutik muß das Wahr- und Ernstnehmen der Singularität des christlich-jüdischen Verhältnisses sein, wie dies in einem beispiellosen ökumenischen Konsens von den christlichen Kirchen in den letzten drei Jahrzehnten erkannt und formuliert wurde. Als klassisch kann die Formel gelten, mit der der römische Papst Johannes Paul II bei seinem Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986 die Besonderheit des Verhältnisses von Judentum und Christentum gekennzeichnet hat: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches', sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren' unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion."[4] Zwischen beiden Religionen besteht in der Tat ein Sonderverhältnis. Mit keiner anderen der großen Weltreligionen hat das Christentum derart viele Gemeinsamkeiten wie mit dem Judentum. Zu keiner anderen der Weltreligionen ist das Verhältnis ähnlich belastet und ungeklärt. Und gegenüber keiner anderen Religion haben die christlichen Kirchen in den letzten drei Jahrzehnten vergleichbare Anstrengungen unternommen, um das belastete und gestörte Verhältnis zu erneuern.[5]

Die Singularität und die Komplexität des Verhältnisses Christentum – Judentum gründen darin, daß das Christentum aus dem Judentum herausgewachsen ist und viele Gemeinsamkeiten mit dem Judentum teilt, insbesondere das religionsgeschichtliche Unikum, daß gleiche Texte ihre religiöse Basisliteratur sind, als Tanach bzw. als Altes Testament, mehr noch: daß das Christentum im ersten Jahrhundert seiner Entstehung ausschließlich die Schriften Israels als seine „Bibel" hatte. Auch wenn man die bisweilen vorgetragenen Thesen, das Christentum sei als eine jüdische Sekte entstanden, das Christentum könne man als eine Art Reformjudentum beschreiben oder Christentum und Judentum seien eigentlich nur *eine* Religion, für überzogen hält, so wird darin doch die Spannung sichtbar, die für das Christentum konstitutiv ist. Es hat von seinem Ursprung her eine jüdische Dimension. Das Christentum hat eine zusammengesetzte Identität, eine jüdische und eine spezifisch christliche Komponente. Diese zusammengesetzte Identität gründet und zeigt sich in der zusammengesetzten Buchgestalt der zwei-einen christlichen Bibel.

### 3. Die zweieine christliche Bibel

Die normative Heilige Schrift des Christentums ist eine Sammlung vieler Einzelbücher und Einzelschriften. Wenn immer wieder gesagt wird, die Bibel sei eigentlich kein Buch, sondern eine Bibliothek, wird die literarische und theologische Vielfalt der Schriften, die hier gesammelt sind, unterstrichen. Und solange diese Schriften auch in ihrer äußeren Gestalt auf einzelnen Schriftrollen überliefert wurden, war die Vielgestaltigkeit buchstäblich mit Händen zu greifen. Gleichwohl wurden diese Einzelschriften, insofern man ihnen den Rang „Heilige Schrift" zuerkannte, als eine zusammengehörende Einheit verstanden, deren Einzelschriften miteinander in Beziehung gebracht wurden und die sich gegenseitig auslegten. Wie die anderen Gruppen des Judentums nannten auch die frühen Christen diese Bücher „die Schrift", „die Schriften" oder „das Gesetz und die Propheten". Hans von Campenhausen hat diesen Tatbestand treffend so beschrieben: „Hätte man einen Christen um das Jahr Hundert gefragt, ob seine Gemeinde ein heiliges und verbindliches Buch göttlicher Offenbarungen besäße, so hätte er die Frage stolz und ohne zu zögern bejaht: die Kirche besaß solche Bücher, das ‚Gesetz und die Propheten', das heute so genannte Alte Testament. Über hundert Jahre lang, noch um die Mitte des zweiten Jh.s bei Justin, erscheint das Alte Testament als die einzige, maßgebende und völlig ausreichende Schrift der Kirche (...); daß zur Sicherung über das Alte Testament hinaus weitere, schriftliche Urkunden erwünscht oder erforderlich sein könnten, kam ihm [d. h. dem Christentum] nicht in den Sinn."[6]

Die heute im Neuen Testament versammelten Einzel-Schriften sind keineswegs in der Absicht *entstanden*, Teile einer neuen Heiligen Schrift des Christentums zu werden oder gar an die Stelle der jüdischen Heiligen Schrift zu treten. Gewiß waren ab der Mitte des 1. Jh.s eigene Schriften des Urchristentums verfaßt worden. Die Briefe des Paulus und die unterschiedlichen Evangelien waren regional bzw. partikular orientiert. Diese Schriften hatten für die jeweiligen Gemeinden, an die sie gerichtet waren, hohe Bedeutung. Aber sie hatten zunächst nicht den gleichen theologischen Stellenwert wie die Heiligen Schriften Israels, auch nicht in der Liturgie der christlichen Gemeinden, wo wie in den jüdischen Gemeinden die biblischen Lesungen aus der Tora und den Propheten genommen wurden.

Das änderte sich ab der Mitte des 2. Jh.s. Soweit wir erkennen können, fingen christliche Gemeinden um die Wende zum 2. Jh. aus unterschiedlichen Gründen an, verschiedene im Urchristentum entstandene Schriften zu sammeln – als Zeugnisse des eschatologischen Handelns des Gottes Israels an und in Jesus von Nazareth. Da diese Zeugnisse in großem Ausmaß die Schriften Israels aufnahmen, sie wörtlich zitierten, auf sie kunstvoll anspielten, mit Einzelmotiven größere Zusammenhänge „der Schrift" Israels einspielten, blieb „die Schrift" Israels einerseits als geistige und sprachliche Welt des Christentums in diesem lebendig. Andererseits führte der Prozeß der Trennung faktisch auch zur Distanzierung von Teilen dieser „Schrift". Vor allem führte dieser Prozeß zur Infragestellung der theologischen Relevanz der Bibel Israels für das Christentum.

Die Diskussion über die Frage, inwieweit das jüdische Erbe in Gestalt der Heiligen Schriften Israels für das inzwischen sich als eigene Größe begreifende Christentum noch notwendig oder überhaupt förderlich sei, wurde um 140 n. Chr. bekanntlich von Markion vorangetrieben. Markion war ein radikaler Theologe in der Tradition der paulinischen Theologie. Ausgehend vom Galaterbrief verabsolutierte er nicht nur den Gegensatz von Gesetz und Evangelium, sondern konstruierte von ihm her einen absoluten Gegensatz zwischen »der Schrift« Israels und der Predigt Jesu, zwischen dem Gott Israels und dem Gott Jesu. Daß Markion von diesem Ansatz her die Bibel Israels als Dokument einer in und nach Christus überholten Religion als für das Christentum nicht mehr akzeptabel ablehnte, war konsequent. Und da Markion auch wahrnahm, daß die Schriften des Urchristentums ihr Christus- und Gotteszeugnis sehr stark »gemäß der Schrift« Israels gestalteten und entfalteten, war es konsequent, daß er die jüdische Komponente dieser Schriften ebenfalls ablehnte. Sein theologischer Bannstrahl traf deshalb die in der Tat ausführlich auf die Bibel Israels rekurrierenden Evangelien des Matthäus, des Markus und des Johannes. So verblieb nur das Lukasevangelium, freilich nach Streichung der Zitate aus den Schriften Israels, und 10 ebenfalls purgierte Paulusbriefe (Gal, 1/2 Kor, Röm, 1/2 Thess, Eph, Kol, Phil, Phlm).

Dieser kühne Vorstoß Markions, das Christentum als eine radikal neue Religion gerade im Gegensatz zum Judentum zu profilieren, zwang die junge Kirche, den Kanon der für das Christentum verbindlichen und notwendigen Heiligen Schriften zu klären, und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen wurden – in mehreren Schritten – die Schriften der Christusverkündigung zu einer verbindlichen Sammlung zusammengestellt, und zum anderen mußte über das Verhältnis dieser neuen Sammlung zur bisher als Heilige Schrift des

[2] Das von E. Zenger seit 1999 herausgegebene Kommentarwerk „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament" ist auf 54 Teilbände konzipiert; davon liegen im Oktober 2002 bereits 8 Bände vor.

[3] Da wir der Meinung sind, die veränderte theologische Sicht müsse auch an die „Basis" vermittelt werden, haben wir nun einen einbändigen „Kompakt-Kommentar" zum Alten Testament geschaffen (vgl. Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, hg. v. Zenger, Erich, Stuttgart 2002), der durch ausführliche Einleitungen in die jeweils biblischen Bücher und durch seine spezifische Art der fortlaufenden Kurzkommentierung (Text – Kommentierung – Text – Kommentierung usw.; Umfangverhältnis 1:1) zum eigenständigen *Lesen* der Bibel hinführen will.

[4] Vgl. Die Kirchen und das Judentum, hg. v. Rendtorff, R. / Henrix, H. H., Paderborn / München $^{2}$1989, 109.

[5] Vgl. den Nachweis bei: Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, hg. v. Rendtorff, R. / Henrix, H. H., Paderborn / München $^{2}$1989; Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986 bis 2000, Henrix, H. H. / Kraus, W., Paderborn / München 2001.

[6] von Campenhausen, H.: Die Entstehung des Neuen Testaments, in: Das Neue Testament als Kanon, hg. v. Käsemann, E., Göttingen 1970, 110.

Christentums geltenden Bibel Israels entschieden werden. Das Endergebnis dieses Entscheidungsprozesses ist die *eine* Bibel aus den zwei Teilen, die die Christen traditionell Altes Testament und Neues Testament nennen. Daß die christliche Bibel damals *diese* Gestalt erhielt, bedeutete eine grundlegende Weichenstellung für das Verhältnis des Christentums zum Judentum.

Daß mit dieser Entscheidung die wichtige Frage des christlich-jüdischen Verhältnisses offenblieb bzw. sogar in problematische Bahnen gelenkt wurde, haben die Kirchen in den letzten Jahren immer deutlicher erkannt. In ihrer antimarkionitischen Entscheidung sagte die Kirche damals zwar ein prinzipielles Ja zu ihrem „jüdischen" Alten Testament und hielt fest, daß der Gott der beiden Testamente ein und derselbe Gott ist, aber diese Entscheidung implizierte zugleich (bewußt oder unbewußt) ein theologisches Nein zu den Juden und damit den Beginn der Substitutionstheorien, die das Judentum als von Gott verworfen und die Kirche als das neue und eigentliche Volk Gottes proklamierten.

Die Ambivalenz dieser frühkirchlichen Entscheidung im Hinblick auf das Verhältnis des Christentums zum Judentum zeigte und zeigt sich im letztlich bis heute umstrittenen und theologisch ungeklärten Gebrauch des Alten Testaments in der christlichen Theologie und Liturgie. Daß die gleichen Texte im Judentum anders, aber gleichwohl mit dem Anspruch gelesen werden, darin vollgültig dem wahren Gott zu begegnen, und daß damit der christliche Anspruch kollidiert, darin ebenfalls bzw. eben *allein* die wirklich gemeinte Gottesbotschaft zu hören, macht an einem zentralen Punkt das bis heute schwierige und theologisch ungeklärte Verhältnis von Judentum und Christentum bewußt, zumindest wenn wir nicht mehr die schriftwidrigen Positionen beibehalten wollen, die in der christlichen Kirche vom 4. Jahrhundert an bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts dominierend waren.

### 4. Abschied vom traditionellen christlichen Umgang mit dem Alten Testament

Welche Berge christlichen Unverständnisses gegenüber dem Judentum auch im Bereich der alttestamentlichen Exegese abgetragen werden müssen, wird offenkundig, wenn wir die Positionen herausragender Theologen, die zugleich große Liebhaber des Alten Testamentes sind, reflektieren. Ich will dies an keinem Geringeren als an Martin Luther deutlich machen.

Heinrich Bornkamm beginnt seine klassisch gewordene Monographie „Luther und das Alte Testament" folgendermaßen: „Es hieße sich den Weg zu Luthers Auffassung des Alten Testaments von vornherein versperren, wollte man aus seinem Kampf gegen das Judentum seiner Tage auf eine Verwerfung des Alten Testaments schließen. Luther hat hier scharf und klar unterschieden. Wer auch nur oberflächlich in seine Schriften hineingeschaut hat, kann an seinem leidenschaftlichen Widerspruch gegen die Juden als Lästerer Christi ebensowenig zweifeln wie an seiner tiefen Liebe zum Alten Testament. Es kostete ihn, so paradox das manchem heute erscheinen mag, keine Schwierigkeiten, beides zu verbinden. Beide Seiten dieses Verhältnisses bestimmen sich gegenseitig näher. Sie entstammen für ihn der besonderen Betrachtung des Glaubens und sind darum wie an einem Drehpunkt miteinander verbunden. Verheißung und Erwartung des Christus und seines Evangeliums sind der Grund für Luthers Bejahung des Alten Testaments, die Verwerfung Christi durch die Juden der Grund seiner Ablehnung des späteren Judentums. Weil sie das Kommen des Messias nicht erkannt haben, ist der Glaube der Juden, der bisher die Verheißung hatte, ohne sich in seinem Inhalt zu ändern, in Unglauben verwandelt worden, wie es Luther in einer Disputationsthese von 1542 mit klassischer Prägnanz ausspricht: Frustra credunt Iudaei in Deum promissorem Messias, qua fide olim recte credebant patres eorum. Daß sie die Tat Gottes, die der Welt ein neues Gesicht gegeben hat, nicht verstanden haben, ist ihre ewige Schuld. Luther sieht also in der Geschichte des Judentums nicht in erster Linie eine Kontinuität, sondern einen tiefen Bruch. Die Völkerscheide des Kreuzes Christi ist für Luther auch die Wende von dem alten zum späteren Israel. (...) Luther hat sich bemüht, diesen Gegensatz zwischen dem alten und gläubigen Israel, dem Gottes Verheißung gegeben war, und dem Judentum, auf dem Gottes Fluch liegt, an sichtbaren Unterschieden aufzuzeigen. Sie entspringen alle daraus, daß die Juden das Alte Testament, sowohl den Sinn seines Gesetzes wie seine Verheißung, nicht verstehen und es mit ‚rabbinischen unflätigen Aufsätzen' beschmutzt haben (...)."[7]

[7] Bornkamm, H.: Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948, 1f.

Heinrich Bornkamm bringt hier für Luther mit offenkundiger Zustimmung, ja Bewunderung zum Ausdruck, was uns Heutigen nicht mehr möglich ist: Für Luther war das leidenschaftliche Nein zu den Juden und das gleichzeitige leidenschaftliche Ja zum Alten Testament überhaupt kein Problem. Und dies eben deshalb nicht, weil das Judentum nach Luther seine Berufung verloren hatte und die Kirche nun an die Stelle des Judentums getreten war, und weil die Kirche allein nun das Alte Testament als Wort Gottes hörte.

Allerdings zog das theologische Nein zu den Juden bei nicht wenigen Alttestamentlern bis heute auch ein theologisches Nein zum Alten Testament oder zu Teilen des Alten Testaments nach sich. Ich meine hier nicht jene theologische Sachkritik, die auf dem Boden der *historischen* Kritik sowohl an neutestamentlichen wie an alttestamentlichen Einzelaussagen und Vorstellungen notwendig und sinnvoll ist. Ich meine vielmehr jene hermeneutischen Grundpositionen, die im Namen des Christentums das Alte Testament antijudaistisch diskreditiert haben oder dies bis heute tun. Man kann diese tendentiell oder wirklich antijudaistischen Lese- und Verstehensweisen der christlichen Exegese auf drei Grundmodelle reduzieren:

(1) Das Kontrastmodell

Die theologische Funktion des Alten Testaments besteht in dieser Sicht darin, Kontrastfolie zur Christusbotschaft zu sein. Es deckt die in allen Menschen lebendigen Sehnsüchte nach irdischem Glück sowie nach Macht und Gewalt und insbesondere den menschlichen Hang zu Selbstrechtfertigung / Selbsterlösung durch die Werke der Gesetze auf; dadurch hilft das Alte Testament als „Buch des Scheiterns" (R. Bultmann) die Botschaft des Neuen Testaments als Evangelium der Gnade, der Erlösung von Sünde, der Hoffnung auf ein Reich, das nicht von dieser Welt ist, und insbesondere die Kreuzesnachfolge als die *eigentliche* biblische Gotteswahrheit zu erfassen.

(2) Das Relativierungsmodell

Nach diesem Konzept ist das Alte Testament „Dienerin" des Neuen Testaments. Seine Funktion war / ist es, auf die eigentliche und endgültige Offenbarung in Jesus Christus vorzubereiten. Das Alte Testament ist die Verheißung, deren Erfüllung das Neue Testament ist. Es ist Vorausdarstellung, Vor-Bild (Typos) jener Wirklichkeit, die mit Jesus in ihrer Vollendung und Vollgestalt (Antitypos) gekommen ist. Hermeneutisch ist die typologische Methode nicht prinzipiell abzulehnen; sie findet sich bereits innerhalb des Alten Testaments selbst und wird im hellenistischen Judentum, besonders bei Philo, kunstvoll durchgeführt. Sie ist dabei eine geschichtstheologische Explikation der Treue JHWHs, der seinen „Heilsplan" so verwirklicht, daß er seine einmal geoffenbarten Wirkweisen immer wieder neu aktualisiert. So wird mit dem Theologumenon vom Neuen / Zweiten Exodus die Rettung Israels aus der babylonischen Verbannung / Diaspora als erneute und neue Aktualisierung des Ersten Exodus aus Ägypten verkündigt und gefeiert. Beide verhalten sich wie Typos und Antitypos; der Antitypos hebt dabei allerdings nicht den Typos auf, sondern „lebt" von seiner Rückbindung an den Typos. Das ändert sich leider in der christlichen Typologie: Diese wertet meist den alttestamentlichen / jüdischen Typos ab oder macht den neutestamentlichen / christlichen Antitypos wirklich zum Gegensatz.

(3) Das Selektionsmodell

Nach diesem Konzept, das die Einheit der Offenbarung stark betont, ist das Alte Testament der Same, der mit innerer Notwendigkeit zur neutestamentlichen Blüte als dem von Gott von Anfang an einzig intendierten Ziel der Entwicklung hintreibt. Deshalb ist dann auch das Neue Testament der exklusive Maßstab für das, was in der verwirrenden Vielfalt des Alten Testaments als gottgegebene Offenbarung zu gelten hat. Was z. B. aus der unsystematischen Vielfalt der alttestamentlichen Heilsverheißungen von der neutestamentlichen Christologie nicht aufgenommen wurde, ist deshalb streng genommen auch nicht geoffenbarte „Wahrheit', sondern hängt mit der geschichtlichen Bedingtheit der Offenbarung zusammen. Auch die in Gen 1 intendierte Schöpfungstheologie erschließt sich erst und *nur vollgültig* von Joh 1 her. Hier halten Christen den Juden vor, daß sie ihre eigene Jüdische Bibel nicht nur de facto falsch verstehen, sondern daß sie als Juden diese ihre Bibel letztlich nicht lesen und verstehen können, weil ihnen die christologische Brille fehlt. Sogar die eigentliche Offenbarungssprache ist in dieser Sicht deshalb nicht das Hebräische des Alten Testaments, sondern das Griechische des Neuen Testaments.

Jetzt ist keine differenzierte Kritik der drei Modelle möglich. Allen drei Modellen sind – auf jeweils unterschiedliche Weise – folgende

Defizite gemeinsam: 1. Sie entsprechen keineswegs dem Selbstverständnis der Texte des Alten Testaments selbst. 2. Sie werden der Komplexität des Alten Testaments nicht gerecht. 3. Sie atmen, gewollt oder ungewollt, den Atem jenes „teaching of contempt", der ein Aspekt der fatalen theologischen Judenfeindschaft ist, die *einer* der Auslöser des rassischen Antisemitismus war. 4. Für eine Eigenbedeutung des Alten Testaments oder gar für einen bleibenden Sinnüberschuß auch in seiner Beziehung zum Neuen Testament ist hier kein Platz. 5. Von einer theologischen Dignität der *jüdischen* Leseweise der Bibel Israels ist nicht einmal im Ansatz die Rede. Daß nachbiblische jüdische Exegese für christliche Theologie relevant sein könnte, ist hier nicht einmal eines Gedankens wert.

### 5. Essentials einer neuen Bibelhermeneutik

An die Stelle dieser traditionellen und noch heute in manchen christlichen Bibelkommentaren beliebten *Leseweisen* muß künftig eine christlich-jüdische Hermeneutik treten, die ich als *Diskursmodell* bezeichnen würde und dessen Essentials sich so zusammenfassen lassen:

a) Wenn man davon ausgeht, daß sowohl das Alte Testament in sich selbst als auch das Neue Testament als auch die aus diesen beiden Teilen bestehende zwei-eine christliche Bibel keine systematisierte Einheit sind, sondern komplexe, spannungsreiche, unsystematische und kontrastive Größen, widerspricht es deren Selbstverständnis, ihnen ex post eine wie immer konzipierte Leseweise aufzudrängen, die ihre Polyphonie und ihre Lebendigkeit zerstört. Im Ansatz hat dies von Rad mit seiner Theologie als theologisch reflektierter Nacherzählung bzw. Nachgestaltung versucht.

b) Fragt man, ob hinter den vielen Stimmen der Bibel Israels eine gemeinsame Melodie hörbar ist und ob den biblischen Texten eine gemeinsame Suchbewegung zugrunde liegt, so ist dies – auch aus christlicher Perspektive – nicht die Christologie sondern die Theologie als Rede von und zu Gott in seiner erfahrenen oder gesuchten Zuwendung zu seinem Volk Israel und zur Welt seiner Schöpfung. Der leider zu früh verstorbene Schüler Gerhard von Rads, Odil Hannes Steck, hat dies in seinem als theologisches Vermächtnis geschriebene Letztlingswerk: „Gott in der Zeit entdecken" folgendermaßen formuliert: „Was ist Gegenstand der Bibelexegese, und wie redet die Bibel von ihm? Was ist der Kern und eigentliche Gegenstand biblischer Aussagen, auf den Exegese trotz der Divergenz ihrer Bemühungen und Ergebnisse immer trifft, wenn sie nur nach ihm fragt? Man muß darauf achten, wie die Bibel von Anfang bis Ende alles übergreifend formuliert ist, um die textnahe Antwort zu finden. Was der Gegenstand der Bibel näherhin ist, das wiederum hängt wesentlich von der Befürwortung der anderen Frage ab: Was wird in dem umfassenden Traditionsvorgang eigentlich überliefert, den die Bibel schon in sich darstellt? Uns scheint (...) die Bestimmung am ehesten angemessen, die darauf sieht, wovon gemäß den direkten und indirekten Aussageinhalten der biblischen Tradition selbst durchgängig und beide Testamente verbindend die Rede ist. ‚Das, was Christum treibet', wäre aus heutiger Sicht und Wissen allerdings eine sehr einseitige, in der Gefahr der Engführung stehende Bestimmung. Die Auskunft auf die Frage, wovon in der Bibel die Rede ist, muß weiter greifen und deshalb anders lauten: Es ist, die genannte christologische Antwort einschließend, umgreifend und natürlich auf sie zulaufend, textnäher Gott, also nichts anderes als die zu bestimmter Zeit ergangene, Zeit und Leben zugewandte Kunde von Gott, die da in den biblischen Überlieferungen ... weitergegeben wird. *Gott und sein zugewandtes Wirken* [Hervorhebung: E. Z.], das ist der tragende, durchgängige Inhalt der biblischen Überlieferung."[8] Von dieser theozentrischen Perspektive her kann man die Bibel insgesamt und ihre einzelnen Passagen als Kontextualisierung des Wortes „Gott" betrachten.

c) Aufgabe der Exegese ist es dann aber, diese unterschiedlichen Kontextualisierungen nicht zu nivellieren, sondern miteinander so ins Gespräch zu bringen, daß sowohl die ihnen allen gemeinsame Theozentrik als auch ihre spezifischen geschichtlichen, gesellschaftlichen und anthropologischen Kontexte zur Sprache kommen. Für jüdische Exegese wird und muß dies dann anders geschehen als für christliche Exegese, einerseits weil der Gesamtkontext jeweils unterschiedlich ist, andererseits aber auch, weil die Einzeltexte selbst als Zeugnisse der Lebendigkeit der Zuwendung Gottes multiperspektiv und für unterschiedliche Deutungen offen sind. Die in den letzten Jahren vielfach betonte Erkenntnis, daß die Bibel Israels einen doppelten Ausgang bzw. eine zweifache Nachgeschichte in Judentum und Christentum hat, ist eine hermeneutische Option, die es möglich macht, eine jüdische und eine christliche Leseweise der Bibel Israels als Tanach bzw. als Altes / Erstes Testament nicht nur zu tolerieren, sondern zu fordern. Letztlich geht es hier darum, den einzelnen biblischen Texten und im Bereich der christlichen Bibel den beiden Teilen Altes Testament und Neues Testament ihren Eigenwert und ihre Eigenbedeutung zu belassen und ihre unterschiedlichen Stimmen miteinander in den kanonisierten Diskurs zu bringen. Deshalb kann man diese Hermeneutik auch Hermeneutik des kanonischen Diskurses nennen. *Methodisch* bzw. *dialogisch* findet der Diskurs dann sozusagen auf gleicher Augenhöhe statt, wobei die jeweils vorgebrachten Gotteswahrnehmungen und Gotteseinsichten abgewogen, korreliert und gewichtet werden müssen.

### 6. Paradigmen einer alttestamentlichen Diskurshermeneutik

Eine theologische Exegese, deren Ziel es ist, die biblischen Texte als Kontextualisierungen des Wortes „Gott" zu begreifen, muß zuallererst die in einem Einzeltext bzw. Textzusammenhang erkennbaren „Schichten" als unterschiedliche Deutungsversuche ein und derselben Gotteswahrheit miteinander ins Gespräch bringen. Es genügt nicht, z. B. in einem Pentateuchtext die erschlossenen „Schichten" oder „Fragmente" entstehungsgeschichtlich zu begreifen und diese Entstehungsgeschichte überlieferungs- und / oder redaktionsgeschichtlich nachzuzeichnen. Vielmehr muß eine theologische Exegese diese „Schichten" als einen im nunmehr *vorliegenden* Text stattfindenden Diskurs beschreiben, zumal anzunehmen ist, daß die Redaktoren zusammengesetzter Texte die Spannungen und „Widersprüche" dieser Texte ja gezielt in ihren Texten belassen bzw. sie sogar gewollt haben.

Man kann z. B., wie es die traditionelle Pentateuchexegese tat und tut, in Ex 3 durchaus unterschiedliche „Schichten" bzw. „Textebenen" herausarbeiten und diese als Stimmen unterschiedlicher Erzählwerke oder Überlieferungsstufen religionsgeschichtlich und / oder sozialgeschichtlich profilieren. Aber es darf nicht vergessen werden, daß der „Endtext" Ex 3 einen fortlaufenden Geschehenszusammenhang darstellt und als solcher einen narrativen Diskurs über den „Namen" Gottes, d. h. über die Erfahrbarkeit Gottes bietet. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß und wie hier mit dem Eigennamen JHWH und mit dem Gattungsbegriff Elohim gespielt wird, daß der Text in der Schwebe läßt, ob Mose nur den brennenden Dornstrauch oder mitten im Dornstrauch den Mal'ak JHWH oder JHWH selbst „sieht", ob JHWH zu diesem „Gesicht" bzw. zu dieser „Offenbarung" eigens in den Dornstrauch „herabgestiegen" ist oder ob er schon an diesem Ort war, weil er doch der „Gottesberg" war, daß der Name einerseits erklärt und dann doch wieder verhüllt wird usw. Alle diese „Widersprüchlichkeiten" dürfen bei einer theologischen Exegese nicht aufgelöst werden, sondern müssen als Diskurs über das Gott-Geheimnis gerade herausgearbeitet werden, damit der Text in diesem seinem Ablauf als Erzählung *über* Gott, als Rede (des Mose) zu Gott *und* als Rede Gottes (zu Mose) als eine den Leser / Hörer dieses Textes selbst angehende Gottes-Botschaft wahrgenommen werden kann.

Was zur theologischen Auslegung von Einzelgeschichten gesagt wurde, gilt ebenso, ja sogar noch mehr für die theologische Kommentierung ganzer biblischer Bücher. Wenn die historisch-kritische Exegese beispielsweise für das Buch Hiob eine mehrstufige Entstehung aufweist und sogar plausibel macht, daß der sog. dritte Redegang zwischen Hiob und seinen drei Freunden nur noch bruchstückhaft erhalten und von einer Redaktion „umgeordnet" wurde, liegt es für eine literaturgeschichtlich oder überlieferungsgeschichtlich orientierte Exegese zwar nahe, durch hypothetische Umstellungen hier mehr „Ordnung" zu schaffen und die „ursprüngliche" Textstufe wiederherzustellen, aber dies ist nicht das Geschäft einer theologischen Auslegung, ja dies widerspricht sogar ihrer Aufgabe. Dies betont m. E. zu Recht J. Ebach in seinem Hiob-Kommentar: „Ich halte es sehr wohl für möglich, daß Teile der Reden in einer Vorstufe der Texte einmal einen anderen Ort und einen anderen Sprecher hatten, halte aber die jetzt vorliegende ‚Unordnung' nicht für das Resultat von Pannen des Überlieferungsvorgangs des Textes, sondern möchte sie als Zeugnis des vom Autor dargestellten *Scheiterns* der Dialoge interpretieren. Gerade in ihrer Redundanz, ihrer Widersprüchlichkeit, ja ihren am Ende kaum noch eindeutig unterscheidbaren Positionsbestimmungen sind diese Reden (...) *wirkliche* Reden. Der merkwürdige Befund,

[8] Steck, O. H.: Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche (BThSt 42), Neukirchen-Vluyn 2001, 70f.

daß diese Dialoge zu Ende gehen, ohne zu einem Ende zu kommen, ist zu interpretieren, nicht durch Texteingriffe zu beseitigen. Damit rückt ein Moment des Hiobbuches ins Blickfeld, das für den Versuch der Kommentierung Folgen hat. Insofern es ebenso um das ‚Was' wie um das ‚Wie' der Reden bzw. des Redens im Hiobbuch geht, bekommen *die* Aspekte der Worte Bedeutung, die über den reinen Inhalt der formulierten Position hinausgehen bzw. ihnen vorausgehen. Es kommt nämlich nicht nur darauf an, *was* gesagt wird, sondern auch, *wer* etwas sagt, *in welcher Lage* er es sagt, *zu wem in welcher Lage* er es sagt und *wann* er es sagt. Wenn Hiob und die Freunde das gleiche sagen, muß es nicht das gleiche bedeuten, und wenn die Freunde *Richtiges* sagen und vorhersagen, muß es für den Leidenden in seiner Lage nicht *wahr* sein."[9] Eine *theologische* Exegese des Buches Hiob muß den in der Endgestalt hochkomplexen Diskurs zwischen Hiob und seiner Frau, Hiob und den drei Freunden (einschließlich Hiob 28!), Hiob und Elihu, Hiob und Gott – und zwar im Horizont des im Prolog zwischen Gott und dem Satan (als Mitglied des himmlischen Hofstaats) geführten Dialogs[10] – so herausarbeiten, daß die Leser der Kommentierung mit den Sprechern im Hiob-Buch selbst in Kommunikation treten können: Ziel einer *theologischen* Auslegung muß es ein, „Lesehilfe *für* das Hiobbuch" und nicht nur „Instruktion *über* das Hiobbuch"[11] zu bieten.

Die theologische Diskurshermeneutik gilt auch zwischen einzelnen Büchern der Hebräischen Bibel *sowie* zwischen Büchern des Ersten / Alten Testaments und des Neuen Testaments. Man kann einerseits die literaturgeschichtlich bzw. theologiegeschichtlich wahrscheinliche chronologische Reihenfolge der Bücher Spr 1–9 (als „hermeneutische" Leseanleitung zum älteren Sprüchebuch Spr 10ff) – Kohelet – Jesus Sirach sozialgeschichtlich als Auseinandersetzung unterschiedlicher Gruppierungen von „Weisheitslehrern" bzw. „philosophischen Strömungen" des 4.–2. Jh.s v. Chr. beschreiben, aber für heutige Leser, die diese Bücher als Kontextualisierungen der Wirklichkeit „Gott" lesen wollen, kommt es darauf an, den zwischen diesen Büchern kontroversen Diskurs „mitzuerleben", der hier über die Möglichkeit der „Weisheit", dem Menschen gerade im Wissen um den Tod zu einem glücklichen und erfüllten Leben zu verhelfen, geführt wird. Dabei kommt es nicht darauf an, die unterschiedlichen Positionen zu nivellieren, sondern ihre je spezifische „Wahrheit" (im jeweiligen Gegenüber) zu erfassen.

Dies gilt auch für den theologischen Diskurs zwischen Büchern des Alten und des Neuen Testaments. Gegen die oben skizzierten Modelle, die dem christlich gelesenen Alten Testament letztlich verweigern, sich selbst als spezifische Kontextualisierung des Gott-Geheimnisses auszusprechen und es *per se* „vor den Richterstuhl des Neuen Testaments stellen" und nur das als theologisch legitim akzeptieren wollen, was neutestamentlich „gerechtfertigt" wurde, muß betont werden, daß damit *beiden Testamenten* als Teilen der *einen* christlichen Bibel nicht Gerechtigkeit widerfährt. Ich will diese fundamentale hermeneutische Position an einem Beispiel kurz erläutern: Wer dem *Buch Kohelet* wegen seines Insistierens auf dem Tod als Ende des Lebens von der neutestamentlichen Auferstehungsbotschaft her theologische Unvollkommenheit vorwirft und darin zugleich eine typisch alttestamentliche Begrenztheit sieht, die durch das Neue Testament aufgehoben werden *mußte*, versteht Kohelets auch für Christen hilfreiche Botschaft nicht und nimmt darüber hinaus der neutestamentlichen Auferstehungstheologie eine wichtige Dimension, die gerade im Diskurs mit Kohelet aufgeht. Zwar arbeitet Kohelet provozierend scharf heraus, daß der Tod dem menschlichen Leben ein Ende setzt, das auch Gott nicht aufhebt, aber gleichwohl wird für ihn damit das menschliche Leben nicht sinnlos. Im Gegenteil: Gegen die Macht des Todes ruft Kohelet zur Freude auf, die eine Gabe ist (3,13) und in der sich Gott selbst dem Menschen mitteilt (5,19). So wird die Freude zu einer Erfahrung, in der der Mensch sein Wissen um die eigene Sterblichkeit transzendieren und sein Leben als Leben in der Gegenwart Gottes begreifen kann. Kohelets Gott ist ein Gott der Gegenwart, der in das gegenwärtige Leben schickt und vor der Flucht in eine imaginäre Welt oder gar in eine imaginäre Zukunft bewahren will. Einer solchen Flucht stellt sich Kohelet in den Weg: „Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist" (9,10). Indem Kohelet die Vorstellung von einem „Leben nach dem Tod" leugnet, ist dies zugleich eine Hochschätzung des „Lebens vor dem Tod" als der Zeit möglicher göttlicher Anwesenheit. Das ist auch aus christlicher Sicht eine Aussage mit eigenem Gewicht, die nicht nur nicht dem Neuen Testament widerspricht, sondern im Gegenteil dem Glauben an das „Leben nach dem Tod", das in *fundamentaler* Kontinuität zu dem „Leben vor dem Tod" steht, eine nicht unwichtige Tiefendimension gibt.

Eine theologische Diskurshermeneutik im Blick auf alttestamentliche Texte muß schließlich auch die „Nachgeschichte" der Bibel Israels in Midrasch und Talmud sowie die jüdische Schriftauslegung mit reflektieren, und zwar in mehrfacher Perspektive. Diese Texte hatten *und* haben schon allein auf der Ebene der Semantik nicht die Christen, sondern die Juden (gegenüber einer weitverbreiteten Auffassung bin ich der Meinung, daß es den oft behaupteten „substantiellen" Bruch zwischen dem vorexilischen „Israel" und dem nachexilischen „Judentum" nicht gibt, weshalb ich eine *grundlegende* Kontinuität des biblischen Judentums von den Anfängen Israels an bis in das nachbiblische Judentum annehme) als ihre unmittelbaren Adressaten. Eine christliche Theologie, die diese Texte dann so auslegt, daß sie antijüdisch oder als das Judentum diskriminierend gelesen werden, ist demnach ein Mißbrauch dieser Texte. Wenn christliche Theologie prinzipiell Schwierigkeiten mit Büchern wie dem Buch Levitikus hat, sollte sie deren jüdische Auslegung studieren, um im Diskurs mit dieser dann einen eigenen Zugang zu finden, der die christlich-jüdische Differenz positiv wahrnimmt und deutet. Viele Klischees über das Gesetzesverständnis des nachexilischen Judentums, die christliche Exegeten in alttestamentlichen Texten fanden, weil sie diese Texte mit der Brille des Galaterbriefs oder in der von ihnen aus lutherischer Perspektive dem Galaterbrief unterstellten Ablehnung des Judentums lasen, hätten vermieden werden können, wenn sie sich stärker mit der rabbinischen Auslegung dieser Texte und mit deren Verständnis im zeitgenössischen Judentum befaßt hätten.

Eine christlich-jüdische Diskurshermeneutik biblischer Texte müßte schließlich auch bedenken, daß und was diese Texte, insofern sie gemeinsame Heilige Schrift von Juden und Christen sind, zum christlich-jüdischen Verhältnis sagen wollen und sagen können. Eine solchermaßen im wahrsten Sinne „theologische" Exegese würde das Christentum zu jenem gerade heute notwendigen Dialog der beiden Religionen befähigen, der den Respekt vor der jeweiligen Andersheit zur Basis hat. Auf dem Boden solch ausgesöhnter Verschiedenheit könnten Judentum und Christentum dann kooperieren bei dem notwendigen Einsatz für die Konvivenz der unterschiedlichen Religionen überhaupt. Die Zeit der religionspolitischen Alleinvertretungsansprüche muß endgültig vorbei sein. Die Zeit der gemeinsamen *Wahrheitssuche* ist gekommen. Auf dem Weg dieser Wahrheitssuche ist das sog. Alte Testament ein exzellenter Kompaß.

[9] Ebach, J.: Streiten mit Gott: Hiob. Teil 1, Hiob 1–20, Neukirchen-Vluyn 1996, XIII.

[10] Vgl. Schmid, K.: Der Hiobprolog und das Hiobproblem, in: Oeming, M. / Schmid, K.: Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid (BThSt 45), Neukirchen-Vluyn 2001, 9–34.

[11] Ebach, J. : Streiten mit Gott XIV.

# Exegese des Neuen Testaments im Spannungsfeld zwischen Religions-, Text- und Geschichtswissenschaft

von Martin Ebner

„Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, ist neben anderem auf die literarischen Gattungen zu achten. Denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen. Weiterhin hat der Erklärer nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend – mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen – hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat." Diese Sätze lesen sich wie die gelungene Zusammenfassung einer exegeti-

schen Seminarstunde zur Gattungskritik oder ein Merksatz aus einem Methodenbuch, wenn nicht der Terminus „Hagiograph" die kirchliche Bindung dieses Textes sofort verriete. Es handelt sich um einen Abschnitt aus dem berühmten 12. Kapitel der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum*, die am 18. November 1965 in der Konzilsaula verabschiedet wurde. Auch wenn nur wenige Zeilen später wieder andere Töne anklingen, die Rückbindung an die kirchliche Tradition gefordert, der Exegese eine Art „Vorarbeiterfunktion" zugeschrieben und schließlich die „Geschichtlichkeit der Evangelien" in dem Sinn festgehalten wird, daß sie berichten, „was Jesus, der Sohn Gottes, in seinem Leben unter den Menschen zu deren ewigem Heil wirklich getan und gelehrt hat", waren für viele katholische Exegeten diese Sätze so etwas wie die Magna Charta für die Arbeit mit der historisch-kritischen Methode an katholischen Fak.en – zumindest bis zur Promulgierung des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission von 1993, in dem die gesamte Bandbreite der biblischen Methoden ausdrücklich gewürdigt und anerkannt wird.[1]

Der Aufbruch der katholischen Bibelwissenschaften, der bereits im Rückenwind der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* (1943) begann, wurde nach dem Vaticanum II vollends zum Boom: Der gesamte historisch-kritische Methodenapparat, insbesonders die Literarkritik, fand in unzähligen Spezialarbeiten begeisterte Anwendung. Endlich war die Zusammenarbeit mit evangelischen Kollegen selbstbewußt und auf Augenhöhe möglich. Die ökumenische Kommentarreihe EKK wurde ins Leben gerufen, die Exegese sogar zur Basiswissenschaft für die gesamte Theologie erklärt (J. Blank).

Jeder Boom hat auch seine Schattenseiten. In der Freude über Schichtentheorien und die Identifizierung von sprachlichen Mustern drohte der Sinn des vorliegenden Textes verlorenzugehen, die Analysen waren oft nur schwer nachvollziehbar, geschweige denn einer größeren Öffentlichkeit zu vermitteln. So schien die Adaption neuer Methoden, vor allem text- und literaturwissenschaftlich inspirierter Arbeitsweisen, eine willkommene Chance, um den Endtext und seinen Sinn wieder in den Vordergrund zu rücken. Syntaktische, semantische und pragmatische Analysen florierten, Erzähltheorien hielten Einzug, soziologische Blickwinkel, sozialgeschichtlich und feministisch orientierte Exegese brachten ganz neue, bisher ungewohnte Aspekte der Texte zum Leuchten. In den 90er Jahren wurde „Intertextualität" zum großen Zauberwort. Dem klar begrenzten Methodenkanon stand plötzlich eine kaum überschaubare Methodenvielfalt gegenüber. Die alten Methodenbücher hatten ausgedient. Kein Wunder, daß in den vergangenen Jahren eine ganze Flut von neuen Methodenbüchern auf den Markt kam, ohne daß eine Konvergenz hinsichtlich der Koordinierung der einzelnen Methoden sichtbar würde, von eindeutigen Definitionen ganz zu schweigen.

Auf die von Studierenden oft gestellte Frage: „Welches Methodenbuch empfehlen Sie mir?", ist schwer eine Antwort zu geben. Keines entspricht eigentlich der eigenen Vorstellung. Man müßte es selbst schreiben. Ob Studierende aber damit auch bei anderen FachvertreterInnern reüssieren würden oder die empfohlene Arbeitsweise dort nicht eher auf Stirnrunzeln, vielleicht gar Ablehnung stieße, ist nicht vorhersehbar.

Die historisch-kritische Methode hatte ein klares Ziel: die Verankerung der urchristlichen Schriften in ihrer historischen Ursprungssituation sowie die Erhellung ihrer Entstehungsgeschichte. In der momentan praktizierten Methodenvielfalt, die sicher Flexibilität und großen Perspektivenreichtum in die Exegese gebracht hat, ist ein ähnlich klar definiertes alternatives Ziel dagegen nicht in Sicht. Es scheint fast so, als müßte jeder Fachvertreter sich sein Instrumentarium selbst zurechtschneidern und auch am Selbstverständnis seines Faches selbst basteln. Auf die Frage, mit welcher Wissenschaftssparte sich die einzelnen Fachvertreter tendenziell am ehesten vernetzt sehen: mit der Geschichtswissenschaft, besonders der Alten Geschichte, oder eher mit der Religionswissenschaft, besonders deren Rubrik zur hellenistisch-römischen Religionsgeschichte, oder vielleicht mit den Textwissenschaften, sei es der Klassischen Philologie oder der Germanistik – die Entscheidung würde vermutlich sehr verschieden ausfallen. In jüngster Zeit wird in den eigenen Reihen immer häufiger das eigentlich theologische Engagement der Exegese angemahnt.

[1] Vgl. dazu: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck (SBS 161), Stuttgart 1995.

Als einer der Fachvertreter in Münster sehe ich den spezifischen Beitrag der neutestamentlichen Exegese im Haus der Theologie nicht darin, die Schriften des Neuen Testaments in die heute etablierten theologischen Standards hinein zu lesen, sondern umgekehrt darin, mit Hilfe von religionswissenschaftlichen, textwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Ansätzen den spezifischen Impetus der urchristlichen Schriften *im Kontext ihrer Welt* zur Sprache zu bringen; also die Essenz der urchristlichen Schriften nicht sofort der üblichen theologischen Binnensprache anzupassen, sondern präzise den Impuls aufzuspüren und auszuformulieren, den urchristliche Schriften im Kontext ihrer religiösen, gesellschaftlichen und politischen Situation gegeben haben. Das bedeutet gleichzeitig, sozusagen mit „fremdem" Blick auf die eigenen Texte zu schauen, um das Potential zutage zu fördern, das in ihnen theologisch relevant ist. In dieser Linie sei das Selbstverständnis des Faches an vier Brennpunkten, die gleichzeitig Forschungsschwerpunkte am Seminar für Exegese des Neuen Testaments bilden, exemplarisch vorgestellt.

**Religion als Zeichensystem – ein religionswissenschaftlicher Ansatz**

In seinem opus magnum „Die Religion der ersten Christen" hat Gerd Theißen Religion als Zeichensystem definiert: „Religion ist ein kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt."[2] In diesem Sinn das Zeichensystem der urchristlichen Gemeinden zu beschreiben, heißt zunächst: die Außenperspektive einzunehmen, die Erzählungen, Argumentationen, Organisations- und Kultformen urchristlicher Gemeinden im Rahmen der hellenistisch-römischen Welt und insbesondere des Frühjudentums als ihrer genuinen geistigen Heimat wahrzunehmen. Das entspricht den ursprünglichen Kommunikationsbedingungen. Umgekehrt bedeutet das aber: Die spezifische Bedeutung urchristlicher Theologumena kann nur im Kontext des Zeichensystems ihrer Zeit authentisch erhoben werden: Welche Assoziationen setzen sie frei, welche Wertigkeiten sind damit verbunden, welche Grundkonstellationen sind vorausgesetzt und werden assoziiert? Auf dieser Basis können die weiterreichenden Fragen gestellt werden: Warum werden bestimmte Modelle und Vorstellungen übernommen, andere aber nicht? Inwiefern werden Korrekturen angebracht, Verfremdungen vorgenommen, ja vielleicht sogar mit Hilfe vorliegender Kategorien Kontrastmodelle entwickelt? Lassen sich eher Integrationsbewegungen oder eher Absetzungsbewegungen feststellen? Wo steckt also der eigentlich christliche Stachel? Geht es doch um nicht mehr und nicht weniger, als um die durchaus nicht leicht vermittelbare Grundoption, daß die Nachfolge ausgerechnet eines Wanderpredigers, der am Ende seines Lebens gekreuzigt worden ist, Lebensgewinn verheißt.

Bei diesem prinzipiell religionswissenschaftlich gesteuerten Ansatz stoßen wir gerade nicht auf christliche Verkündigungspakete, in denen die Wahrheit für alle Zeit sicher verpackt ist, auf unumstößliche Glaubensinhalte, auf *die* christliche Botschaft schlechthin, sondern vielmehr auf tastende Verständigungsversuche in bestimmten kulturellen Kontexten. Christen versuchen, ihre eigene Option im Rahmen der kulturell anerkannten Deutungsmuster und Plausibilitäten kommunikabel zu machen, im Blick auf die römisch-hellenistische Kultur formuliert: das Eigene im Fremden auszudrücken.

Generell liegt dieser Analyseansatz ganz auf der Linie von *Dei Verbum*, jedenfalls der daraus zitierten Sätze: die sprachlichen Grundmuster und geistigen Denkmodelle der Zeit als Ausdrucksmittel für die christliche Botschaft ernst zu nehmen, wobei hier allerdings stärker der Kommunikationsprozeß als solcher ins Auge gefaßt wird.

Auf der anderen Seite wird mit diesem religionswissenschaftlichen Ansatz – jedenfalls für die Strecke des Urchristentums – vorexerziert, was Jürgen Habermas jüngst von der Theologie als ganzer gefordert hat: die Offenlegung der Begründungszusammenhänge für die spezifisch christlichen Optionen – und das in einer profanen Sprache, d.h. in Kategorien und Denkmodellen, die dem Zeichensystem unserer Zeit entsprechen. Das Faszinierende dabei ist nun, daß nach dem beschriebenen Analysemodell an den urchristlichen Gemeinden genau dieser Verständigungsprozeß studiert werden kann. Auf Schritt und Tritt kann zutage gefördert werden, wie sich urchristliche Gemeinden in den gesellschaftlichen und religiösen Diskurs ihrer Zeit einklinken, vorhandene Plausibilitätsstrukturen für ihre Botschaft nutzen und gleichzeitig Gewußtes und Etabliertes in Frage stellen, indem sie – mit der Figur des Nazareners im Mittel-

[2] Theißen, G.: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 19.

punkt – alternative Gestaltungsmöglichkeiten von Leben (im kleinen) und Gesellschaft (im großen) entwerfen.

Ein Beispiel: Nach Mk 15,39 bekennt der Hauptmann am Kreuz angesichts des gerade verstorbenen Jesus: „Dieser Mensch *war* wirklich *ein* Sohn Gottes." Dieser Christustitel ist durchaus nicht kompatibel mit dem, was wir uns unter Jesus als Sohn Gottes vorstellen: Ist hier doch von Gottessohnschaft im Imperfekt die Rede, dazu auch noch ohne Exklusivitätsanspruch (fehlender Artikel). Trotz dieser Irritationen macht der Titel gerade im Mund eines *römischen* Hauptmanns Sinn. Ein Blick ins religiöse Zeichensystem der Zeit sagt uns: Genau diesen Titel *(divi filius)* führen die jeweils regierenden römischen Kaiser zu Lebzeiten, sofern sie ihre Abstammung auf einen (von ihnen) divinisierten göttlichen Vater *(divus)* zurückführen können. Es wäre nun müßig, darüber zu streiten, inwiefern sich römische Kaiser für göttergleich hielten und welche Bedeutung das wiederum für das Selbstbewusstsein Jesu haben könnte. Für die Menschen im Imperium Romanum war dagegen etwas anderes geradezu lebenswichtig: der mit diesem Titel verbundene Anspruch des Kaisers samt der entsprechenden politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen. Als „eines Gottes Sohn" stellt sich der Kaiser an die Spitze einer Herrschaftspyramide. Aufwärts- und Abwärtsbewegungen bemessen sich nach der Loyalitätsbezeugung innerhalb dieses Systems, die durch nichts besser zum Ausdruck gebracht werden kann als durch die demonstrative Teilnahme am Kaiserkult. Wer den Systemgaranten als „Sohn eines Gottes" verehrt, hat beste Chancen, politisch oder wirtschaftlich zu prosperieren.

Der Jude Jesus, verurteilt von einem der kaiserlichen Mandatsträger, gekreuzigt und damit öffentlich als Aufrührer gegen das römische System gebrandmarkt, also der Gewalt des Systems zum Opfer gefallen – ausgerechnet von einem römischen Hauptmann wird er als derjenige deklariert, der „in Wahrheit eines Gottes Sohn war". Damit wird ein Gesellschaftssystem attackiert und Christologie zugleich politisch und gesellschaftskritisch konnotiert. Das Markusevangelium hat das entsprechende Kontrastprogramm für die christlichen Hausgemeinden in ausdrücklicher Absetzung von der römischen Herrschaftspyramide in geradezu paradoxer Form als eine auf den Kopf gestellte Dienstleistungspyramide konzipiert: „Wer unter euch der Erste sein will (...)" (vgl. Mk 10,42–45).

**Evangelien als Jesusgeschichten – ein textwissenschaftlicher Ansatz**

„Die Jesusgeschichte im Markusevangelium" oder „Die Jesusgeschichte im Matthäusevangelium" sind an unserer Fakultät typische Formulierungen für die Ankündigung einer Vorlesung zu einem der Evangelien. Damit werden Ansätze der Erzählforschung für die Evangelienliteratur fruchtbar gemacht: nämlich die Evangelien als Erzählungen zu lesen. Das klingt selbstverständlich, hat aber gewichtige Konsequenzen. Wer erzählt, konstituiert Sinn, bringt Ereignisse in eine ihm sinnvoll erscheinende Ordnung, sieht hinter äußerlich unzusammenhängenden Ereignissen Gemeinsamkeiten und Verbindungen, kurz: stellt eine Kausalkette zwischen Ereignissen her, die so im faktischen Ablauf der Dinge nicht zu erkennen war. Wer die Evangelien als Erzählungen liest, sieht in ihnen gerade nicht den jeweils neu rekonstruierten Ablauf des Lebens Jesu, sondern Zeugnisse dafür, die fragmentarischen Traditionen über den Mann aus Nazaret so zusammenzustellen und anzuordnen, dass für den Leser in der scheinbaren Misserfolgsgeschichte ein geheimer Sinn aufleuchtet. Dabei sind für den Erzähler vor allem zwei Gesichtspunkte leitend: Er schaut der Gemeinde, für die er erzählt und für deren Ohren er die Traditionen neu zusammenstellt, auf die Finger – und er schaut Gott scheinbar über die Schultern. Das eine führt uns zu den Binnenstrukturen der christlichen Gemeinden, das andere betrifft die Verankerung der Kausalkette der irdischen Ereignisse der Jesusgeschichte im göttlichen Plan.

In Kategorien der Erzählforschung gedacht kennzeichnet letzteres den Autor als auktorialen bzw. allwissenden Erzähler. Er hält alle Erzählfäden in seiner Hand – auf Erden und im Himmel, kann den Menschen ins Herz schauen und Gott im Himmel belauschen. Paradebeispiel dafür ist der Markusprolog, dessen erste Verse im Rekurs auf prophetische Worte Gott selber den Plan der Jesusgeschichte ihrem Hauptakteur, nämlich seinem Sohn („... ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht ..."), verkünden lassen (vgl. Mk 1,1–3). Im Sinne der Erzählstrategie (und der antiken Rhetorik) darf das Folgende, also die Ausführung dieses Plans, keinesfalls als vorherbestimmtes Marionettenspiel verstanden werden. Vielmehr liefert das „Vorspiel im Himmel"[3] mit der Enthüllung des göttlichen Plans die hermeneutische Lesehilfe im Blick auf all die z. T. verwirrenden Ereignisse und irritierenden Anschuldigungen, die in der folgenden Geschichte gleich zu hören und zu verkraften sein werden.

Treten wir einen Schritt zurück und betrachten dieses Phänomen aus größerer Distanz, dann erhebt sich bei dieser Sicht der Dinge die so einfache wie gefährliche Frage: Und woher weiß der Autor das alles? Rein inhaltlich betrachtet könnte man sagen: Der bereits vorhandene Glauben der Gemeinde wird kunstvoll in narrative Strukturen umgesetzt. Dann wäre die Geschichte Selbstbestätigung und nur im Rahmen der Gemeinde akzeptabel. Aber vielleicht fordert die Erzählkunst unseres Autors noch weit mehr Respekt. Vielleicht übersetzt er bereits den in der Gemeinde vorhandenen Glauben in aktuell virulente Vorstellungen seiner Zeit, transformiert christlich Geglaubtes in das Zeichensystem seiner Umwelt. Konkret: Das zur Entstehungszeit des Markusevangeliums neu aufgestiegene Herrscherhaus der Flavier hat seinen Herrschaftsanspruch dadurch zu legitimieren versucht, dass auf verschiedenste göttliche Zeichen, Prophetien und Orakel verwiesen wird, die diesen Herrschaftsantritt voraussagen und so die Flavier als von den Göttern eingesetzt erscheinen lassen sollen. Wenn unser Autor Jesus durch den Täufer ankündigen lässt und das wiederum im Plan Gottes verankert, dann hat er nicht nur den vorhandenen Glauben ausgesprochen, sondern ihn zugleich vor einem augenblicklich aktuellen Legitimierungsmodell profiliert – allerdings mit einer geradezu konträren Zielsetzung, was die neue „Herrschaft" angeht, deren Beginn Jesus mit seinem Auftreten verkündet.

Das Phänomen, dass der allwissende Autor der Gemeinde auf die Finger schaut, firmiert auch unter der Bezeichnung „inklusive Jesusgeschichte"[4]: Von Jesus und seinen Jüngern wird erzählt, aber in der Tiefenstruktur ist die Gemeinde, präziser: sind die Gruppen innerhalb der Gemeinde mit ihren unterschiedlichen Theorie- und Praxisansätzen gemeint. Hier treffen wir nun auf den Diskurs innerhalb der Gemeinde. Im Spiegel der Jesuserzählungen präsentieren christliche Autoren Trends ihrer eigenen Gemeinden und nehmen im Rekurs auf die Jesusüberlieferungen dazu Stellung. Ein Vorgang, der ständig in Bewegung bleibt. Das führt zum nächsten Punkt.

**Diachrone Analyse – ein geschichtswissenschaftlicher Ansatz**

In den Texten des Urchristentums werden nicht nur Diskurse mit der Gesellschaft bzw. mit Gruppen in den Gemeinden geführt. Auch die Texte selbst sind Ergebnis eines ständigen Diskurses. Wie die Großevangelien des Matthäus und Lukas Traditionen des Markusevangeliums und der Spruchquelle aufnehmen, indem sie in den Diskurs eintreten und das Ergebnis dieses Diskurses als ihre Rezeption dieser Texte vorlegen, so lassen sich im Text des Markusevangeliums selbst ebenfalls noch Spuren dieser Grundbewegung entdecken, die die diachrone Analyse, insbesondere die Literarkritik, zutage zu fördern versucht.

Mag dieser Analyseschritt – nicht zuletzt wegen seiner übertriebenen, die Texte zerstückelnden Anwendung – in Misskredit geraten sein, er entspricht antikem Literaturverständnis: Nicht die Originalität eines Textes zählt, sondern seine Verwurzelung in vorausliegender Tradition. Und die versuchen Literarkritiker ans Licht zu bringen. Dabei sind sie Spezialisten für Spannungen. Sie lassen sich von einem verständlichen Harmonisierungsbedürfnis nicht irritieren, sondern spüren – in Texten – den offensichtlichen Widersprüchen genauso nach wie den subtilen Spannungen, und benennen sie auch. Dabei sind die Spannungen in unseren Texten in den allermeisten Fällen nicht einfach gewissen Ungeschicklichkeiten unserer Autoren zuzuschreiben, sondern entweder Reverenzen gegenüber überkommener Tradition oder Indizien für unterschiedliche Interessengruppen, die ihre Ansprüche auch im Text bleibend zum Vorschein zu bringen wussten – ein Phänomen, das der katholischen Christenheit ja nicht unbekannt sein dürfte, mit all den Konsequenzen für die Rezeption solcher Texte.

Urchristentum als spannungsvoller theologischer Diskurs auf den verschiedenen Ebenen, das ist der Gesichtspunkt, unter dem – geleitet von der diachronen Perspektive – die einzelnen Schriften, die Schichten in den Schriften sowie die Rekurse von Schriften auf andere Schriften in eine wechselvolle Entwicklung eingeordnet und eine Geschichte urchristlicher Gruppen entworfen werden kann. Dieser spannungsvolle theologische Diskurs, der den Weg des Urchri-

[3] Vgl. Klauck, H.-J.: Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997, bes. 40–46.112–115.

[4] Vgl. Luz, U.: Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993, bes. 75–79.

stentums überhaupt erst zu einer *Geschichte* werden lässt, ist durch die Kanonisierung der Schriften keineswegs abgeschlossen, im Gegenteil: geradezu als Programm etabliert. Neueste Thesen zu Kanonbildung[5] setzen genau an diesem Punkt an: Die unterschiedlichen theologischen Positionen, wie sie in den einzelnen Schriften dokumentiert und ganz bewusst unvermischt nebeneinander gestellt worden sind, werden über die Verfasserangaben, die den Schriften in der Endredaktion z. T. fiktiv zugelegt wurden, zusammengehalten. Vor allem in der Apostelgeschichte lässt sich nachlesen, wie erbitterte Kontrahenten wie Paulus und Petrus über die Figur des Markus miteinander verbunden sind, ihre beiden Testamente (Tit bzw. 2 Petr) bezeugen die gegenseitige Wertschätzung als ihren letzten Willen. Wenn David Trobisch mit seinen Thesen Recht hat, dann besteht die „Einheit" des christlichen Kanons darin, dass sich seine Benutzer nicht entzweien. Für ihre untereinander durchaus divergierende Praxis (vgl. Ostertermin) und theologische Auffassung finden sie in bestimmten *Einzel*schriften einen Anwalt. Durch den Bezug auf die gleiche Buch*sammlung* und deren Grundoption, die heiligen Bücher Israels den „neutestamentlichen" Schriften voranzustellen und als deren Fundament zu lesen, zählen sie sich jedoch zur gleichen Großgruppe und wissen sich trotz sachlicher Divergenzen – wie die „Verfasser" ihrer Schriften – untereinander verbunden.

### Die Frage nach der Sachgemäßheit theologischer Entwürfe und die historische Jesusforschung

Unter diesem Blickwinkel stellt sich die historische Rückfrage nach Jesus von Nazaret, die im Seminar für Exegese des Neuen Testaments einen besonderen Forschungsschwerpunkt bildet,[6] noch einmal neu. Unter methodischen Gesichtspunkten werden hier die genannten Zugangswege zu biblischen Texten gebündelt: Die diachrone Analyse gibt Methodenschritte und Kriterien für die Sicherung von authentischem Jesusgut vor. Textwissenschaftlich ist es die Parömiologie, die Lehre von den Sprichwörtern, die – auch auf Grund von Feldforschungen – die Grundlagen bereitstellt, um die Strategien der Alltagsweisheit, wie sie sich in vielen Gleichnissen und Sprichwörtern Jesu zu Wort meldet, zu verstehen und zu beleuchten. Unter religionswissenschaftlicher Perspektive ist für die Profilierung der Gestalt Jesu natürlich in erster Linie das religiöse Zeichensystem des Frühjudentums entscheidend (Konzepte von Gottesherrschaft, Tempel usw.). Hinzukommen sozialgeschichtliche Perspektiven, um die Jesusbewegung im Kontext Galiläas einzuzeichnen und das Phänomen des Wanderradikalismus zu erfassen.

Inhaltlich geht es zum einen um die einigermaßen in sich konsistente Rekonstruktion des Auftretens und Wirkens Jesu im Rahmen seiner Zeit. Geraffte Informationen darüber erfreuen sich ungebrochener Aktualität, innerhalb wie außerhalb kirchlicher Kreise. Auf der hier gezeichneten Linie wirft die historische Jesusforschung vor allem die Frage der Sachgemäßheit der vielen urchristlichen theologischen Entwürfe auf (sofern die Rückbindung an den historischen Jesus als Kriterium angelegt wird): Inwiefern lassen sie sich mit Akzenten des Auftretens und der Botschaft Jesu in einen Zusammenhang bringen? Umgekehrt ergibt sich durch die historische Jesusforschung eine Basis, um die Freiheit und Kreativität zu beschreiben, die bei der Gestaltung christlicher Lebensentwürfe unter veränderten Bedingungen am Werk war. Die Facetten der Rückbindung sind weit gefächert: Neben geradlinig zu verfolgenden Anknüpfungspunkten (Option für die Kleinen) gibt es sehr differenzierte Weiterentwicklungen typisch jesuanischer Konzepte (Gottesherrschaft), die Diskontinuität (Frauen) genauso wie den analogen Rekurs auf jesuanische Praxis, z. B. im Blick auf den Umgang mit Heiden. Für Jesus hat sich diese Frage wohl kaum gestellt. Urchristliche Theologen berufen sich deshalb für ihre Lösung auf seine sprichwörtliche „Freundschaft mit den Zöllnern".

Generell stellt sich in dieser Linie noch einmal neu die Frage nach der materiellen Quelle für urchristliche Organisationsformen und insbesondere für die Ethik.

### Zwei Sorgen

Längst sind es nicht mehr die kirchlichen Reglementierungen, die der neutestamentlichen Exegese zu schaffen machen. Durch das Bibeldokument von 1993 wurde ein größtmöglicher Freiraum eröffnet und jeglichem fundamentalistischen Umgang mit den Texten sogar eine ausdrückliche Absage erteilt. Die Zusammenarbeit mit den evangelischen Kollegen ist völlig problemlos. Die entscheidenden Kontroversen werden schon längst quer durch die konfessionellen Lager ausgetragen. Nach dem Diktum eines Münsteraner Kollegen von der evangelischen Schwesterfakultät zeigt sich die Konfessionalität unter Exegeten heutzutage hauptsächlich darin, dass die katholischen Fachvertreter „Eins Korinther" sagen, während die evangelische Seite selbstverständlich bei „Erster Korinther" bleibt! Nein, die Sorgen der biblischen Exegese liegen auf ganz anderen Feldern. Zwei seien benannt.

Was die Ausbildung der Studierenden angeht, ist im Binnenraum der theologischen Fakultäten das Sprachenproblem zu benennen. Die alten Sprachen nachlernen zu müssen, ist zeitaufwändig und belastend, ganz besonders für all diejenigen, die in ihrer Schulzeit nicht einmal mehr mit dem Lateinischen in Berührung gekommen sind; ihnen fehlt dann leider auch eine tiefergehende Kenntnis der klassischen Texte und der Kultur, in der das Christentum groß geworden ist. Wie aber sollen Studierende sich für die großartigen Transformationsprozesse begeistern können, die in der Urchristenheit vorbildhaft auch für unsere Zeit geleistet wurden, wenn sie weder mit der Alten Welt vertraut sind, noch in den Texten jene Nuancen wahrnehmen können, wie sie sich z. B. für das Bekenntnis des Hauptmanns nur im griechischen Urtext erkennen lassen?

Die andere Sorge betrifft die Außenwirkung der biblischen Exegese, die leider nicht allzu groß ist, in der praktischen Predigtarbeit kaum wirksam wird und auch im theologischen Diskurs keine besonders große Rolle spielt – vielleicht auch deshalb, weil Exegeten allzu verliebt in ihre kleinen Spezialfunde sind und am liebsten in Spezialistenkreisen diskutieren. Deshalb versuchen die Münsteraner Exegeten, gerade in den Publikationen des Katholischen Bibelwerks und in anderen eher an ein breiteres interessiertes Publikum gerichteten Zeitschriften wichtige exegetische Erkenntnisse leicht verdaulich, aber nicht simplifiziert, unter das Kirchenvolk zu bringen. Damit sollen im Spiegel der urchristlichen Gemeinden, die sich noch viel stärker als wir in einer unchristlichen Umgebung zu behaupten hatten, vor allem das Selbstwertgefühl christlicher Gemeinden von heute gestärkt und durch die kanonische Maßgabe vielfacher Gestaltungsmöglichkeiten Chancen für offene Wege in die Zukunft aufgezeigt werden.

[5] Pointiert gegen den Strich: Trobisch, D.: Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (NTOA 31), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1996.

[6] Vgl. Ebner, M.: Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (Herders Biblische Studien 15), Freiburg 1998.

# Geschichte und Theologie der Alten Kirche – Grundfragen und Perspektiven ihrer gegenwärtigen Erforschung

von Alfons Fürst

Ohne historisches Wissen kommt Theologie nicht aus. Diese Einsicht gehört schon lange zum Allgemeingut theologischer Forschung und Lehre. Blendet christliche Theologie historische Zusammenhänge aus, büßt sie beträchtlich an Einsicht in die Geschichtlichkeit von Glaube und Kirche ein. Als Konsequenz muß sie mit einem Verlust an Kritikfähigkeit und an Relevanz für die allgemeine wissenschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung rechnen. Dieser Stellenwert in Theologie, Kirche, Gesellschaft und Wissenschaft kommt der ganzen Kirchengeschichte in allen ihren epochalen und regionalen Teilgebieten zu. In besonderer Weise darf er wohl der Alten Kirchengeschichte zuerkannt werden, die sich mit Christentum und Kirche in der antiken Welt vom 1. bis in das 5./6. Jahrhundert beschäftigt.[1] Der Erforschung von Geschichte und Theologie der Alten Kirche wächst nämlich insofern eine grundlegende Bedeutung zu, als

[1] Einen konzisen *tour d'horizon* über die Epoche der Alten Kirche bietet Markschies, C.: Art. Alte Kirche, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd 1, hg. v. Betz, H. D. u. a., Tübingen $^{4}$1998, 344–360.

es hier um „Anfänge" geht, die zur Grundlage späterer Entwicklungen geworden sind.

Im Horizont der Allgemeingeschichte ist die Erforschung des frühen Christentums vor allem deshalb unerläßlich, weil es einen fundamentalen Beitrag zur Entstehung und Entwicklung verschiedener Kulturen geleistet hat, nicht zuletzt der europäischen, die in der Neuzeit weltweit exportiert worden ist. Dabei geht es nicht nur um Einflüsse des werdenden Christentums auf einzelne Kulturbereiche, sondern, grundsätzlicher, auch um das Verhältnis des Christentums zu Geschichte, Staat, Gesellschaft und Kultur überhaupt. Die wesentliche Ambivalenz und theologische Problematik dieser Beziehung, zum Beispiel in der Frage nach dem Verhältnis von allgemeiner Weltgeschichte und christlicher Heilsgeschichte, gründet paradigmatisch im Selbstverständnis der frühen Christen gegenüber der Welt.[2] Die Erforschung dieser Thematik vermag Wurzeln für bis heute wirksame Zusammenhänge aufzudecken.

Im wissenschaftlichen Diskurs wird das frühe Christentum auf diesem Hintergrund seit Generationen interdisziplinär erforscht. Dieser Zweig des Faches Alte Kirchengeschichte ist eng mit dem Forschungsprogramm verbunden, das unter den Stichworten „Antike und Christentum" bekannt ist. Begründet wurde es von Franz Joseph Dölger (1879–1940), der von 1912 bis 1926 Professor in Münster war (dann in Breslau, seit 1929 in Bonn).[3] Dölger thematisierte die religions- und kulturgeschichtliche Interaktion des frühen Christentums mit der hellenistisch-römischen Antike als Forschungsaufgabe, seine Schüler, an erster Stelle Theodor Klauser (1894–1984), machten daraus ein Forschungsprogramm, das 1955 im „Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike" in Bonn institutionalisiert wurde (seit 1976 der Universität eingegliedert und als Langzeitprojekt getragen von der Rheinisch- [jetzt Nordrhein-] Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Düsseldorf); die Ergebnisse werden im „Reallexikon für Antike und Christentum" (seit 1950; erste Lieferung 1941) und im „Jahrbuch für Antike und Christentum" (seit 1958; mit Ergänzungsbänden) publiziert.[4] Ein entfernt vergleichbares Unternehmen ist seit 1966 das „Institute for Antiquity and Christianity" in Claremont (USA). Diese Forschungsrichtung widmet sich über die griechische und römische Antike hinaus mittlerweile dem gesamten Alten Orient einschließlich Ägyptens sowie der altisraelitischen und frühjüdischen Geschichte, berücksichtigt außer den literarischen Quellen in hohem Maße die monumentalen Hinterlassenschaften, weshalb frühchristliche Archäologie und Kunstgeschichte eine wichtige Rolle spielen, und untersucht die Geschichte des frühen Christentums im Kontext der allgemeinen Religions-, Kultur-, Wirtschafts-, Sozial- und Geistesgeschichte der Epoche.

Im Horizont der Kirchengeschichte im engeren Sinn geht es im Fach Alte Kirchengeschichte um die „Anfänge" von Theologie und Kirche. Der Epoche des frühen Christentums kommt hier eine für alle christlichen Konfessionen maßgebliche Bedeutung zu. Damit meine ich nicht die ökumenische Valenz, die der Alten Kirche und der patristischen Theologie gern zugesprochen wird.[5] Seit den reformatorisch-gegenreformatorischen Kontroversen, in denen die Idee eines kirchlich-theologischen Konsenses der ersten fünf Jahrhunderte aufkam, fungiert der Rekurs auf die Kirchenväter als Argument im Streit der christlichen Konfessionen. Die irenische Berufung auf einen (angeblichen) Väterkonsens ist deshalb schon im Ansatz zum Scheitern verurteilt. Der konsensstiftende Impuls der Väterzeit müßte erst inhaltlich aufgewiesen und interkonfessionell vermittelt werden.[6] Vor allem aber scheitert die Vorstellung vom *consensus quinquesaecularis* an der Widersprüchlichkeit der Vätertradition selbst, die seit dem Hochmittelalter (Petrus Abaelard) erkannt ist und reflektiert wird. Beginnend mit den quellenkritischen Arbeiten der Humanisten hat die historisch-kritische Forschung seit der Aufklärung ein alles andere als uniformes Bild der Alten Kirche zu sehen gelehrt. Bereits in dieser ersten Phase der Kirchen- und Theologiegeschichte bildeten sich teilkirchlich unterschiedliche Mentalitäten, Theologien und Kirchenstrukturen heraus, die bis heute fortwirken, und von der ersten christlichen Generation an können wir in den Quellen eine große Zahl an theologischen Entwürfen und ekklesialen Praktiken sowie zahlreiche Spannungen und Spaltungen identifizieren. Gewiß ist im Rahmen der (Spät-)Antike das Christentum gerade von Nichtchristen als zusammengehörende, freilich nicht einheitliche Größe wahrgenommen worden, doch schon in den ältesten erhaltenen christlichen Dokumenten, den Paulusbriefen und Evangelien, tritt uns das Christentum in einer erstaunlichen Breite und Vielfalt entgegen.

Die für spätere Zeiten grundlegende Bedeutung des Frühchristentums liegt darin, daß es über alle von Beginn an einsetzende Ausdifferenzierung hinweg sehr haltbare Elemente seiner kirchlichen und theologischen Identität ausgebildet hat.[7] Das ist der Fall in den kirchlichen Strukturen, also den Ämtern, den Gemeindeordnungen, dem Synodalwesen, der überregionalen Organisation bis hinauf zu den Patriarchaten und zum Papsttum; in der Liturgie mit der Herausbildung des Gottesdienstes aus Wort- und eucharistischer Mahlfeier, des Kirchenjahres, der privaten Gebetspraxis; in Bekenntnis und Dogma mit Grundentscheidungen im Gottesbild (Trinität) und Jesusbild (Christologie) und der Formulierung eines bis heute von allen Kirchen akzeptierten Glaubensbekenntnisses, des Nizäno-Konstantinopolitanum von 381; in der theologischen Prinzipienlehre und Methodologie mit der Schaffung eines Kanons heiliger Schriften (der zweiteiligen Bibel), mit dem Apostolizitäts-, Sukzessions- und Traditionsprinzip als Leitlinien der Wahrheitsfindung in Doktrin und Disziplin, mit dem Plädoyer für die rationale Verantwortung des Glaubens; schließlich im oben schon angesprochenen ambivalent-distanzierten Verhältnis zu Staat, Gesellschaft und Kultur. Diese „Anfänge" zu erforschen und zu lehren bildet einen unverzichtbaren Beitrag für das Verständnis christlicher Charakteristika, die bis heute in allen Kirchen, freilich in unterschiedlicher Auslegung und Praxis, präsent und wirksam sind. –

Diesen Grundfragen der Geschichte und Theologie der Alten Kirche lassen sich einige aktuelle Forschungstendenzen zugesellen. Deren Beschreibung kann immer nur perspektivisch ausfallen, weil jeweils Wahrnehmung und Interesse des Theologen mit im Spiel sind, der sich mit dem frühen Christentum beschäftigt. Die aufgeführten Aspekte sind zudem als Problemanzeigen zu verstehen, die zum Teil nur vorläufig sein können, weil ihre Bearbeitung noch ansteht. In der gegenwärtigen altkirchengeschichtlichen und patrologischen Forschung scheinen sich also folgende Arbeitsgebiete und offene Fragen abzuzeichnen:[8]

1. Die philologische Basisarbeit der Patrologie bildet die Edition der Quellen nach modernen textkritischen Maßstäben. Die dazu be-

[2] Ein lesenswertes Buch dazu ist C. Markschies, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt/Main 1997, ²2001.

[3] In Münster war Dölger zunächst außerordentlicher Prof. für allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft, von 1918 an nahm er zugleich die Aufgaben des Lehrstuhls für Kirchengeschichte des Altertums wahr. Sein Nachfolger Adolf Rücker (1880–1948) nahm von 1927 bis 1935 ebenfalls die Aufgaben dieses Lehrstuhls wahr, den er dann bis 1948 innehatte; die einzelnen Etappen: 1923 wurde Rücker außerordentlicher Professor für die Kunde des christlichen Orients, 1927 wurde sein Lehrauftrag um Alte Kirchengeschichte und Christliche Archäologie erweitert, 1935 um Patrologie und Dogmengeschichte, 1936 schließlich wurde Rücker Ordinarius unter Beibehaltung der bisherigen Lehraufträge. Rücker war auf demselben Forschungsfeld wie Dölger aktiv, mit Schwerpunkten auf der Erforschung der Liturgiegeschichte und des christlichen Orients, letzteres später fortgeführt von Winfrid Cramer (geb. 1933) seit 1978 als Vertreter, von 1981 bis 1999 als Inhaber des Lehrstuhls. Dazwischen, von 1951 bis 1978, war Bernhard Kötting (1910–1996) in Münster Ordinarius für Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Patrologie und als einer der Schüler Dölgers an der Etablierung und Ausgestaltung des Forschungsprogramms „Antike und Christentum" beteiligt, das an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster damit eine gewisse Tradition hat. – Zu Biographie und Bibliographie von Dölger, Kötting und Rücker siehe Hegel, E.: Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Münster 1773–1964. Zweiter Teil (Münsterische Beiträge zur Theologie 30/2), Münster 1971, 14f. 41f. 72f.

[4] Siehe: Das Reallexikon für Antike und Christentum und das F. J. Dölger-Institut in Bonn, hg. v. Dassmann, E., Stuttgart 1994.

[5] Siehe darüber jetzt ausführlich Merkt, A.: Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter (Supplements to Vigiliae Christianae 58), Leiden / Boston / Köln 2001.

[6] Vgl. Brox, N.: Art. Patrologie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd 3, hg. v. Eicher, P., München 1985, 330–339, hier 335; erweiterte Neuausgabe: Bd 4, München ²1991, 184–192.

[7] Einige der da anführbaren Punkte benennt Ratzinger, J.: Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Theologische Quartalschrift 148, 1968, 257–282, hier 275–281, als grundlegende Elemente eines allen christlichen Kirchen und Konfessionen gemeinsamen Erbes. Die von Ratzinger postulierte ökumenische Aktualität läßt sich daraus aus den genannten Gründen aber nicht ableiten.

[8] Ich sehe davon ab, zu den einzelnen Punkten Hinweise auf aktuelle Literatur zu vermerken. Angesichts der Publikationsfülle auf nahezu allen Gebieten käme jeweils bloß eine Auswahl zustande, die nichts als beliebig wäre. Ein neueres Beispiel für eine kumulative und ganz oberflächlich bleibende Sammlung von Neuerscheinungen ist Garrett, J. L. jr.: New Dimensions in Patristic Theology, 1980–1995, in: New Dimensions in Evangelical Thought, hg. v. Dockery, D. S., Downers Grove / Illinois 1998, 69–91.

reits im 19. Jahrhundert begonnenen Langzeitprojekte sind nach wie vor nicht abgeschlossen. Seit 1866 gibt die Wiener Akademie der Wissenschaften im „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum" die lateinischen kirchlichen Schriftsteller des Altertums heraus, seit 1897 die Berliner Akademie „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte", seit 1903 die katholische Universität Leuven die orientalischen, das heißt syrischen, armenischen, georgischen, koptischen, äthiopischen und arabischen Texte und Autoren im „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium"; seit 1907 werden – nach den drei Bänden der „Patrologia Syriaca" von 1894 bis 1926 – die orientalischen Werke zusammen mit einer Übersetzung in das Lateinische oder in eine moderne Sprache in der „Patrologia Orientalis" gesammelt. Das verlegerische Großunternehmen des 19. Jh.s, die Sammlung der besten damals verfügbaren Ausgaben der lateinischen Kirchenväter bis 1216 sowie der griechischen bis 1439 durch Jacques-Paul Migne (1800–1875),[9] versucht die Benediktinerabtei St. Peter in Steenbrügge in mehreren Reihen zu ersetzen, im „Corpus Christianorum. Series Latina" seit 1953, in einer „Continuatio Mediaevalis" seit 1966, im „Corpus Christianorum. Series Graeca" seit 1977 und in einer „Series Apocryphorum" seit 1983. Zahlreiche Texte harren weiter einer kritischen Edition, die Berliner Akademie hat 1995 damit begonnen, noch nicht edierte oder nicht mehr lieferbare Bände der griechischen christlichen Schriftsteller in einer Neuen Folge (wieder) zugänglich zu machen.[10] Auch neue Textfunde, zum Beispiel die Papyri in Tura (1941) und Nag Hammadi (1946) oder in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jh.s Briefe und Predigten Augustins in europäischen Bibliotheken (Marseille, Paris, Mainz), stellen die kritische Sicherung der Textbasis vor immer neue Herausforderungen.

2. Ein neuer Stellenwert wächst der Übersetzung der alten Texte in moderne Sprachen zu. Die Kenntnis der antiken Sprachen ist im Schwinden begriffen. Weil das Interesse am Fach und den zugehörigen Quellen aber nachhaltig vorhanden ist und angemeldet wird, mutiert das Anfertigen von Übersetzungen, bis dato Nebenprodukt wissenschaftlicher Forschung, zur Grundlagenforschung, und zwar nicht nur im Blick auf die Erfordernisse der Lehre an den Hochschulen. Entsprechende Reihen in den weltweit wichtigsten Sprachen, meist ausgestattet mit instruktiven Einführungen und verschieden ausführlichen Erläuterungen, haben seit Jahrzehnten Konjunktur: die „Sources Chrétiennes" seit 1942, die „Biblioteca de Autores Cristianos" seit 1944, die „Fathers of the Church" seit 1947, seit 1984 dann die italienische „Biblioteca Patristica" und seit 1990 die deutschen „Fontes Christiani".

3. Die traditionell intensive Erforschung der Dogmengeschichte der Alten Kirche wird momentan stark von literargeschichtlichen Fragestellungen bestimmt. Es geht um Echtheits- und Datierungsfragen und in der Konsequenz um die historische Auswertbarkeit von Quellen – unerläßliche Aufgabe verläßlicher Dogmengeschichtsschreibung. Besonders in der griechischen Patristik gibt es hier zahllose ungelöste Probleme. Auf diesen weiten Feldern sind allerdings zwei hartnäckige Desiderate uneingelöst. Zum einen werden Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter nach wie vor im Stil eines Lexikons dargestellt,[11] das sein erstes Vorbild schon in der Alten Kirche selbst hat, nämlich in der Schrift „De viris illustribus" des Hieronymus von 392/93. Trotz der energischen Mahnung von Franz Overbeck aus dem ausgehenden 19. Jh.[12] ist es bislang nicht gelungen, eine Geschichte der altkirchlichen Literatur nach literaturwissenschaftlichen Kriterien zu schreiben, d.h. diese in ihren Formen und Gattungen, ihrer Entwicklung und ihrer literatur- und geistesgeschichtlichen sowie sozialgeschichtlichen Verortung darzustellen. Es gibt lediglich Untersuchungen zu einzelnen Gattungen. Zum anderen fehlt es an einer wissenschaftstheoretischen Vermittlung zwischen dem literatur- und dem theologiegeschichtlichen Zweig der Patristik. Welche theologische Relevanz der literaturwissenschaftlichen Erforschung der altchristlichen Überlieferungen zukommt, ist eine noch zu klärende und kaum gestellte Frage.[13]

4. Beeinflußt von entsprechenden Entwicklungen in der nichttheologischen Historiographie finden im weiteren Kontext des Forschungsprogramms „Antike und Christentum" (s.o.) neben den traditionellen religions-, liturgie- und kunstgeschichtlichen Aspekten zunehmend sozial- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen das Interesse von Altkirchengeschichtlern. Während für die Spätantike, für das Frühmittelalter und für die frühbyzantinische Zeit die Quellen in unterschiedlichen Gattungen hierfür verhältnismäßig reichlich sprudeln, ist die vorkonstantinische Zeit mit der notorischen Schwierigkeit behaftet, daß die Texte wenig auswertbare Informationen bieten, weil in ihnen durchweg andere Perspektiven vorherrschen. Ihr Interesse gilt nicht dem sozialen Hintergrund, sondern der religiösen Erfahrung, die sie bezeugen und deuten. Lediglich nebenbei gemachte Bemerkungen lassen sich vorsichtig im Blick auf soziale Zusammenhänge interpretieren. Das ist trotz der spröden Quellenlage nun aber doch möglich, nicht zuletzt deshalb, weil implizit mitgelieferte Nebenbemerkungen weniger dem Aussage- und Gestaltungswillen des Autors unterliegen und die sozialen Verhältnisse daher mit geringerer Brechung wiedergeben.[14] Von einzelnen Phänomenen abgesehen erscheint es angesichts dieser Datenlage – nicht prinzipiell – fraglich, ob und inwieweit das frühe Christentum in diese Richtung eigentlich erforschbar ist.

5. Die Forschung auf allen Gebieten ist, wie in allen Wissenschaften, zur Zeit außerordentlich weit aufgefächert, bis hin zur Zersplitterung in manchmal nachgerade beliebige Details. Nun ist exakte Detailforschung wichtig, um die historische Erkenntnis auf ein verläßliches Fundament zu gründen. Der analytische Sinn für die kleinste Einzelheit paart sich freilich leicht mit dem Antiquarischen. Gegenüber einem solchermaßen drohenden Verlust an Historischem braucht es in der Forschung wie in der Lehre den Blick für geschichtliche Zusammenhänge und Entwicklungen. Wo es um die Darstellung von Geschichte geht – was mehr ist als positivistische Archivierung von Daten –, muß die Einzelforschung strukturiert und in eine historische Synthese eingebracht werden.[15] So schwierig das angesichts der mittlerweile aufgehäuften Fülle an Detailwissen ist, so wenig darf die Alte Kirchengeschichte sich in Forschung und Lehre von dieser Anstrengung dispensieren. Das ist übrigens nicht nur eine Frage von Teamarbeit, sondern eine Aufgabe für jeden einzelnen Forscher, der sich nicht in Spezialprobleme einkapseln darf, sondern eine reflektierte Vorstellung vom „Ganzen" seines Faches entwickeln muß, wenn er sich in wissenschaftlich verantwortbarer Weise dazu äußern will. Ja noch mehr: Der Denkrahmen des eigenen Forschens und Lehrens ist über das spezielle Fach hinaus zu erweitern. Jede theologische Disziplin steht unter dem Anspruch, aus ihrer methodischen und inhaltlichen Perspektive heraus etwas zum „Ganzen" von Christentum, Theologie und Kirche beizusteuern, und zwar nicht nur partiell, sondern so, daß im jeweiligen Fach das „Ganze" zur Sprache kommt. Sofern der Alten Kirche die ihr oben zugesprochene grundlegende Bedeutung des „Anfangs" auf allen Gebieten von Theologie und Kirche zukommt, ist diese Aufgabe evident. Auf didaktischer Ebene, die im Lehrbetrieb dazugehört, ist in diesem weiten Zusammenhang Elementarisierung gefragt, das heißt Konzentration auf das Wesentliche im Blick auf die Adressaten von Forschung über den engen Kreis der Fachler hinaus, wobei es nicht um die Reduktion von Komplexität, sondern um deren Aufhellung geht.

6. Als letzter Punkt sei wenigstens kurz ein Problem angesprochen, das auf der Tagesordnung der gegenwärtigen Kirchen-

[9] Patrologia Latina, 217 Bde, Paris 1844–1855; Indices, 4 Bde, Paris 1862–1865; Supplementa, 5 Bde, hg. v. Hamman, A.-G., Paris 1958–1975. Patrologia Graeca, 161 Bde mit lat. Übersetzung, Paris 1857–1866; Indices, 3 Bde, Paris 1912. 1928–1936. Siehe dazu Hamman, A. G.: Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Église (Le point théologique 16), Paris 1975; Migne et le renouveau des études patristiques (Théologie historique 66), hg. v. Mandouze, A. / Fouilheron, J., Paris 1985; Orbán, A. P.: Die Patrologie von Jacques-Paul Migne: Eine *Felix Culpa*. Leben und Werke eines leidenschaftlichen Verlegers, in: Media Latinitas. Festschrift für L. J. Engels (Instrumenta Patristica 28), hg. v. Nip, R. I. A., u. a., Turnhout 1996, 295–304.

[10] Siehe: Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft, hg. v. Irmscher, J. / Treu, K., Berlin 1977; Irmscher, J.: Die Berliner Akademie der Wissenschaften als Zentrum der Patristik. Rückblick und Bilanz, Berlin 1995.

[11] Neuestes Beispiel: Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. v. Döpp, S. / Geerlings, W., Freiburg / Basel / Wien 1998, $^{2}$1999, $^{3}$2002.

[12] Siehe Overbeck, F.: Über die Anfänge der patristischen Literatur, in: Historische Zeitschrift 48, 1882, 417–472; Sonderausgabe Darmstadt 1954 (Nachdruck 1966).

[13] Ausführlich dazu Tetz, M.: Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie, in: Theologische Rundschau Neue Folge 32, 1967, 1–42.

[14] Zur sozialhistorischen Interpretation der Quellen siehe die grundsätzlichen Bemerkungen von Schöllgen, G.: Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 12), Münster 1984, 9–12.

[15] Zu „Strukturtypen kirchenhistorischer Arbeit" in Anlehnung an Friedrich Nietzsche siehe Beutel, A.: Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94, 1997, 84–110, hier 94–102.

geschichtsforschung kaum oder nur verkürzt vorkommt, nämlich das Verhältnis von Exegese und Dogmatik in der Alten Kirche und heute. In der altkirchlichen Theologie sind beide Bereiche eng miteinander verzahnt (wobei die nicht einfache Frage nach der Dominanz hier offenbleiben mag). Die moderne Exegese hat sich indes, in der römisch-katholischen Kirche nach langen Kämpfen auch kirchenamtlich, von der altkirchlichen Bibelauslegung verabschiedet. Neue methodische und hermeneutische Wege – die allenfalls in der antiochenischen Exegese einen fernen Ahnen haben – haben zu neuen Einsichten in die biblische, altisraelitisch-frühjüdische und frühchristliche, Geschichte geführt, die aus der Theologie schlechterdings nicht mehr wegzudenken sind. Die Dogmatik der Kirchenväter mit ihrer Bekenntnisbildung auf den ökumenischen Konzilien ist hingegen nach wie vor in Geltung. Liegt in dieser unterschiedlichen Entwicklung vielleicht ein (nicht der einzige) Grund für das vielbeklagte schlechte Verhältnis zwischen Exegese und Dogmatik in der neuzeitlichen Theologie? Eine solche Frage rührt an die Fundamente von Theologie und Kirche. Sie zu beantworten, ist noch nicht möglich, weil der Fortgang der Entwicklung nicht absehbar ist und gegenläufige Tendenzen am Werk zu sein scheinen. Einerseits mehren sich die Stimmen, welche die Exegese der Kirchenväter nicht nur vernichtend kritisch sehen wollen, und solche Tendenzen gibt es nicht nur unter Patrologen, sondern auch unter Exegeten (Stichwort: „canonical approach"). Zeichnet sich da eine Verbindung von Exegese und Dogmatik im Stil der Alten Kirche ab? Andererseits hat die patrologische Forschung gezeigt, daß die Lehrentwicklung der griechisch-lateinischen Kirchen nicht die einzig denkbare ist. Im sog. Judenchristentum gab es Formen von Christsein, Kirche und Theologie, die – im konkreten Fall außerordentlich schwer zu identifizieren und zu beschreiben – im Grenzbereich zwischen Judentum und Christentum angesiedelt waren. Im ostsyrischen Raum entwickelte sich im 4. Jahrhundert eine von orientalisch-jüdischen Denkformen geprägte poetische Theologie in Bild- und Symbolsprache, die christliche Gotteslehre und Christologie ohne griechische Philosophie und Metaphysik entfaltete.[16] Und im persischen Raum sowie via Mission darüber hinaus ging die griechische Theologie seit dem 5. Jahrhundert im sog. Nestorianismus ihre eigenen Wege. Es gab verschiedene Wege des altchristlichen Dogmas, und die orientalischen Varianten sind in der westlich-europäischen Tradition über Gebühr aus dem Blick geraten. Diese Erkenntnis patristischer Forschung verdient mehr Beachtung, als ihr gewöhnlich geschenkt wird. Das Wissen um alternative Modelle von Theologie und Kirche bringt eine Horizonterweiterung mit sich, die neu vor die ständig aktuelle Frage nach der Bedeutung von kirchlich-theologischen Identitätsformeln stellt, wie die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse sie darstellen. –

In ähnlich skizzenhafter Weise sei diese Benennung von Problemfeldern und Tendenzen mit ein paar grundsätzlichen Überlegungen zum hermeneutischen Standort der gegenwärtigen (alt-)kirchengeschichtlichen Forschung abgeschlossen:

Die Situation der beiden letzten Generationen von Kirchengeschichtlern war auf katholischer Seite stark vom Zweiten Vatikanischen Konzil geprägt. Dessen Programm der Öffnung von Kirche und Theologie auf die Welt hin hat sich in allen theologischen Fächern ungemein produktiv ausgewirkt und tut das bis heute. Befreit vom Zwang dogmatistischer Zensur gingen die katholischen Patristiker daran, das frühchristliche Feld mit staunenswerter Energie neu zu bestellen und die Erforschung von Geschichte und Theologie der Alten Kirche auf eine neue Grundlage zu stellen. Auf allen Gebieten, in der Theologie- und Dogmengeschichte, Amtsgeschichte, Papstgeschichte, Missionsgeschichte, Liturgiegeschichte usf., wurden schon länger verfügbare und andernorts bereits gängige historische Einsichten in ein neues, auf historisch-kritischer Forschung basierendes Bild vom frühen Christentum umgesetzt. In den zahlreichen Lehr- und Handbüchern der letzten Jahrzehnte ist es allenthalben zu besichtigen.[17] Gegenwärtiger Erforschung der Alten Kirchengeschichte, die sich katholischerseits dem Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichtet weiß, kann es nicht darum gehen, das weithin bestens bestellte Feld noch einmal umzupflügen und sozusagen das Rad neu erfinden zu wollen. Solche Arbeiten enden nicht selten in unfruchtbaren Diskussionen über irgendwelche Marginalien. Es muß vielmehr darum gehen, das Geleistete zu rezipieren, in der weiteren Forschung darauf aufzubauen, es mit neuen, insbesondere interdisziplinären Fragestellungen zu verbinden und es in der Lehre weiterzugeben.

Der historischen Theologie dieser eben skizzierten Periode eignete ein starker kirchen- und institutionskritischer Impuls. Kirchengeschichtsforschung ist zu einem guten Teil kritische Aufklärungsarbeit, und zwar Aufklärung der Kirche wie der Theologie über sich selbst auf dem Wege, daß ihr geschichtliches Werden und ihre Geschichtlichkeit erinnert werden. Zu dieser Aufklärung gehört nicht zuletzt die Erinnerung an Vergessenes und Verdrängtes in der Kirchengeschichte. Solche Kirchen- und Theologiekritik bleibt eine zentrale Aufgabe kirchengeschichtlicher und patristischer Forschung.

In der sog. postmodernen Gegenwart zeichnen sich demgegenüber allerdings neue Konstellationen ab. Die Kirchen und generell das Christentum verlieren – so scheint es jedenfalls – zunehmend an gesellschaftlich-politischer Akzeptanz und Wirksamkeit. Die Plausibilität dessen, wofür sie stehen, ist nicht mehr ohne weiteres gegeben. Der Kirchenhistoriker findet sich mit seiner Arbeit unter solchen Rahmenbedingungen unverhofft in einer Situation, die – etwas gewagt – als „neue Kirchlichkeit" und „neue Apologetik" bezeichnet werden könnte. Diese Vokabeln kann man nicht gebrauchen, ohne sie sogleich abzugrenzen und ihren Sinn zu präzisieren. Gemeint ist nicht eine konfessionell verengte Apologetik und Kirchlichkeit wie in den Zeiten der Kontroverstheologie. Und auf keinen Fall soll früheren Forschergenerationen ihre Kirchlichkeit abgesprochen werden – beileibe nicht! Die „neue Kirchlichkeit" ist vielmehr eine „dezidierte Christlichkeit", und das Apologetische an ihr richtet sich gegen Verzeichnungen des Christlichen von nichtchristlicher Seite. Dabei geht es selbstredend nicht darum, die Zwiespältigkeit und horrende Unchristlichkeit großer Teile der Christentumsgeschichte zu vertuschen und Kirchengeschichte auf ihre „Sternstunden" zu reduzieren. Ferner geht es nicht um die Legitimierung des eigenen kirchlichen Standorts, die alles ausblendet, was diesem widersprechen könnte.[18] Der kritische Auftrag gilt weiter, nur zielt er jetzt in zwei Richtungen, nämlich gegen die selektive oder verzerrende Wahrnehmung des Christentums und seiner Geschichte auf kirchlicher wie auf nichtkirchlicher Seite. Beide sind ja nicht selten die zwei Seiten derselben Medaille: Antikirchliche oder antichristliche Polemik bezieht ihre Stoßkraft nicht selten daraus, daß man kirchlicherseits eigene Defizite und mögliches, historisch aufgeklärtes Wissen nicht zur Kenntnis nimmt.

So unverzichtbar die kritische Funktion von Kirchengeschichtsforschung in dieser doppelten Front nach innen wie nach außen also bleibt, so wichtig scheint es zu werden, in der Kirchengeschichte nach Spuren gelungenen Christseins zu fahnden. Das ist natürlich immer schon getan worden. Doch gewinnt diese Aufgabe an Bedeutung in einer Zeit, die völlig zu Recht immer vehementer danach fragt, welchen Wert Christentum und Kirche in ihren überkommenen Formen für sie (noch) haben sollen. Und immer wieder spielt da die den Patrologen angehende Frage eine Rolle, was das Christentum denn „ursprünglich" gewesen sei – daher die, wie es aussieht, steigende Faszination, die das Frühchristentum der vorkonstantinischen Zeit momentan ausübt. Diese „neue Christlichkeit" hat ihren Vorläufer übrigens in der altkirchlichen Apologetik, die das Christentum gegen pagane Kritik verteidigte und zugleich mit seinen Stärken Werbung machte. Nicht zufällig wird dieses Genre von der aktuellen Forschung verstärkt beachtet.[19]

[16] Siehe Brox, N.: Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas, in: Pro Memoria. Das Studienjahr der Dormition Abbey auf dem Berg Sion in Jerusalem, hg. v. Klein, L. / Jacobs, I., Jerusalem 1983, 61–84, wiederabgedruckt in: Kairos 26, 1984, 1–16.

[17] Eine repräsentative Auswahl in chronologischer Folge: Chadwick, H.: The Early Church (Pelican History of the Church 1), Harmondsworth 1967, $^{2}$1969 = Die Kirche in der antiken Welt (Sammlung Göschen 7002), Berlin / New York 1972; Brox, N.: Kirchengeschichte des Altertums (Leitfaden Theologie 8), Düsseldorf 1983, $^{6}$1998 = ppb – Ausgabe 2002; Dassmann, E.: Kirchengeschichte I und II/1–2, 3 Bde (Kohlhammer Studienbücher Theologie 10. 11/1.2), Stuttgart / Berlin / Köln 1991. 1996. 1999; Hauschild, W.-D.: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, $^{2}$2000; Frank, K. S. / Grünbeck, E.: Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn u. a. 1996, $^{2}$1997.

[18] Vgl. Beutel, Kirchengeschichte (Anm. 15) 96f.

[19] Zu verweisen ist etwa auf den weltweit ersten „Kommentar zu frühchristlichen Apologeten", von dem Bd 1 erschienen ist: An Diognet, übersetzt und erklärt v. Lona, H. E., Freiburg / Basel / Wien 2001. – An dem Buch von Fiedrowicz, M.: Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn u. a. 2000, fehlt gerade die (selbst-)kritische Perspektive, so daß seine Darstellung *nolens volens* ideologische Züge erhält und veralteten apologetischen Denkmustern verhaftet bleibt.

Diese Situation kennzeichnet momentan alle theologische Forschung, die sich oft schon für ihr bloßes Dasein rechtfertigen muß. Den Erforscher der Alten Kirche stellt sie vor eine spezifische Aufgabe. Vorstellungen von den Anfängen des Christentums sind in theologischen und nichttheologischen Köpfen überaus präsent und als Argument im wissenschaftlichen oder kirchlichen Diskurs wirksam. Dem professionellen Erkunder der Anfänge erscheinen sie allerdings nicht selten als wenig reflektiert und stichhaltig, wenn nicht schlicht falsch. Erste Aufgabe altkirchengeschichtlicher Forschung ist es, die verschiedenen Bilder von den christlichen Anfängen ständig auf ihre Haltbarkeit und Valenz hin zu überprüfen. Diese kritische Aufgabe geht Hand in Hand mit einem konstruktiven Erfordernis: Es geht darum, die Anfänge – und zwar von der ersten christlichen Generation an, das heißt unter methodischer Ignorierung der Kanongrenze, die in der Forschungspraxis freilich weithin eingehalten wird – so zutreffend zu beschreiben, wie das angesichts der Quellenlage und gemäß den Voraussetzungen historischer Hermeneutik nur eben möglich ist. Alte Kirchengeschichte ist aktueller, als der Name des Faches suggeriert. Denn nur in der beschriebenen Weise kann es gelingen, die Anfänge des Christentums für das Christ- und Kirchesein in der Welt und Gesellschaft von morgen in redlicher Weise fruchtbar zu machen.

# Zwischen Theologie und Geschichte – Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte

von Hubert Wolf

Kirchengeschichte (katholische zumal) tut sich in doppelter Hinsicht schwer, den ihr adäquaten Platz in der *universitas litterarum* zu finden. Von seiten der Profangeschichte sieht sich der Kirchenhistoriker nicht selten dem Vorwurf ausgesetzt, er sei zu viel Theologe und zu wenig Historiker und gehe an die Geschichte mit einem ahistorischen Vorverständnis heran. Von seiten der Theologie wird ihm dagegen zuweilen bescheinigt, daß er zwar ein guter Historiker sein möge, aber eben kein Theologe im eigentlichen Sinne. Diese doppelte Ortlosigkeit des Faches irgendwo zwischen Theologie und Geschichte wird nur verständlich aus seiner Historie insbesondere seit dem I. Vatikanischen Konzil. Daher soll zunächst ein kurzer Überblick über die Entwicklung katholischer Kirchengeschichtsschreibung seit 1870 stehen (I), bevor in einem zweiten Teil Prolegomena zu einer ersten wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung formuliert werden (II).

## 1. Die Entwicklung des Faches seit dem Vatikanum I

Die neuere Geschichte der katholischen Kirchengeschichtsschreibung begann mit einer ihrer größten Niederlagen[1]. Auf dem I. Vatikanischen Konzil hatten insbesondere profilierte deutsche Kirchenhistoriker, allen voran der Münchner Ignaz von Döllinger (1799–1890) und der Tübinger Karl Josef von Hefele (1809–1893), der als neu gewählter Bischof von Rottenburg am Konzil selbst teilnahm, versucht, mit historischen Argumenten die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit zu verhindern. Für sie war klar, daß der Papst an sich nicht unfehlbar sein könne, wenn sich zeigen ließe, daß in der Geschichte mindestens einmal ein Papst in einer zentralen Glaubensfrage nachweislich geirrt hat. Den fehlbaren Papst fanden Döllinger und Hefele in Honorius I. (625–638), der im monotheletischen Streit häretisch gelehrt hatte, und vom 6. ökumenischen Konzil von Konstantinopel (680/81) unter Zustimmung Papst Leos II. ausdrücklich verurteilt worden war[2]. Für die Kirchenhistoriker lag die Schlußfolgerung auf der Hand: Was historisch nachweislich falsch ist, kann theologisch nicht wahr sein. Es kann nicht zum Dogma erhoben werden, was dem geschichtlichen Befund eindeutig widerspricht. Daß genau dies auf dem I. Vatikanum geschah, konzedierte übrigens auch einer der entschiedensten Verfechter der päpstlichen Infallibilität auf dem Konzil, Erzbischof Edward Manning (1808–1892). Er kommentierte lapidar: In diesem Fall müsse eben das Dogma die Geschichte überwinden[3].

Die theologische Irrelevanz ihrer Argumentation gegenüber dem lehramtlichen Definitionswillen war der Kirchengeschichte auf dem Vaticanum I *ad oculos* demonstriert worden. Dies führte zu einer theologischen Selbstmarginalisierung des Fachs und zur (Selbst-) Zensur seiner Vertreter. Katholische Kirchengeschichte konnte nicht, wie im protestantischen Bereich, zur identitätsbildenden Leitwissenschaft von Kirche und Kultur werden. Eine geschichtslose Neuscholastik dominierte; ihr galt die Wirklichkeit des Glaubens als zeitloses, jede Veränderung transzendierendes ontologisches System. Albert Maria Weiß (1844–1925) konnte deshalb formulieren, der Theologe könne der Geschichte nur „den Rang einer Hilfswissenschaft zugestehen“[4].

Unmittelbar vor der Jahrhundertwende, nach zwei Jahrzehnten Stagnation, kam es jedoch – zumindest in Deutschland – zum Versuch eines neuen Aufschwungs[5]. Eine junge Generation von Kirchenhistorikern versuchte, wissenschaftlich Anschluß zu finden an das protestantische Kulturestablishment. Durch die Schulung in den nun auch an den Kath.-Theol. Fak. eingerichteten kirchenhistorischen Seminaren verfügte diese neue Generation über das nötige methodische Handwerkzeug. Besondere Bedeutung erhielt das Münchener Seminar unter der Leitung von Alois Knöpfler (1847–1921), dem das Fach zahlreiche Publikationen in einer eigenen Reihe verdankt. Dieser Aufbruch wurde allerdings durch die anti-modernistischen Maßnahmen Pius' X. rasch beendet. Die Verurteilung des „modernistischen“ Entwicklungsgedankens traf eine Grundkategorie der neueren deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Hugo Koch (1869–1940) und Joseph Schnitzer (1859–1939) wurden in der Folge suspendiert, die Gebrüder Franz (1872–1957) und Konstantin (1877–1937) Wieland sowie Sebastian Merkle (1862–1945) indiziert, Albert Erhard (1862–1940) verlor seinen Prälatentitel. Die anschließenden Jahrzehnte waren geprägt von einem Rückzug in die positive Arbeit. Anstatt „gefährliche“ Dogmengeschichte zu schreiben, beschränkte sich etwa Franz Joseph Dölger (1879–1940) auf das unverfängliche, aber verdienstvolle Unternehmen der „Realenzyklopädie für Antike und Christentum“. Man konzentrierte sich auf große Editionsprojekte wie das „Concilium Tridentinum“ der Görres-Gesellschaft und versuchte, so gut es ging, auf wertende Aussagen zu verzichten. Die katholische Kirchengeschichtsschreibung marginalisierte sich selbst bzw. gab ihre theologische Relevanz auf. Einzig legitime Funktion des Faches schien zu sein, Belege für das „schon immer“ und „auf immer“ der Wertstandards des damaligen katholischen Milieus aus der Geschichte herauszusuchen[6].

Theologische und kirchenpolitische Optionen waren freilich latent durchaus vorhanden, durften aber direkt nicht angesprochen werden. Ein prominentes Beispiel dafür ist der Stellvertreter-Krieg zwischen Sebastian Merkle und Johann Baptist Sägmüller (1860–

[1] Vgl. zum Nachfolgenden Wolf, Hubert: Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), hg. v. dems., Paderborn u. a. 1999, 71–93, hier 73f.

[2] Vgl. zur Honoriusfrage von Hefele, Carl Joseph: Causa Honorii Papae, [Neapel] 1870. – ders.: Die Honoriusfrage. Aus dem Lat. übersetzt v. H. Rump, Münster 1870. – Zusammenfassend auch Hasler, August Bernhard: Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (PuP 12,1), Stuttgart 1977, 283–288.– Kreuzer, Georg: Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit (PuP 8), Stuttgart 1975. – Schwaiger, Georg: Die Honoriusfrage, in: ZKG 88 (1977), 85–97.

[3] Vgl. Hasler, Pius IX. (wie Anm. 2), 346.

[4] Zit. nach Köhler, Oskar: Die Auffassung von der Kirchengeschichte [unter Leo XIII.], in: HKG(J) VI/2, Freiburg u. a. 1973, 329.

[5] Vgl. zur Gesamtthematik Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), hg. v. Wolf, Hubert, Paderborn 1998.– Wolf, Historiker (wie Anm. 1), 75–78.

[6] Vgl. Holzem, Andreas: Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (MThA 35), Altenberge 1995, 219.

1942) über die sachgerechte Beurteilung des Aufklärungszeitalters[7]. Merkle, Georg Pfeilstifter (1870–1936) und Wendelin Rauch (1885–1954) ging es zwar auch um eine Rehabilitierung der Aufklärungsepoche selbst; diese wurde jedoch ziemlich deutlich mit dem Blick auf die eigene reformkatholische Gegenwart der ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jh.s betrieben. Die Verfolgungen, denen die „gut kirchlichen Aufklärer" seitens der Kirche ausgesetzt waren, standen als Chiffren für die Verfolgungen, denen sich die liberalen Kirchenhistoriker durch die antimodernistischen Maßnahmen Pius X. gegenüber sahen.

Das Jahr 1918 bedeutete für die katholische Kirchengeschichtsschreibung im Gegensatz zur protestantischen keine Zäsur[8]. Erfolgte dort der Paradigmenwechsel vom Historismus zur dialektischen Theologie Karl Barths (1886–1968), so lief im katholischen Bereich der positive Wissenschaftsbetrieb ziemlich bruchlos weiter. Am viel beschworenen *„ver sacrum catholicum"* nach 1918 war die Kirchengeschichte allerdings nicht beteiligt. Der katholische Wissenschaftsbetrieb fand sein Monument in der ersten Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche" (1930–1938). Hier dominierten zwar rein quantitativ die positiv arbeitenden Kirchenhistoriker, die in einer später nie mehr erreichten Ausführlichkeit Sachartikel an Sachartikel reihen konnten. Die dogmatischen Grundsatzartikel mußte man jedoch den neuscholastisch geprägten Autoren überlassen, da Kirchengeschichte nichts theologisch Relevantes zu sagen hatte.

Der Satz Mannings, es sei Zeit, „daß die Anmaßungen der ‚historischen Wissenschaft' und der ‚wissenschaftlichen Historiker' auf ihre eigene Sphäre und in ihre Grenze verwiesen werden"[9], erwies auch nach 1945 seine binnenkirchliche Wahrheit. Die faktische theologische Marginalisierung des Faches Kirchengeschichte fand ihren bemerkenswerten Ausdruck im Umfeld der Definition der Assumptio von 1950, wo Berthold Altaner als einsamer und ungehörter historischer Bedenkenträger gegen die dogmatische Neuentwicklung in die Schranken trat[10]. Die Stimmen der geschichtsfrei argumentierenden Dogmatiker wogen jedoch schwerer. Auch im Kontext des II. Vatikanischen Konzils konnten historische Erkenntnisse allenfalls eine indirekte Wirksamkeit entfalten. So soll Kardinal Leo Suenens (1904–1996) geäußert haben, ohne die Lektüre der Lutherstudien Merkles und der Reformationsgeschichte seines Schülers Joseph Lortz (1887–1975) hätte es das Ökumenismus-Dekret in der Weise nicht gegeben. Ansonsten kamen aber historische Einwände gegen Disziplin und Kirchenverfassung auf dem II. Vatikanum kaum zum Tragen.

Seit dem II. Vatikanum läßt sich im Fach eine doppelte Tendenz feststellen: Einerseits wurden innerhalb der Profangeschichte religionsgeschichtliche Fragestellungen, die dort lange Zeit als verpönt bzw. überholt galten, weil Religion bzw. Christentum als ein anachronistisches bzw. überholtes Paradigma angesehen wurden, gerade dort mit großem Elan rezipiert. Wallfahrtsgeschichte, Marienerscheinungen, Herz-Jesu-Verehrung und katholisches Milieu wurden zum Thema. Andererseits kam es innerhalb der Kirchengeschichte selbst zu einem Umdenkungsprozeß. Statt vorwiegend Personen- bzw. Institutionengeschichte zu treiben, wurden sozial-, mentalitäts-, alltags- oder strukturgeschichtliche Methoden rezipiert, die etwa in der französischen Annales-Schule vorgedacht worden waren. In Münster, besonders in Arbeiten aus dem Umfeld von Arnold Angenendt, erwiesen sich diese Methoden, verbunden mit einer religionsgeschichtlichen Fragestellung, als äußerst produktiv[11].

[7] Vgl. Wolf, Hubert: „Ein dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte"? Franz Xaver Funk (1840–1907) und Sebastian Merkle (1862–1945) in den Kontroversen um die Identität des Faches, in: Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag, hg. v. Haas, Reimund / Rivinius, Karl Josef / Scheidgen, Hermann-Josef Köln / Weimar / Wien 2000, 714–732, hier 720–723.

[8] Vgl. Wolf, Historiker (wie Anm. 1), 80–83.

[9] Zit. nach Hasler, Pius IX. (wie Anm. 2), 343. Das Zitat entstammt den privaten Aufzeichnungen Mannings während des 1. Vatikanums.

[10] Berthold Altaner legte seine Position ausführlich in der Theologischen Revue dar: Altaner, Berthold: Zur Frage der Definibilität der Assumptio B.M.V., in: ThRv 44 (1948), 135–140; 45 (1949), 129–142; 46 (1950), 5–20. Vgl. weiterführend Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955, 2 Bde, hg. v. Arnold, Claus / Wolf, Hubert, Paderborn 2001, Bd 1, 201–298.

[11] Vgl. hierzu v.a. Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt $^{2}$2000.

**2. Prolegomena zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte im Ganzen der Theologie**

Diese Ausweitungen im Hinblick auf Methode und Fragestellungen der Kirchengeschichte, sowie die Wiederentdeckung der Religion in der allgemeinen Geschichtswissenschaft, haben zwar zu einem gestiegenen Ansehen der Kirchengeschichte bei der Profanhistorie geführt, brachten aber die wissenschaftstheoretische Verortung des Fachs im Ganzen der Theologie kaum weiter. Wie sehr diese Standortbestimmung der Kirchengeschichte innertheologisch als Randproblem galt, zeigt nichts deutlicher als die Tatsache, daß die „Theologische Revue", die die Entwicklungen der kirchengeschichtlichen Forschung selbst aufmerksam und sensibel verfolgte, in ihrer hundertjährigen Geschichte dieser Thematik keinen Grundsatzartikel gewidmet hat. Im Kontext des Ringens um einen Identitätspunkt der Kirchengeschichte ergaben sich zahlreiche Positionen, die sich im wesentlichen jedoch auf zwei Entwürfe zurückführen lassen: den theologisch-dogmatischen und den historisch-empirischen Ansatz. Für den ersten ist Kirchengeschichte zwar Theologie, aber nur bedingt Geschichtswissenschaft; für den zweiten ist sie zwar historische Wissenschaft, aber nur bedingt Theologie.

Der theologisch-dogmatische Ansatz fand seine klassische Formulierung in der Monographie von Matthias Höhler (1893) mit dem sprechenden Titel: „Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte"[12]. Ausgangspunkt ist eine dogmatische Bestimmung der Kirche: Ihr Wesen, ihre Verfassung, ihre Lehre und Disziplin sind „ihrer Natur nach unveränderlich", d.h. sie müssen „genau so bleiben", „wie er [Christus] sie von Anfang an eingesetzt hat". Diese stiftungsmäßige Unveränderlichkeit der Kirche kann durch kein noch so gewichtiges menschlich-vernünftiges Zeugnis für das Gegenteil in Frage gestellt werden. Die Erkenntnis der Kirchengeschichte läßt sich daher nur *a priori* gewinnen. Kirchengeschichtsschreibung unterliegt einem dogmatischen Kriterium. Sie darf nicht als historisch-kritische Wissenschaft betrieben werden, sondern muß dem „Gehorsam des Glaubens" folgen. Der Definitionsbereich ihrer Ergebnisse steht von vornherein fest.

Eine solche Konzeption wird zwar heute von keinem Kirchengeschichtler mehr *expressis verbis* vertreten, der Sache nach jedoch durchaus, wie zumindest Christoph Weber für so bedeutende Fachvertreter wie August Franzen (1912–1972), Hubert Jedin (1900–1980) und Erwin Iserloh (1915–1996) annimmt[13]. Iserloh hat sein Verständnis einmal so auf den Punkt gebracht: Es genüge nicht, von der Dogmatik lediglich den Kirchenbegriff entgegenzunehmen, vielmehr müsse der Kirchenhistoriker den „Gang der Kirche durch die Geschichte mit den Augen des Glaubens: ‚Credo Ecclesiam'"[14] sehen. Aber verliert Kirchengeschichte bei einem solchen Ansatz nicht ihre Berechtigung als eigenständiges Fach? Wird sie dann nicht zur bloßen Hilfswissenschaft der Dogmatik? Was das theologische Formalobjekt angeht, gesteht auch Iserloh durchaus ein, „daß diese Weise, Kirchengeschichte zu betreiben, ein gefährliches Unterfangen ist. Die (...) Gefahr, den historischen Erkenntnisprozeß umzukehren und fertige Thesen mit den Tatsachen zu beweisen versuchen, stellt sich bei ihr in erhöhtem Maße. Sie würde (...) bedeuten, die Kirchengeschichte zur Illustration einer dogmatischen Konzeption zu machen."[15]

Nach dem historisch-kritischen Ansatz hat es der Kirchenhistoriker allein mit der empirischen Welt zu tun. Victor Conzemius etwa kam zu dem Schluß: „Wissenschaftliche Kirchengeschichte [hat] keine andere Möglichkeit (...), als ihren Gegenstand *profanhistorisch*, d.h. mit den Augen der historischen Vernunft, zu sichten und

[12] Höhler, Matthias: Das Dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, Mainz 1893. Vgl. hierzu und zum Folgenden Wolf, Kriterium (wie Anm. 7), 715–717.

[13] Weber führt diesbezüglich aus: „Damals haben ultramontane Autoren noch offen gewagt, von dem „dogmatischen Kriterium der Kirchengeschichte" zu schreiben, und (offen gesagt) ihre Ausführungen waren klarer und aufrichtiger als gegenwärtige Versuche, der Kirchengeschichte Zügel anzulegen." Weber, Christoph: Vorwort, in: Kraus, Franz Xaver: Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays (BDHIR 57), bearb. v. Christoph Weber, Tübingen 1983, VII–XXXV, hier XXII.

[14] Iserloh, Erwin: Was ist Kirchengeschichte?, in: Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?, hg. v. Kottje, Raymund, Trier 1970, 10–32, hier 29.

[15] Ebd.

darzustellen.".[16] Oder kurz gesagt: „Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheidet [sic!] (...) über den Wert (...) der Kirchengeschichte."[17] Aber, die Frage stellt sich, warum und inwiefern ist Kirchengeschichte dann noch theologisches Fach? Wird sie so ihrem theologischen Materialobjekt noch gerecht?

Beide Ansätze machen eine Aporie der Kirchengeschichtsschreibung deutlich, die im doppelten Kompatibilitätsanspruch des Faches begründet ist. Die Kirchengeschichte ist zwei unterschiedlichen Plausibilitäten verpflichtet. Sie versucht den Spagat zwischen theologischer Programmatik, um Theologie sein zu können, und empirischer Pragmatik, um als Geschichtswissenschaft respektiert zu werden[18]. Dies führt dann – in theologischer Perspektive formuliert – meist zu dem faulen Formelkompromiß: Die Kirchengeschichte sei eben ein theologisches Fach mit historischer Methode. Aber was heißt das?

Angesichts dieser Ausgangslage muß ein Modell gefunden werden, das der Kirchengeschichte ihren Platz in der Theologie und Geschichte gleichermaßen sichert. Ein apriorisches, ahistorisches dogmatisches Kriterium verfügt innerhalb des profanhistorischen Diskurses über keinerlei Plausibilität; umgekehrt zeigt eine bloß historisch-empirische Methodik oder ein rein religionsgeschichtlicher Ansatz noch nichts von der normativen Relevanz kirchenhistorischer Ergebnisse für den theologischen Diskurs. Eine Antwort auf die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Identitätspunkt des Faches kann daher weder die Dogmatik noch die allgemeine Geschichtswissenschaft geben. Vielmehr muß sie im Rahmen einer (fundamental-) theologischen Erkenntnislehre gesucht werden, die Innen- und Außenperspektive zu verbinden sucht. Als ein mögliches Beispiel bietet sich die Konzeption an, die Max Seckler anhand der *loci-theologici*-Lehre des Melchior Cano (1509–1561) namhaft gemacht hat und die hier auf die Kirchengeschichte angewandt werden soll[19]. Von ihr aus kann der Kirchengeschichte ein Ort als historische Wissenschaft mit theologischer Aufgabe *und* als theologische Wissenschaft mit historischer Aufgabe begründet zugewiesen werden. Nach Cano sind zur Beantwortung einer Frage von theologischem Belang zehn *auctoritates* oder *loci theologici* – von Max Seckler treffend „Dokumentationsbereiche" genannt – zu befragen: die *auctoritates sacrae Scripturae, traditionum Christi et apostolorum, Ecclesiae catholicae, conciliorum, Ecclesiae Romanae, sanctorum veterum, theologorum scholasticorum, rationis naturalis, philosophorum* und schließlich die *auctoritas humanae historiae*. Unter Ausblendung aller weiterführenden Problematiken, die sich etwa in bezug auf die Vollständigkeit oder Gewichtung der *loci theologici* untereinander ergeben, kommt es hier nur auf eines an: Die Geschichte selbst und andere „historische" *loci theologici* sind theologisch relevante Bezeugungsinstanzen. Hieraus können zwei Konsequenzen für das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis kirchenhistorischer Erkenntnis in der Theologie abgeleitet werden.

Eine erste Folge bezieht sich auf den *methodischen Zugriff* der Kirchengeschichte. Müssen nicht die Geschichte, sowie alle weiteren *loci theologici*, zu denen die Kirchengeschichte in einer besonderen Affinität steht (etwa weil sie sich in historischen Zeugnissen bzw. Traditionen niederschlagen), in adäquater Weise befragt werden? Wie aber könnten sie sachgemäßer befragt werden, als mit spezifisch *historischen* Methoden? Der Wert der Kirchengeschichte misst sich daher an der Präzision ihrer historisch-kritischen Arbeit. Insofern gerät sie auch nicht in Verwechselung mit ihren systematisch-theologischen Schwesterdisziplinen. Die Kirchengeschichte ist ja geradezu, wie Ignaz Döllinger treffend formulierte, neben der Systematik das zweite Auge der Theologie. Das aber meint, dass sie die Ergebnisse ihrer Befragung in den Diskurs mit den anderen theologischen Fächern gleichberechtigt einbringt. Denn für die theologische Erkenntnisgewinnung ist eine Zusammenschau aller *loci theologici*, ein Bündeln der Einzelergebnisse *in speculum*, notwendig. Daraus resultiert: Die Kirchengeschichte ist voll und ganz Geschichtswissenschaft, insofern sie strikt historisch-kritisch arbeitet. Sie läßt sich die Ergebnisse ihrer Arbeit nicht *a priori* von einem dogmatischen Kriterium her diktieren. Dennoch hat sie theologisch Relevantes zu sagen, auch wenn und weil sie ihre Ergebnisse nicht auf systematisch-theologische Weise gewinnt.

Die zweite Folge zielt auf die *methodologischen Bedingungen*, unter denen eine so verstandene historisch konzipierte theologische Kirchengeschichte Geschichte betrachtet. Ihrer Fragestellung nach versteht sie Geschichte nicht wertfrei historistisch, sondern als *locus theologicus*. Dieses Vorverständnis dürfte auch – und das ist für ihre doppelte Kompatibilität von entscheidender Bedeutung – im Rahmen der heutigen wissenschaftstheoretischen Diskussionen innerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft durchaus plausibilisierbar sein. Nach Reinhardt Koselleck entspringt nämlich die Erklärungstypik nicht mehr wie im Historismus der unmittelbaren Quellenanalyse, vielmehr ist „[d]as, was eine Geschichte zur Geschichte macht, (...) 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"[20]. Eine Theorie der Kirchengeschichte in diesem Sinne, die ihr hermeneutisch notwendiges, aus ihr selbst und ihrem Gegenstand jedoch unableitbares „Vorurteil" (im positiven Sinne)[21] explizit theologisch qualifiziert, kann eingedenk ihrer methodischen Rechtschaffenheit als geeignete Befragungsinstanz historisch relevanter *loci theologici* gelten.

Ein abschließendes, wiederum der Fachgeschichte entnommenes Beispiel soll das kritisch-konstruktive Potential verdeutlichen, das ein durch methodische und hermeneutische Redlichkeit geleitetes kirchengeschichtliches Selbstverständnis zum adäquaten Vermittler von theologischer und historischer Wissenschaft bestimmt.

Gegen Ende des 19. Jh.s gerieten in der neuerlichen Auseinandersetzung um die Frage, welches genaue Kriterium eine Synode von einem allgemeinverbindlichen ökumenischen Konzil unterscheide, die theologisch-dogmatische und die historisch-empirische Konzeption von Kirchengeschichte einmal mehr hart aneinander[22]. Unzweifelhaft stand hier eine historische Thematik von höchster theologischer Relevanz zur Debatte. Matthias Höhler, der sich an der Konzilsdoktrin des Kardinals Robert Bellarmin (1542–1621) orientierte, betonte, dogmatisch stehe fest, „daß dem Papst und nur ihm (...) die Befugnis zustehen kann, allgemeine Konzilien zu berufen, sie zu leiten und ihren Beschlüssen durch seine Approbation für die gesamte Kirche bindende Kraft und Gültigkeit zu verleihen"[23]. Aufgrund akribischer Quellenanalysen hielt ihm der Tübinger Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk (1840–1907) jedoch als historischen Befund zum einen entgegen, „keines von den Zeugnissen, die man für die päpstliche Bestätigung der acht allgemeinen Concilien des Altertums anzuführen pflegt, [hätte] sich bei genauerer Prüfung als stichhaltig erwiesen"[24]. Er folgerte hieraus zum anderen, daß dann auch die Reformkonzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414/18) mitsamt ihren „konziliaristischen" Beschlüssen zu den ökumenischen Konzilien gezählt werden könnten.

Höhler war, soviel wird deutlich, bestrebt, ein dogmatisch vorgegebenes apriorisches Kriterium durch die geschichtliche Realität bestätigen zu lassen. Der Dogmatiker Matthias Joseph Scheeben ging sogar noch einen Schritt weiter, wenn er auf etwaige Einwände entgegnete, diese seien „theologisch und canonistisch undenkbar"[25]. Funks Bemühungen liefen ihrerseits darauf hinaus, sich von der Geschichte, wie sie sich seinem historistischen, kriteriologisch unbestimmten Blick in den vorliegenden Quellen unmittelbar darzustellen schien, ein Indiz dafür zusprechen zu lassen, wann ein Konzil allgemein zu nennen sei.

[16] Conzemius, Victor: Kirchengeschichte als „nichttheologische" Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: ThQ 155 (1975), 187–194, hier 190.

[17] Ebd., 191. Hervorhebungen im Original.

[18] Vgl. Stöve, Eckehart: Art. Kirchengeschichtsschreibung, in: TRE 18 (1989), 535–560, hier v. a. 554–558.

[19] Vgl. Seckler, Max: Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚Loci theologici', in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (Festschrift Kard. Ratzinger). St. Ottilien, 1987. Vol. 1, 37–65.– Ausführlich setzt sich Bernhard Körner mit der Gesamtthematik auseinander: Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, sowie ders.: Die Geschichte als locus theologicus bei Melchior Cano, in: Rivista teologica di Lugano 5 (2000), 257–269.

[20] Koselleck, Reinhart: Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft (Beiträge zur Historik 1), hg. v. dems., München 1977, 17–46, hier 46.

[21] Vgl. Ganzer, Klaus: Art. Kirchengeschichte, II. Methode, in: LThK$^3$ 6 (1997), 1f, hier 2.

[22] Vgl. zum Folgenden Wolf: Kriterium (wie Anm. 7), 715–717.

[23] Höhler, Kriterium (wie Anm. 12), 56.

[24] Funk, Franz Xaver: Der Römische Stuhl und die allgemeinen Synoden des christlichen Altertums, in: ThQ 64 (1882), 561–602, hier 602.

[25] Scheeben, Matthias Joseph: Art. Concil, in: WWKL$^2$ 3 (1884), 779–810, hier 790.

Die Kontroverse endete damals wie nicht anders zu erwarten mit einer Niederlange Funks. Er sah sich zum „Idioten" gestempelt sah, „der nicht weiß, was rechts und links ist oder zu einem halben Ketzer, der ungescheut über die rechte Linie hinausschreitet"[26]. Auch der Triumph der Höhlerschen Position muß spätestens aus heutiger Sicht jedoch aufgrund der geringen *argumentativen* Durchsetzungskraft ihres Befundes als Phyrrus-Sieg gelten.

Mit Hilfe des oben angedeuteten Ansatzes läßt sich die Problematik in einer neuen Weise reformulieren. Funks quellenkritische Studien hatten damals und haben auch heute keine Schwierigkeiten im Kontext des profanwissenschaftlichen Diskurses. Die kirchenhistorische Studie wird als *lege artis* gearbeitet voll akzeptiert. Innerhalb einer oben angedeuteten theologischen Erkenntnislehre kann darüber hinaus aber ein historischer *locus theologicus* gerade jenseits eines dogmatischen Kriteriums, das die Ergebnisse historischen Arbeitens *apriori* festlegt, wie es Höhler und Scheeben versuchten, als notwendige Bezeugungsinstanz innerhalb des theologischen Diskurses präsent gehalten werden. Dabei wird aber ausdrücklich auf den historistischen Alleinwahrheitsanspruch der Geschichte, dem Funk wenigstens zum Teil huldigt, verzichtet. Bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Papst und ökumenischen Konzilien beansprucht die Kirchengeschichte nur eine Stimme im Konzert der theologischen Disziplinen, allerdings eine eigenen Rechts.

[26] Funk, Franz Xaver: In eigener Sache, in: ThQ 68 (1886), 482–486, hier 483.

# Die Rolle der Religionswissenschaft im Kanon der theologischen Fächer

von Annette Wilke

## Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft

Das Zweite Vatikanum stellt innerhalb der katholischen Theologie einen Meilenstein in der Anerkennung nicht-christlicher Religionen dar. Hatte man diese lange Zeit wenig oder nur aus missionarischem Interesse und immer apologetisch zu Kenntnis genommen, heißt es nun:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet." *(Nostra Aetate,* Art. 2)

In *Dignitatis Humanae* werden die Würde der Person, Religionsfreiheit, Eigenverantwortung und Gewissensfreiheit in Glaubensdingen hervorgehoben. Zweifellos kann man diese Aussagen als einen Paradigmenwechsel in der Theologie bezeichnen, in welchem die Eigenvalenz anderer religiöser Traditionen erstmals ernst genommen wird.[1] Die Anerkennung der Religionspluralität führte zu verschiedenen systematischen Entwürfen einer „Theologie der Religionen"[2], und der „Dialog der Religionen" ist zu einem zentralen theologischen Programm geworden, sowohl was die theoretische Reflektion als auch was die praktische Durchführung betrifft.

Mit dieser Öffnung auf andere religiöse Traditionen nimmt auch die Religionswissenschaft innerhalb der theologischen Disziplinen einen herausragenden Stellenwert ein, freilich mit einem ganz anderen methodischen Zugang. Etwas an Religionen feststellen zu wollen, was „wahr und heilig" ist oder gar einen „Strahl der Wahrheit" in außerchristlichen Religionen verorten zu wollen, ist ein spezifisch theologisches Unterfangen, fällt jedoch gänzlich außerhalb der Fragestellungen der Religionswissenschaft und würde ihre Fachgrenzen überschreiten. Eine bekenntnishafte Aussage wie jene aus *Dignitatis Humanae*:

> „Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten."[3]

ist der Religionswissenschaft schlechthin unmöglich. Aber nicht nur religionstheologische Ansätze, die das Proprium des christlichen Glaubens unterstreichen und in Jesus Christus das „letztgültige Heilsangebot Gottes" an die Welt sehen, sind ihr fremd, sondern auch pluralistische Religionstheologien wie die Unterscheidung John Hicks zwischen dem „Realen an sich" und der „Erfahrung des Realen", nach welcher „die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Konzepte des Realen und daher verschiedene Reaktionen auf das Reale in sich schließen, als Ausfluß der Hauptströme des Menschseins; und daß in jeder der Weltreligionen die Umwandlung der menschlichen Existenz aus der Selbst-Bezogenheit zur Realitätsbezogenheit (...) stattfindet"[4].

Ganz abgesehen vom Problem, daß hier nur die Weltreligionen genannt werden, handelt es sich auch in diesem Fall um einen religiösen Satz. Hingegen sind „Sätze der Religionswissenschaft (...) nicht selbst religiöse Sätze, sondern diese sind ihr Gegenstand"[5], wie es im ersten Bd des soeben abgeschlossenen religionswissenschaftlichen Standardwerks *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*[6] heißt. In dieser Aussage wird programmatisch prägnant das Selbstverständnis der heutigen Religionswissenschaft als kulturwissenschaftliche, historisch-empirische Disziplin zusammengefaßt: Im Unterschied zur Theologie gründet die Religionswissenschaft nicht auf dem eigenen Glauben und dem kritischen Nachdenken darüber, sondern muß im Gegenteil versuchen, den eigenen Glauben auszuklammern, Epoché, d.h. Zurückhaltung, zu üben. Sie darf nicht über Gott, die Wahrheit, die letzten Gründe des Seins nachdenken, sondern sie muß sich auf empirisch faßbare Quellen beschränken: auf literale und orale Überlieferungen, Lehrtexte und Mythen, Rituale und Feste, religiöse Funktionsträger und Organisationsformen, unterschiedliche Ausformungen von Gelehrten- und Volksreligiosität – nicht nur des Christentums, sondern quer durch die Zeiten und Kulturen hinweg.[7] Die Wahrheitsfrage wird bewußt ausgeklammert. Der Wert oder Unwert einer Religion wird offen gelassen. Ob es das Heilige gibt oder nicht, ist keine Frage der Religionswissenschaft. Was interessiert ist jedoch, wie Menschen glauben, das Heilige zu erfahren, mit welchen Zuschreibungen es belegt wird, wie, von wem und mit welchen Interessen es weitertradiert wird, wie es sich auf Individuum und Gesellschaft auswirkt, wie seine Symbolisierungen Emotionen, Haltungen und Werte erzeugen und steuern. Für die Religionswissenschaft gibt es keine Häresie und keinen Aberglauben! Dies führt zur notwendigen Offenheit, alternative Weltdeutungen vorurteilslos ernst zu nehmen und unterschiedliche Diskurse und Diskursebenen auf ihre Geltungsansprüche hin zu untersuchen.

[1] Das „erstmals" ist natürlich eine Vereinfachung und gilt nur im Sinne eines allgemeinen Strukturmerkmals, denn schon bei einigen Kirchenvätern finden wir eine Öffnung gegenüber nicht-christlichen Religionen, wenn etwa Irenäus von Lyon feststellt, der „Logos Gottes" habe zu „allen Zeiten dem Menschengeschlecht beigestanden", und auch einige Missionare, wie etwa der Hallenser Ostindienmissionar Batholomäus Ziegenbalg, zeigten eine erstaunliche Offenheit gegenüber „heidnischen" Religionen und ein echtes Interesse an interkultureller Begegnung.

[2] Zu den z.T. sehr divergenten Ansätze und weiteren Literaturangaben vgl. Stubenrauch, B.: Die Theologie und die Religionen, in: Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, hg. v. Müller, K., Regensburg 1998, 349–367.

[3] Rahner, K. / Vorgrimler, H.: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg i. Br. (1966) 1985, 661f.

[4] Hick, J.: Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, hg. v. Bernhardt, R., Gütersloh 1991, 62f.

[5] Cancik, H.: Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriff, in: ders. u.a. (Hg.), HrwG 1, 22.

[6] Vgl. dazu die ausführliche Rezension: Wilke, A.: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG), in: *Theologische Revue* 4 (1999), Sp. 285–296.

[7] Wissenschaftsgeschichtlich hat sich die Religionswissenschaft vornehmlich mit außerchristlichen Religionen befasst und erst in neuerer Zeit wird der Religionsgeschichte Europas und der Christentumsgeschichte vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt.

Theologie und Religionswissenschaft reflektieren somit die Vielfalt der Religionen auf je eigene Weise.[8] Man kann die Frage stellen, ob eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft überhaupt etwas innerhalb einer theologischen Fakultät zu suchen habe. Gehört sie nicht eher in die Philosophische Fakultät? Gewiss lassen sich dafür gute Gründe angeben, aber die Gründe, daß die Religionswissenschaft eine wichtige, ja unentbehrliche Rolle auch im Fächerkanon der theologischen Disziplinen spielt, sind ebenso gewichtig, gerade in der heutigen Zeit multireligiösen Zusammenlebens. In einer Alltagswelt, die nicht mehr ausschließlich vom Christentum geprägt ist, vielmehr von einer Pluralität divergierender Glaubens- und Weltanschauungen und unterschiedlicher (keineswegs nur religiöser) Sinn- und Lebensorientierungen, ist die Kenntnis anderer Religionen, inklusive sogenannter „unsichtbarer" oder funktionaler Religionen und die Sensibilisierung für andere Weltbilder und Wertvorstellungen eine Forderung der Zeit. Information und Hintergrundwissen ist für Theologiestudierende, wie auch für angehende Religionslehrer und -lehrerinnen, alles andere als ein exotischer Luxus.

Die Religionswissenschaft verhilft dazu, das Eigene mit neuen Augen sehen zu lernen, indem sie andere religiöse Symbolsysteme und ‚Theologien' in deren eigenen Kontexten darstellt und zeigt, wie unterschiedlich ‚Religion', ‚Gottesbild', ‚Gebet' u. a. verstanden werden. Im Einbezug dieser Kulturvarianz werden solch religiöse Grundbegriffe theoretisch geklärt, systematisiert und Strukturanalogien und typologische Muster erarbeitet. Religionen sind nicht nur kulturabhängig, sondern auch kulturprägend. Der Anthropologe Clifford Geertz nennt Religionen sogar „lebensnotwendige Kulturmuster".[9] Die historische und systematische Aufarbeitung der Wechselwirkungen von Religion, Gesellschaft und Individuum, die Rolle der Religion als *fait social* wie auch als sakrale Gegenwelt, und nicht zuletzt der Pluralismus, wie er nicht nur zwischen den Religionen, sondern ebenso religionsintern zu finden ist, gehören zu den fundamentalen Fragestellungen des Fachs Religionswissenschaft. Die Theoriebildungen sind auch für Theologinnen und Theologen hilfreiche Arbeitsinstrumente zu einem reflektierten Umgang mit ihrer eigenen Tradition.

Die Religionswissenschaft kann primär als ein Durchdenken der Religionen „von außen", die Theologie als ein Durchdenken der Religion „von innen" – einschließlich der damit verbundenen Wahrheitsansprüche – charakterisiert werden. Beide Arten des Durchdenkens lassen sich indes nicht völlig voneinander trennen, und oft sind die Übergänge sogar fließend. Auch die Theologie arbeitet historisch-kritisch – gerade mit der historisch-kritischen Bibelforschung hat sie wichtige methodologische Grundsätze erarbeitet, von denen wiederum die Religionswissenschaft profitieren kann. Wenn die Umwelt der beiden Testamente religionshistorisch erforscht, und Kirchengeschichte als Mental- und Sozialgeschichte betrieben wird, unterscheidet sich die Arbeit eines Theologen oft kaum von jener eines Religionswissenschaftlers. Die Ergebnisse sind willkommenes Material für Religionsvergleiche, nicht weniger als die Arbeiten von Indologen, Sinologen, Altertumsforschern und Ethnologen. Die Wahrung der Fächeridentität von Theologie und Religionswissenschaft schließt also ihren interdisziplinären Austausch keineswegs aus. In manchen Fällen können sich Fragestellungen, Methoden und Systematik sogar decken, sowohl in religionshistorischen als auch in gegenwartsbezogenen Themen wie Erhebungen zu Kirchenzugehörigkeit oder Säkularisierungs-, Individualisierungs- und Pluralisierungstheorien. Auch wo solch unmittelbare Berührungspunkte nicht gegeben sind, wird die Religionswissenschaft schon aus rein erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Gründen zugeben müssen, daß es die reine Außenperspektive des neutralen Beobachters natürlich nie gibt. Diese allein wäre auch gar nicht wünschenswert. Als hermeneutischer Grundsatz muß zwar gelten, auf Werturteile zu verzichten, aber dies schließt einen empathischen Zugang zu den untersuchten Religionen keineswegs aus. Dieser wird die Wahrheitsansprüche und prägenden Kollektivvorstellungen der unterschiedlichen Traditionen in ihren Selbstpräsentationen zur Geltung bringen. Erst in dieser doppelten Bezüglichkeit – Außenperspektive und Binnenperspektive – wird vollumfänglich deutlich, warum Religionen „lebensnotwendige Kulturmuster" für Individuum und Gesellschaft sind. Zu recht bemerkt der Religionswissenschaftler Carsten Colpe, „daß man die beiden Wissenschaften [Theologie und Religionswissenschaft], nicht dann am besten unterscheidet, wenn man sich in der einen angstvoll gegen die andere abkapselt, sondern vielmehr dann, wenn man ein genaues Gespür dafür entwickelt hat, wo es erlaubt oder sogar sachlich nötig ist, die Grenzen zwischen ihnen in der einen oder anderen Richtung hin zu überschreiten"[10].

### Religionswissenschaft in Münster

Eine sachlich angemessene „Grenzüberschreitung" im Sinne Carsten Colpes hat die Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster in Kooperation mit der Philosophischen Fak. mit dem neu eingeführten interfakultären und interdisziplinären Magisterstudiengang Religionswissenschaft gewagt.[11] Das Fach Religionswissenschaft ist fortan nicht nur Pflichtfach für Theologiestudierende im Vordiplom, wie dies bisher der Fall war, sondern kann auch als Haupt- oder Nebenfach mit dem Abschluß „Magister Artium" studiert werden. Im neuen Studiengang werden die Synergieeffekte der beachtlichen Fächervielfalt der Universität Münster genutzt. Gebündelt ergibt das religionswissenschaftlich relevante Angebot der philosophischen und theologischen Disziplinen ein ausgesprochen attraktives und vielfältiges Studienangebot. Der religionswissenschaftliche Studiengang ist der bisher am breitesten angelegte interdisziplinäre Studiengang an der Univ. Münster: Beteiligt sind nicht nur die beiden Theologien, sondern auch die Sozial- und Erziehungswissenschaften, die Philologien, die Ethnologie, die Philosophie und eine Reihe historischer Fächer. Durch bestimmte Pflichtveranstaltungen der Allgemeinen Religionswissenschaft und ihre Prüfungsverpflichtungen bleibt das religionswissenschaftliche Profil gewahrt. Und umgekehrt kann die interdisziplinäre Kooperation der beteiligten Fächer dem universalen Anspruch der Religionswissenschaft, den kein Fachvertreter alleine je einlösen könnte, besser entsprechen: die Religionen aller Zeiten und Kulturen historisch und systematisch zu erfassen und nicht nur alles, was je als Religion behauptet wurde, zu dokumentieren und zu analysieren, sondern auch alles, was die Funktion von Religion einnimmt, ohne sich so zu nennen.

Will man als Religionswissenschaftler oder -wissenschaftlerin bei solch einem gigantischen Unterfangen nicht ganz dem Dilettantismus verfallen, gilt es, Schwerpunkte zu setzen, was systematische Fragestellungen und v. a., was kulturelle Räume betrifft, allein schon deshalb, weil Sprachkenntnisse für fundiertes religionshistorisches Arbeiten unumgänglich sind. Der religionsgeschichtliche Forschungsschwerpunkt der derzeitigen Lehrstuhlinhaberin (fortan im Ich-Stil) liegt auf hinduistischen Traditionen, insbesondere auf Traditionen des brahmanischen Sanskrithinduismus. Die engeren Arbeitsgebiete sind Göttinnenverehrung (v. a. Śrividyā-Tradition), devotionale Praktiken, Tantrismus, Śaṅkaras-Vedānta-Philosophie und Diaspora-Hinduismus in Deutschland. Bevorzugte Arbeitsmethode ist die Verbindung von Textstudien und Feldforschung. Für Feldforschungen muß man heute nicht mehr unbedingt nach Indien reisen. Die westfälische Stadt Hamm ist zum Pilgerort tamilischer Hindus sogar über die Grenzen Deutschlands hinaus geworden.[12] Es gibt hier drei Hindu-Tempel, Hauptattraktion ist jedoch der Kāmākṣī-Tempel von Hamm-Uentrop mit seiner großen Prozession am jährlichen Tempelfest und dem imposanten Tempelneubau im südindischen Stil. Da bereits der alte Kāmākṣī-Tempel von Hamm, wie sein südindisches Modell, der Kāmākṣī-Tempel von Kanchi, der Śrividyā- und (apokryphen) Śaṅkara-Tradition verpflichtet war, fand ich plötzlich jene Göttinnentradition unmittelbar vor der Haustür, die ich seit Jahren schon in Indien erforscht habe! Es lag also nahe zu fragen, wie sich diese – in Südindien hochorthodoxe – Tradition mitten in einem Industriegebiet am Rande des „Ruhrpotts", unweit eines stillgelegten Kühlturms und von Fleischereifabriken,

[8] Einen guten Überblick zu differenzierenden Positionsbestimmungen von Religionswissenschaft und Theologie bieten die Artikel in: Die Identität der Religionswissenschaft, hg. v. Löhr, G., Frankfurt u. a. 2000.

[9] Geertz, C.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt (1983) 1991 (engl. Originalausgabe 1965).

[10] C. Colpe, *Über das Heilige*, Frankfurt 1990, 12.

[11] Gemäß den vorgeschriebenen Eckwerten soll dieser neue Studiengang in einen konsekutiven BA/MA-Studiengang umgewandelt werden.

[12] Hamm nimmt deshalb einen wichtigen Stellenwert in einem Bd ein, bei dem ich Mitherausgeberin und Mitautorin bin und der noch dieses Jahr erscheinen soll: Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Tamilische Hindus im deutschsprachigen und skandinavischen Raum, hg. Baumann, M. / Luchesi, B. / Wilke, A. in Zusammenarbeit mit Peter Schalk, (Religion in der Gesellschaft), Würzburg. Die Publikation wird mit Zuschüssen von der DVRG, der Humboldt-Stiftung und des Schweizerischen Nationalfonds unterstützt.

inkulturiert, und welche Formen religiösen Wandels zu beobachten sind.

Ein weiteres derzeitiges Forschungsprojekt ist dem Hinduismus als sonaler Kultur gewidmet.[13] Aufgrund der Sakralität des Vedawortes wurde in Indien schon sehr früh intensiv über die Sprache, die sprachliche Verfaßtheit der Wirklichkeit und die Expressivität von Klang nachgedacht, und vieles, was im Abendland erst mit Wittgenstein und anderen Vertretern des „linguistic turn" aktuell wurde, wurde hier Jahrhunderte vorher schon vorweggenommen. Im Projekt geht es jedoch nicht nur um unterschiedliche – emanzipative und partizipative – Sprachkonzeptionen seit vedischer Zeit, sondern auch um Performanz, etwa Mantra-Repetition oder Riten der Sprachgöttin Sarasvatī, womit die Rezitation ihres lebendigen Körpers – konkret: der 52 Silben des Devanagarī-Alphabets –, gemeint ist. Solche, uns Abendländern fremd anmutende Riten, sind lediglich ein extremes Beispiel einer Lebenswelt, die vollkommen vom klanglichen Erleben der Sprache erfüllt ist. Noch heute sind Hören und Memorisieren, die laute, musikalische oder semi-musikalische, wie auch gemurmelte oder mentale Rezitation, der Gesang und die dramatische Aufführung, die Debattierkunst und die lebendige Wortüberlieferung vom Lehrer an den Schüler zentrale Kommunikationsformen der indischen Tradition. „Texte" sind, auch nach ihrer Niederschrift, primär zum Hören gedacht. Aufgrund der Obsession mit Schrift und Semantik in der abendländisch-christlichen Kultur hat die Religionswissenschaft die Bedeutungsvalenz und Auratik des Klanglichen oft übersehen. Mit der Darstellung der reichen oralen Kultur des Hinduismus, die auch nonverbale Ausdrucksformen wie Gebärden- und Trommelsprache umfaßt, wird zugleich ein Beitrag zur Religionsästhetik geleistet, einem in der Religionswissenschaft bisher noch wenig bearbeiteten Forschungsfeld. In der Religionsästhetik geht es um weit mehr als um religiöse Kunstwerke: Ausgangspunkt ist vielmehr die Frage, was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist, wie Farben, Gerüche, Kleider, Gesten, Gebärden und eben auch Klänge; wie sie Sinne und Körper aktivieren, Wahrnehmung sozialisieren und Emotionen und Stimmungen erzeugen.

Mit dem seit 1998 neuen religionswissenschaftlichen Schwerpunkt Hinduismus ist der Islam-Schwerpunkt des Vorgängers im Amt, Herr Prof. Khoury, welcher auch viel zum christlich-muslimischen Dialog gearbeitet hat, nicht aufgehoben. Weitergeführt wird diese Münsteraner Tradition mit dem dritten derzeitigen Forschungsprojekt zu Interaktionsprozessen zwischen Musliminnen und Christinnen. Dieses Projekt „Dialog von unten. Christinnen und Musliminnen im Austausch"[14] bearbeitet ein an sich theologisches Programm – den interreligiösen Dialog – mit religionswissenschaftlichen Fragestellungen und Methoden und soll deshalb etwas ausführlicher vorgestellt werden.

### Ein Blick in die Forschungswerkstatt

Am Anfang stand nicht die Planung eines Forschungsprojektes, sondern mein besonderes Interesse am Islam, der schon seit der Studienzeit zum zweiten religionsgeschichtlichen Schwerpunkt geworden ist, und meine Teilnahme an einer der beiden Dialoggruppen, die später Gegenstand des Forschungsprojekts wurden. Diese Teilnahme erklärte sich aus zwei Gründen: Zum einen sollte das Markenzeichen der Münsteraner Religionswissenschaft, Islam und interreligiöser Dialog, nicht preisgegeben werden, wobei ich die Religionswissenschaft in solchen Dialogen in der Rolle einer Mediatorin sehe. Zum andern ist es mir für religionswissenschaftliches Arbeiten ein Anliegen, nicht nur aus Büchern meine Informationen über eine Religion zu beziehen, sondern auch von den Menschen, die diese Religion leben. Gelebte Religion unterscheidet sich oft vom Bild, welches gelehrte Quellen vermitteln, und das Selbstbild der Menschen, die eine Religion praktizieren, hat manchmal wenig mit dem Fremdbild wissenschaftlicher Darstellungen zu tun. Der unmittelbare Kontakt mit Menschen ist mir wichtig, um Forschung und Lehre zu überprüfen und zu erden. Was in dem Frauengesprächskreis, an dem ich deshalb teilnahm, stattfand – die angenehme Gesprächsatmosphäre, das Selbstbewußtsein der jungen Musliminnen, die alle Kopftuchträgerinnen sind, der Gesprächsprozeß selbst – das intensive Mit-, Neben- und manchmal auch Aneinander-Vorbeireden, die wechselnden Allianzen zwischen den Musliminnen und den Christinnen beider Konfessionen –, fand ich so spannend, daß daraus der Plan zu einem Forschungsprojekt entstand, als ich angefragt wurde, bei der LAG mitzuwirken. Wenig später berichteten die Musliminnen, daß sie noch an einem zweiten interkulturellen Frauenarbeitskreis beteiligt seien. Auch die Gespräche dieses zweiten Arbeitskreises wurden über ein Jahr lang, bis zu seiner Auflösung, aufgezeichnet. Beide Gruppen setzten sich aus 12–20 Frauen katholischen, evangelischen und sunnitischen Glaubens zusammen, welche sich in regelmäßigen Abständen alle 4–6 Wochen trafen. Der christlich-muslimische Arbeitskreis besteht noch heute und ist in der Zusammensetzung stabil geblieben.

Mit der Dokumentation und Analyse dieser beiden Arbeitskreise kommt nicht nur die multireligiöse Situation unserer unmittelbaren Umwelt in den Blick, sondern auch die Frage, was mit einer Religion und ihren Trägern geschieht, wenn sie in einem fremdkulturellen Umfeld heimisch werden. Zu beobachten ist beispielsweise die Eroberung des öffentlichen Raums durch Moschee- und Tempelbau. Es gibt aber auch unsichtbarere Formen öffentlicher Artikulation, wie eben die Teilnahme an interreligiösen und interkulturellen Dialoggruppen, worin sich eine bewußtere und reflexive Aneignung der eigenen Tradition spiegelt, wie sie ebenfalls für Religionen in Diasporasituationen typisch ist. Unter reflexive Aneignung fällt insbesondere auch das Phänomen, dass junge Musliminnen sich bewußt für das Kopftuch entscheiden, während ihre Mütter es abgelegt oder sozusagen unbewußt, der Konvention wegen, getragen haben. Mit dem Kopftuch wird öffentlich nonverbal gesagt: Ich bin Muslimin. In der breiten Öffentlichkeit wird das Kopftuch oft als ambivalentes, Abgrenzung und mangelnde Integrationsbereitschaft markierendes Symbol eingeschätzt. Daß dies ein recht einseitiger Blick ist, der vielleicht mehr mit unbewußten Ängsten als mit der Realität zu tun hat, demonstrieren die kopftuchtragenden Musliminnen, die an den dokumentierten Gesprächskreisen teilnehmen. Schon ihr Entschluß, sich an zwei Dialoggruppen zu beteiligen, zeugt kaum von mangelnder Integrationsbereitschaft.

Die Gesprächskreise wurden von Christinnen ins Leben gerufen, um von den muslimischen Frauen mehr über deren Glauben und Lebenspraxis zu erfahren, aber schon bald zeigte sich, dass die Muslimas ebenso lernbegierig sind. Alle sind junge Mütter, keine ist Akademikerin, und sie stellen theologisch recht anspruchsvolle Fragen: Warum es Jesus Christus als Mittler zwischen Gott und Mensch brauche, warum der Papst den Gewissensentscheid von Bischof Kamphaus nicht akzeptiere, worin eigentlich ein christliches Leben bestehe und wie man seine Kinder denn christlich erziehe, wenn christliche Freiheit so betont werde und eine klare Rechtleitung wie im Islam fehle.

Es ist in den letzten Jahrzehnten viel von Dialog die Rede, wenig aber von einem Dialog von unten, wie er in dieser Gruppe und wohl auch an vielen anderen Orten stattfindet. In die wissenschaftliche Literatur ist meines Wissens bislang nur der Dialog von Spezialisten und nicht der von Laien eingegangen. Ein theologisches wie auch religionswissenschaftliches Forschungsmanko, wie mir scheint, da gerade solche Dialoge von unten – so die Arbeitshypothese – für gelebte Religiosität weit aussagekräftiger sind und eine unmittelbarere gesellschaftspolitische Relevanz haben. Wenn Menschen miteinander reden und dies innerhalb eines vorstrukturierten Rahmens, z.B. in Form eines interreligiösen oder interkulturellen Arbeitskreises tun, artikulieren sie ihre Sinn- und Lebenswelten, ihre ethischen und sozialen Wertekategorien, ihre religiöse und kulturelle Identität. In unserem Projekt ziehen wir es vor, nicht von Dialog, sondern von Interaktionsprozessen zu sprechen. In den Gesprächskreisen geht es nicht nur um den Austausch über Glaubensfragen, sondern auch um ganz konkretes Alltagsverhalten. Zwei kurze Auszüge aus einer Transkription sollen dies verdeutlichen:

Saliha sagt:

„Es gibt nämlich in der Türkei auch so viele verschiedene Menschen ehm und Vorstellungen vom Leben, von Kultur, alles mögliche. ... Zum Beispiel wir sind gerne bei den Festen unter Frauen, weil wir uns wohler finden, also, wir fühlen uns wohl, wenn wir unter Frauen

[13] Es handelt sich um die in Arbeit begriffene Monographie: Wilke, A. / Moebus, O.: Von Sprachkühen und Gottheiten des Alphabets. Wort, Klang und Gebärde im Hinduismus (Arbeitstitel).

[14] Es handelt sich um ein Teilprojekt, das ich zusammen mit meiner wissenschaftlichen Mitarbeiterin Regina Kemper, im Rahmen des Projekts „Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften" der Landesarbeitsgemeinschaft Theologische Frauenforschung / Feministische Theologie (LAG), durchführe. Die Gesamtleitung dieses LAG-Projekts, an welchem mehrere Univ.en des Landes NRW beteiligt sind, obliegt Frau Prof. I. Pahl und Herrn Prof. E. Geldbach, Univ. Bochum. Unterstützt wird es mit Geldern des Ministerium für Schule, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen.

uns gemütlich machen können, und eventuell auch mit Musik oder so. Richtig. Also, Mann muß nicht dabei sein. Wir würden uns dann auch gar nicht trauen aufzustehen und zu tanzen. Das gehört nicht dazu, erstens. Zweitens, unsere Religion würde uns auch gar nicht erlauben. Also ist natürlich als Hauptgrund ehe ist das zweite. Also, wie das jetzt bei Euch ist, zum Beispiel, das wollen wir natürlich auch gleich von Euch hören."

Das Beispiel zeigt, wie stark sich die muslimischen Frauen (nicht nur die Sprecherin) mit überkommenen Wertvorstellungen und einem traditionellen Rollenverständnis identifizieren und die Segregation der Geschlechter keineswegs als negativ empfinden. Trotz und gerade wegen solch anderer Wertekategorien sind sie am Kontakt mit Frauen der Mehrheitsgesellschaft sehr interessiert. Das folgende Beispiel impliziert, daß sie mit diesen auch Gemeinsamkeiten haben:

Eine der Musliminnen, Marjam, erzählt:

Und letztens war so, ich hab' also jemanden, die kenn' ich so von Weitem her, aber die hat, fing sofort an zu erzählen, daß ihr Mann sie geschlagen hätte und dies und jenes. Und das tat mir so was von weh. Und dann hab' ich das meinem Mann erzählt.

Hildegard:

Das war eine türkische Frau?

Marjam:

Türkische Frau, die nach Tradition lebt. Und der Mann hat 'was zu sagen. Und die leben wirklich nach Tradition. Hat [mit] Islam bei denen überhaupt nichts zu tun. Und das hab' ich meinem Mann erzählt. Und ich war so traurig und so. Mein Mann sagt: „Ah, siehst du, sei stolz auf mich!" (alle lachen) Und: „Bis jetzt habe ich dir nicht eine einzige Ohrfeige ..." Hab' ich gesagt: „Kuck' mal, hör' mal, ich hab' dir auch bis jetzt keine einzige Ohrfeige gegeben. Sei du mal froh, daß du mich hast, ne. Wenn du mich schlägst, dann natürlich schlage ich dich zurück." (alle lachen)

Dieses zweite Beispiel illustriert mit der starken Trennung von Kultur und Religion nicht nur ein weiteres Orientierungsmuster, das wiederholt auftaucht, sondern auch, wie selbstbewußt, ja, „emanzipiert" diese Frauen sind. Die Ressource ihrer Emanzipation ist die Religion. Aus der koranischen Gleichstellung von Mann und Frau vor Gott wird die geschlechtliche Gleichstellung hinsichtlich Kindererziehung, Bildung, Berufsausübung und Arbeitsteilung im Haushalt abgeleitet, ebenso wie das Recht, fünfmal am Tag zu beten und die Einforderung ehelicher Treue und vorehelicher Keuschheit auch von den Männern. Die Religion bietet den Frauen einen Freiraum für das Geltendmachen individueller Rechte, welche ihnen die türkische Kultur versagt. Machotum hat in ihren Augen nichts mit dem Islam zu tun, sondern mit überkommenen kulturellen Werten, die sie nicht gutheißen können.

Das Kopftuch ist für diese Frauen der symbolische Code par excellance für praktizierten Islam. Ganz im Unterschied zum Fremdbild der kopftuchtragenden Frau als Opfer von Unterdrückung durch Eltern und Ehemann, ist das Kopftuch für sie ein Mittel positiver Selbstbildproduktion: Es verbindet das Image, lady-like und würdevoll zu sein mit ethischer Selbstdisziplinierung und einer neuen religiösen Subjektwerdung.

Dieser Befund deckt sich mit kürzlich erschienenen Studien zum Selbstbild junger Musliminnen in Deutschland. Während dort Studentinnen befragt wurden, sind es hier junge Mütter. Neu an unserem Projekt ist, daß wir Austauschprozesse mit Frauen der Mehrheitsgesellschaft dokumentieren. Die Fülle der Transkriptionen und die Problematik der extremen Form teilnehmender Beobachtung, die wir als Mitdiskutierende praktizieren, versuchen wir dadurch zu bewältigen, daß wir strenge Verfahren in der deskriptiven und analytischen Auswertung anwenden. Mittels Bohnsacks und Oevermanns Methoden qualitativer Sozialforschung wird die Dramaturgie des Diskurses rekonstruiert und auf handlungsleitende Orientierungen und Dispositionsmuster hin untersucht, sowohl was die ganze Gruppe als auch was die Teilgruppen angeht. Was als Konsens an der Oberfläche erscheint, kann sich als Dissenz herausstellen, wenn etwa die deutschen Frauen auf einer ganz anderen Ebene argumentieren als die türkisch-stämmigen Frauen. Aber ebenso kann umgekehrt starke Meinungsverschiedenheit herrschen, ohne das gemeinsame Vertrauensverhältnis zu gefährden. Oft bilden sich im Gesprächsverlauf Allianzen quer durch die Kulturen und Religionen hinweg. So mag sich in manchem die Spiritualität der Musliminnen und Katholikinnen näher sein, als die Spiritualität von Katholikinnen und Protestantinnen.

Typologisch besonders interessant ist die Tatsache, daß sich die Diskursorganisation der beiden Gesprächsgruppen wesentlich unterscheidet: Im einen Fall finden wir einen eher harmonisch-integrativen Gesprächsverlauf, im andern einen eher oppositionell-konfrontativen, obgleich es sich auf seiten der Muslimas um dieselben Frauen handelt. Während für den christlich-muslimischen Arbeitskreis der gemeinsame Bezugsrahmen gilt: Mehr voneinander zu wissen erhöht die Toleranz, ist dieser Orientierungsrahmen im anderen Gesprächskreis nicht ohne weiteres gegeben. Vorherrschend scheint hier ein eher erzieherischer Orientierungsrahmen der deutschen Frauen gegenüber den kopftuchtragenden Frauen: Ihr Musliminnen sollt lernen, wie es bei uns ist. Dies ist aus der Genese dieses Arbeitskreises erklärbar. Begonnen hatte er mit säkularisierten Türkinnen, denen man sich näher fühlte.

Interreligiöse Gesprächskreise sind ein spannendes interdisziplinäres Forschungsfeld, das für die Theologie wie auch für die Soziologie, die Genderforschung, die Psychologie und nicht zuletzt für die Religionswissenschaft von Bedeutung ist. Erkenntnisinteresse, Fragestellung und Methode der letzteren zielt im vorgestellten Projekt auf gelebte Religiosität und kulturelle Identität, wie sie in der Interaktion hergestellt wird. Sozusagen als Nebenprodukt werden hierbei die Chancen und Probleme des multikulturellen gesellschaftlichen Zusammenlebens modellhaft deutlich, so daß der „Dialog von unten" Aussagekraft auch für den gesamtgesellschaftlichen Dialog besitzt.

# Einsatz für Minervas Eulen
# Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

von Klaus Müller

## 1. Auftrittsbedingungen eines Problems

Der für die Komplexität seiner Texte berühmt-berüchtigte guatemaltekische Philosoph Hector-Neri Castañeda hatte über seine Arbeit das Motto gestellt: „When in Doubt [About a Phenomenon] – Complicate [The Data]."[1] Das dürfte auch ein guter Rat sein, wenn die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube, von Philosophie und Theologie zur Debatte steht, denn: „Christian theology often requires a *lectio difficilior*"[2], weil Häresien typischerweise aus Übervereinfachung entstehen. Die Sache begleitet das christliche Denken bekanntlich seit seinen Anfängen.[3] Zwar wurden seit Tertul-

[1] Castañeda, Hector-Neri: The Self and Its Guises. (Abstract), Nous 17 (1983), 60–62, hier 60.

[2] Endean, Philip: Philosophy and the Magisterium. A Contribution from ‚Oxford', ET 11 (2000), 39–54, hier 49.

[3] Bündige historische und systematische Umrisse des Problemfeldes vgl. Müller, Klaus: Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel, Münster 2000. (Münsteraner Einführungen – Theologie; 4), 6–15. – Pröpper, Thomas: Art. Theologie und Philosophie. II. Historisch-theologisch. III. Systematisch-theologisch, in: LThK[3] Bd 9. Freiburg u.a. 2000, Sp. 1451–1455. Auch in ders.: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg / Basel / Wien 2001, 93–97. – Wendel, Saskia: Philosophie: Grenzgängerin zwischen Glaube und Vernunft. Oder: Warum es nicht reicht, Gott dadurch zu beweisen, daß er in der Bibel geredet habe (I. Kant), in: Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, hg. v. Leinhäupl-Wilke, Andreas / Striet, Magnus, Münster 2000. (Münsteraner Einführungen – Theologie; 1), 120–134.

lian[4] und werden bis heute[5] immer wieder einmal Stimmen laut, die eine Rechenschaft der Theologie auf dem Forum der Vernunft für unnötig, gar sinnlos erachten und diese durch konfessorische Attitüden ersetzen möchten. Doch ungleich stärker blieb ebenso von Anfang bis heute das Bewußtsein präsent, daß Theologie und Philosophie aus intrinsischen Gründen der ersteren in engstem Verhältnis stehen. Diesen inneren Gründen etwas nachzugehen und ihre Konsequenzen auszuloten heißt, im Sinne Castañedas die Ausgangsdaten einer Problemstellung zu komplizieren, sofern die Klärung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie von vornherein auf einer anderen Ebene als derjenigen faktisch-historisch auftretender Verhältnisbestimmungen gesucht wird. Es handelt sich um die Ebene der epistemischen und ontologischen Commitments, also der Verpflichtungen, die jemand eingeht, der sich am christlich-theologischen Diskurs beteiligt.

Für christliches Denken steht außer Frage, daß es sich in Schöpfung und Heilsgeschichte um eine Selbstmitteilung Gottes handelt, in der Bedeutsames über Gott, die Welt und das Leben in dieser Welt vor diesem Gott kundgetan ist. Das schließt freilich ein, daß (a) in menschlicher Erfahrung eine verläßliche Wirklichkeit begegnet, die in ihrer Verfaßtheit (b) erkannt und (c) beschrieben werden kann, und daß das, was Gott mitteilt, (d) wahr ist und sich als solches kraft der Vernunft nachvollziehen läßt. Bereits der Ausgangspunkt des christlichen Denkens impliziert also die philosophischen Begriffe der Wirklichkeit, der Vernunft, der Kommunikation und der Wahrheit.[6] Auch Judentum und Islam erheben vergleichbare Geltungsansprüche – Jan Assmann erblickt bekanntlich in der „Mosaische[n] Unterscheidung“[7] zwischen wahr und unwahr das Spezifikum der monotheistischen Religionen und ortet darin (wenn auch subtiler als andere) deren Gewaltpotential.[8] Das spezifisch Christliche besteht aber darin, eben diese Geltungsansprüche einer Gültigkeitsprüfung auf dem Forum der Philosophie und damit dem Kriterium einer universalen Vernunft auszusetzen – in der Überzeugung, daß Religion und Philosophie der Versöhnung fähig und bedürftig sind.[9]

## 2. Zwei Folgerungen

Genau von daher erklären sich auch zwei Züge des Verhältniskomplexes von Philosophie und Theologie, die seit je für Blicke aus der Beobachterperspektive Erstaunen weckten: Zum einen verstanden sich die frühen Theologen als die besseren Philosophen im Vergleich zu denen, die im vor- und außerchristlichen Bereich als Vertreter der Philosophie auftraten.[10] Das war ernsthaft nur dadurch möglich, daß sie ihre eigenen Überzeugungen nicht in Poesie, Mythos und Politik verwurzelt begriffen, sondern als wahre und kommunikationsfähige Erkenntnis von Wirklichkeit verstanden.[11] Der heute verbreiteten Ausklammerung der Frage der Referenz theologischer Rede und der mit ihr notwendig einhergehenden Beschränkung auf eine Beschäftigung mit Texten[12] wären ein Justin der Märtyrer oder ein Augustinus – um nur zwei besonders philosophieaffine Theologen zu nennen – verständnislos gegenübergestanden. Mindestens der Erwähnung verdient an dieser Stelle, daß der theologische Realismus ausgerechnet in dem Jahrzehnte vom empiristischen Sinnlosigkeitsverdacht gegen theologische Sätze beherrschten Bereich analytisch ansetzenden Philosophierens als heute dominierende Form von Religionsphilosophie zu gelten hat.[13]

Diese Anerkennung philosophischer Standards für die Theologie impliziert freilich im Gegenzug auch einen normativen Philosophiebegriff, an dem sich vor- und außerchristliches Philosophieren messen lassen mußte.[14] Die Wahrheitsüberzeugung hinsichtlich der eigenen Essentials wie etwa der Personalität eines Gottes, der dem Menschen nahe kommen kann, einer freien Schöpfung und eines so freien wie schuldfähigen Menschen macht deren Kompatibilität mit einer philosophischen Position zum internen Element jener Normativität. Die Einheitlichkeit unter Vertretern einer Überzeugung, die Kompetenz in der Theologie qua Wissen von Gott, die Frage der Effizienz wie diejenige nach der Korrespondenz zwischen Philosophietreiben und sittlicher Lebensführung treten hinzu.[15] Aus der Perspektive der Commitment-Ebene kann christliche Theologie auch gar nicht anders als in dieser Form normativ von Philosophie zu denken, andernfalls sie im Letzten den von ihr geglaubten Gott als Lügengott denunzieren müßte.[16] Von daher überrascht auch nicht, daß sich diese normative Auffassung von Philosophie auch in jüngeren und jüngsten lehramtlichen Verlautbarungen der katholischen Kirche wiederfindet, besonders in der Enzyklika „Fides et ratio“ von 1998.[17]

Damit bin ich bei einem zweiten Befund hinsichtlich einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, der noch gewöhnungsbedürftiger anmuten mag als der eben skizzierte: Es gibt ab einem gewissen Zeitpunkt ein signifikant zur Geltung kommendes Interesse des kirchlichen Lehramts an der Philosophie, dem freilich zu keiner Zeit – wenige katholische Philosophen ausgenommen – ein vergleichbares Interesse seitens der Philosophie an den einschlägigen amtlichen Wortmeldungen entsprach (warum, wird gleich noch zu bedenken sein). Jedenfalls fällt auf, daß 1832, ein Jahr nach Hegels Tod, eine ganze Serie von lehramtlichen Verlautbarungen einsetzt, die alle irgendwie mit dem Verhältnis von Vernunft und Glaube zu tun haben und der Theologie den rechten Weg zwischen Rationalismus und Fideismus zu markieren suchen.[18] Einschlägige Spitzentexte repräsentieren Teile der dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ des I. Vatikanischen Konzils,[19] die neun Jahre später erscheinende erste Enzyklika zur Philosophie überhaupt, „Aeterni patris“ (1879) und das erste Lehrkapitel des Antimodernisteneids von 1906.[20] Um zureichend zu verstehen, was in diesen Wortmeldungen des Magisteriums zur Geltung kommt, müssen über die binnenkirchliche Funktion und Relevanz der Texte hinaus die philosophischen Rahmenbedingungen und Horizonte in Blick genommen werden: Vor dem Hintergrund der Tatsache, daß schon vor dem Tod Hegels der Zerfall der großen Systemphilosophien eingesetzt hatte und sich schließlich – paradigmatisch in Nietzsche – zu einem radikalen Zweifel der philosophischen Vernunft an sich selbst auswächst, wird das Lehramt zum Anwalt einer starken Vernunft – und muß das auch logisch auf Grund der für die von ihm zu schützenden Traditionen (und auch für sich selbst) konstitutiven epistemischen und ontologischen Commitments. Die Weise, wie 119 Jahre

[4] Vgl. Tertullian: apol. 46,18. – de praesc. haer. 7,9–10.12.

[5] Vgl. etwa Ruster, Thomas: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg / Basel / Wien 2000, (QD; 181). 17.

[6] Vgl. Endean (Anm. 2). 41. – Vgl. dazu auch Sedmak, Clemens: „How many ‚idiots‘ …?“ The idea of the Catholic Magisterium and its Relation to Philosophy, ET 11 (2000), 132–151, hier 147. – Wald, Berthold: Philosophie im Studium der Theologie, Paderborn 2001, 15–29.

[7] Vgl. Assmann, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München / Wien 1998, 17.

[8] Vgl. etwa die agressiven Statements von Dawkins, Richard: Religion's misguided missiles. The Guardian Saturday Sept. 15, 2001, 23. 10. 2001. 1–4, hier 3. – Houellebecq, Michel: Plattform. Aus dem französischen v. Uli Wittmann, Köln 2002, 237–240.

[9] Vgl. dazu und vor allem zur inneren Dynamik dieser Ausgangslage Günther, Gotthard: Religion, Metaphysik und transzendentaler Idealismus, in: Günther, Gotthart / Schelsky, Helmut: Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins, Leipzig 1937, 9–46, hier 9–10. 28.

[10] Vgl. etwa Justinos: dial. 8. – 1 apol. 2

[11] Vgl. dazu Spaemann, Robert: Christentum und Philosophie in der Neuzeit, in: Aufklärung durch Tradition, hg. v. Fechtrup, Hermann / Schulze, Friedbert / Sternberg, Thomas, Münster 1995 (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung; Bd 1), 123–138, hier 123. – Ratzinger, Joseph: Der angezweifelte Wahrheitsanspruch, in: FAZ Nr. 6 vom 8. 1. 2000. Bilder und Zeiten I.

[12] Vgl. dazu und zur Koinzidenz dieses Theologiestils mit der Virtualitätsdebatte der Cyberkultur Spaemann, Robert: Das unsterbliche Gerücht, in: Merkur 53 (1999), 772–783, hier 773. 783. – Das Problem Realität versus „Betrachtsamkeit“ (Nietzsche) zieht sich auch schon als cantus firmus durch die religionsphilosophischen Arbeiten Josef Piepers. Vgl. ders.: Religionsphilosophische Schriften, hg. von Berthold Wald, Hamburg 2000 (Werke; 7). Daß die Dinge im Fall der neuzeitlichen Philosophie etwas differenzierter liegen als Pieper unterstellt und das Nachwort des Hg.s (627–633) forciert, wird aus Pröpper (Anm. 3) klar.

[13] Vgl. dazu: Analytische Religionsphilosophie, hg. v. Jäger, Christoph, Paderborn u. a. 1998, hier bes. die Einleitung des Hg.s 11–51.

[14] Vgl. dazu Sedmak, Clemens: Rom, Athen und Oxford. Katholisches Lehramt und Philosophie, ET 10 (1999), 139–148, hier 139–141.

[15] Vgl. dazu Sedmak. Rom (Anm. 14). 140–141 mit Bezug auf Laktanz und Tertullian.

[16] Aus diesem inneren Zusammenhang erklärt sich wohl auch der wütende Protest, den Descartes' – freilich unter ganz spezifischen Voraussetzungen stehendes – Gedankenexperiment des „deus malignus“ in der Grundlegung seiner Philosophie provozierte.Vgl. dazu Decartes, René: Meditationes de prima philosophia, lat./dt. hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1959, 43.

[17] Vgl. Enzyklika Fides et ratio von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Bonn 1998 (VAP 135).

[18] Ausführlicher vgl. dazu Müller, Klaus: Das kirchliche Lehramt und die Philosophie. Eine brisante Beziehung, die zu denken gibt, ThGl 90 (2000), 417–432.

[19] Vgl. DH 3016–3020.

[20] Vgl. DH 3536.

nach „Aeterni patris" die Enzyklika „Fides et ratio" geradezu emphatisch die Wahrheitsfrage in den Vordergrund rückt[21] und eine neue Philosophie des Seins fordert[22], legt die Annahme nahe, daß damit erneut einer – ohne Zweifel gegebenen – „Vertrauenskrise hinsichtlich der Fähigkeiten der Vernunft"[23] entgegen gearbeitet werden soll.

Zumindest katholische ChristInnen, die Philosophie für das Geschäft der Theologie als belangvoll betrachten, werden solches amtliche Bemühen wertschätzen. Sie werden aus den genannten Gründen nachvollziehen können, warum das Magisterium sich eine Verantwortung für philosophisches Denken zuschreibt, und ihm auch entsprechende Kompetenz zuerkennen.[24] Nur darf daraus nicht so etwas wie eine – wenn auch noch so verkappte – Präpotenz in philosophicis erwachsen.[25] Es geht – um es in Anlehnung an Wittgenstein zu sagen – um die Vermeidung allzu einseitiger Diät.[26] Sachlich gewendet: Alles steht und fällt mit der angemessenen hermeneutischen Einstellung – und eben diese will differenziert angelegt sein. In der Tat beruht die Lehre des kirchlichen Amtes auf dem Vertrauen in Gottes Verläßlichkeit und Nähe – auch und gerade im Blick auf die Ebene der Commitments.[27] Amtlichen Äußerungen ist in dieser Hinsicht mit einer Hermeneutik des Einverständnisses zu begegnen. Aber genauso braucht es eine kritische Hermeneutik oder Hermeneutik des Verdachts, weil natürlich auch amtliche Äußerungen philosophische Stellungnahmen implizieren und diese nicht naturwüchsig oder durch eine apriori für Adäquatheit sorgende Sicherheitsschleuse in die Lehrtexte geraten, sondern unter den gleichen wissenssoziologischen Bedingungen, unter denen amtliche Verlautbarungen zur Philosophie seitens der VertreterInnen dieser Disziplin wahrgenommen oder ignoriert werden. Daß amtliche Einlassungen zur Philosophie – auch „Fides et ratio" noch – gern den Eindruck erwecken, die von der Philosophie geforderte kritische und darum mühselige hermeneutische Vermittlungsarbeit für sich selbst nicht leisten zu müssen oder schon hinter sich zu haben, halte ich für den gewichtigsten Grund der sehr eingeschränkten Reaktion philosophischer FachvertreterInnen auf magisteriale Verlautbarungen. In der Sache ist das bedauerlich, weil damit von beiden Seiten begriffs- und theoriebildende Ressourcen für Philosophie und Theologie verspielt werden.

### 3. Produktive Vorurteile

Daß der theologische Diskurs generell und in ihm lehramtliche Äußerungen zur Philosophie speziell ganz bestimmte philosophische Annahmen implizieren und andere ausschließen, versteht sich zunächst vor dem Hintergrund des für Theologie notwendig normativen Philosophiebegriffs von selbst. Wer die christlichen Essentials teilt, muß in ganz bestimmter Weise vom Dasein der Dinge, von Mensch und Welt denken und wird dabei notgedrungen in Kongruenz mit diesen und in Konflikt mit jenen philosophischen Theoriegebilden kommen. So wird beispielsweise das Reden von einem Handeln Gottes oder eines Wirkens seines Geistes Debatten mit dem Kausalprinzip auslösen; die christliche Eschatologie wird mit anthropologischen Positionen in der Leib-Seele-Debatte kollidieren, die monistisch oder reduktionistisch angelegt sind, ohne deswegen für mehr oder weniger dualistische Modelle votieren zu dürfen; das kirchliche Verständnis von Treue zum eigenen Ursprung wird auch bestimmte Auffassungen über Sprache und Hermeneutik, Sinn und Bedeutung implizieren.[28] Aber gerade in solchen spannungsgeladenen Begegnungen vollzieht sich zweierlei:

(a) Zum einen zwingt die Beschäftigung mit Philosophie die Theologie dazu, sich die eigenen Commitments und deren Zusammenhang mit ganz bestimmten philosophischen Optionen klarzumachen – und das ist eine der Hauptaufgaben der Disziplin *Philosophische Grundfragen der Theologie* oder (anderer Name) *Philosophisch-theologische Propädeutik*. Es bringt eben Klarheit in die Sache und dient der erstpersönlichen Entscheidungsfindung, wenn Theologie Treibende die Einsicht gewinnen, daß z. B. in der Regel belangvolle moraltheologische Konflikte durch den Zusammenstoß divergierender philosophischer Hintergrundannahmen zustande kommen.[29] Dabei kann natürlich auch geschehen, daß im Gang philosophischer Theoriebildung Denkfiguren aufkommen, die die Verständigung über theologische Problemlagen auf bislang nicht begangene Bahnen führt, oder aber innovatives philosophisches Instrumentar spielt scheinbar obsolet gewordenen Theologoumena von neuem Erschließungskraft zu.

(b) Bedacht sein will aber auch die in umgekehrter Richtung verlaufende Wechselwirkung – also diejenige von der Theologie auf die Philosophie. Außer Frage steht, daß es in der gesamten okzidentalen Geistesgeschichte einen Einfluß jüdisch-christlicher, teils auch islamischer Motive auf die Philosophie gegeben hat, der bis dahin reicht, daß etliche der abendländischen philosophischen Grundbegriffe ohne diese Einflüsse sich niemals so ausgebildet hätten, wie sie es taten und wie sie bis heute in Gebrauch sind. Das Ensemble der betroffenen Begriffsfelder reicht noch über den diesbezüglich von Habermas benannten Bereich der kommunikativen und geschichtlich situierten Vernunft und der Kraft der meist platonismuskritischen Negativität des Denkens hinaus.[30] Ich denke darüber hinaus natürlich auch an den Begriff des Seins in der Metaphysik seit Thomas von Aquin, an den Einfluß namentlich der Christologie mit ihrer Kernintuition des Absoluten im Endlichen auf Denkfiguren neuzeitlichen Philosophierens[31], an die „Transkription" der theologischen Kenosis zum von der Caritas geleiteten philosophischen „pensiero debole" qua Verzicht auf starke, also gewaltförmige Ligaturen bei G. Vattimo[32], an den seitens der Philosophie respektierten widerständigen Zwischenruf semantischer Potentiale jüdisch-christlicher Provenienz in zeitgenössischen anthropologischen Debatten[33] und nicht zuletzt auch an die auffällige Präsenz religiös-theologischer Elemente im Raum der Cyberphilosophy.[34] An entscheidender Stelle geht es dabei auch um mehr als die Aneignung semantischer Potentiale durch „kooperative Übersetzung"[35], die bislang nur in religiöser Tradition aufbewahrt werden zu können scheinen, wie Habermas meint.[36] Denn die Gottes*frage* gestellt und der Gottes*gedanke* gefaßt werden können auch dort, wo Philosophie das Prinzip des methodischen Atheismus nicht überschreitet.[37] Sie müssen es wohl zumindest dort, wo Vernunft bis an den Rand des ihr Möglichen zu gehen Anlaß sieht, weil sie sich ansonsten sozusagen unterböte. In diesem Sinne erachtet D. Henrich eine Philosophie, die nicht mehr von Gott sprechen kann, als „zu irgendeiner Spezialität unter anderen [...] her-

[21] Vgl. Fides et ratio Nr. 1–6, 25–35, 79, 90.

[22] Vgl. Fides et ratio Nr. 4, 5, 41, 44, 48, 76, 88, 90, 97.

[23] Fides et ratio Nr. 84.

[24] Vgl. Sedmak. Rom (Anm. 14). 143.

[25] Eben diesen Eindruck hat Sedmak mit seinem Beitrag „Rom, Athen und Oxford" (Anm. 14) nicht wirklich vermieden, weshalb ihm Ph. Endean (Anm. 2) vorhielt, ein triumphalistisches Bild lehramtlicher Kompetenz zu nähren (vgl. Endean 42). In seiner Replik Sedmak. Idiots (Anm. 6), die auch Retractatio war, nimmt Sedmak umfängliche Differenzierungen vor, ohne freilich dabei zum Kern des Problems, nämlich der *Form* der magisterialen Kompetenzausübung hinsichtlich der Philosophie durchzustoßen. Genau das moniert aus pastoraltheologischer Sicht Bucher, Rainer: Was passieren kann, wenn ein katholischer Philosoph plötzlich das kirchliche Wesen seines Faches entdeckt. Einige pastoraltheologische Anmerkungen zu Clemens Sedmaks Rat, in: ET 12 (2001), 133–140.

[26] Vgl. Endean (Anm. 2). 51.

[27] Vgl. Sedmak. Idiots (Anm. 6). 137.

[28] Vgl. zu diesen und anderen Beispielen auch Sedmak. Rom (Anm. 14), 144–147.

[29] Als Standardbeispiel kann der Fall der künstlichen Empfängnisverhütung dienen, deren Beurteilung davon abhängt, wie der Begriff „künstlich" im Blick auf die menschliche Natur verstanden wird und ob von einer eher statischen Wesensmetaphysik und deren Einzelakten oder einer temporal-lebensgeschichtlich imprägnierten Anthropologie her gedacht wird.

[30] Vgl. dazu Habermas, Jürgen: Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von Johann B. Metz u. a., Düsseldorf 1994, 51–64, hier 56–60.

[31] Vgl. dazu ausführlich Tilliette, Xaver: Philosophische Christologie. Eine Hinführung. Aus dem französischen v. Jörg Disse, Einsiedeln / Freiburg 1998.

[32] Vgl. Vattimo, Gianni: Glauben – Philosophieren. Aus dem Italienischen v. Christiane Schulz, Stuttgart 1997, Bes. 55–69. – Zum Terminus „Transkription" vgl. 29–30.

[33] Vgl. etwa Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt/Main 2001, 29–31.

[34] Vgl. dazu Müller, Klaus: Das 21. Jahrhundert hat längst begonnen. Philosophisch-theologische Beobachtungen zur Cyber-Kultur, in: Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, hg. v. Ebertz, Michael N. / Zwick, Reinhold, Freiburg / Basel / Wien 1999, 379–401.

[35] Habermas: Glauben (Anm. 33). 20.

[36] Vgl. Habermas: Israel (Anm. 30). 60. – Ders.: Glauben (Anm. 33). 20–25.

[37] Vgl. Habermas, Jürgen: Über Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas, Jahrbuch Politische Theologie 3 (1999), 190–209, hier 202. – Jetzt auch (unter der Rubrik „Jerusalem, Athen und Rom") in Habermas, Jürgen: Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt/Main 2001, 173–196, hier 187.

untergekommen".[38] Der Gottesgedanke legt sich ihm aus einer Selbstverständigung bewußten Lebens nahe, die kraft ihrer inneren Struktur auf eine spekulative, d. h. vom eingespielten Begriffsinstrumentar abweichende Metaphysik, einen Abschlußgedanken über das Wirkliche, hindrängt – aber freilich nur auf einen *Gedanken*, wenngleich zu diesem Gedanken für Henrich auch die Anschlußüberlegung gehört, ob und in welchem Sinn ihm eine Deckung durch eine entsprechende Realität zuzusprechen sei.

### 4. Risikowillige Ortsbestimmung

Wer sich vor dem Hintergrund des soeben Erwogenen an eine systematische Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie wagt, begibt sich auf „vermintes Gelände"[39], weil es ungeheuer schwierig ist, ein Zuviel genauso wie ein Zuwenig an reziproker Normativität zu vermeiden. Einigkeit besteht nur darin, daß das „ancilla"-Modell sowohl in seiner klassischen[40] wie in seiner ironischen kantischen[41] Variante einer angemessenen Verhältnisbeschreibung nicht mehr genügt. Beide Disziplinen haben sich dafür zu große Selbstbeschränkungen auferlegen müssen. Die apokalyptische Perspektive des späten Josef Pieper, daß wahres Philosophieren – seien Sophistik und Pseudophilosophie einmal zur Dominanz gelangt – aus schmerzlicher Notwendigkeit in ihre uranfängliche Einheit mit der Theologie zurückkehren könnte[42], gibt wohl zu denken, liefert aber nicht einfach ein diagnostisches Instrumentar. Robert Spaemann bestimmt das Verhältnis von Philosophie und Theologie unter dem Vorzeichen der Postmoderne als ein Nebeneinander, in dem es auf divergierende Weise immer um die Wahrheit gehe:[43] „Der christliche Glaube versteht sich selbst als letzte Wahrheit, aber er ist – wie die Schrift sagt – ‚ein Licht, das im Dunkeln scheint', ‚eine Leuchte für meinen Fuß'. Er erklärt uns nicht alle Rätsel der Welt. Und die Philosophie kann diesen Glauben nicht integrieren und authentisch interpretieren. Aber sie bleibt offen für ihn, wenn sie selbst darauf verzichtet, ein abgeschlossenes System der Weltdeutung zu liefern. Solange ihr Leitbild ‚Sokrates' heißt, wird sie den Blick auf Christus nicht verstellen."[44] Ob ein solches Panorama nicht zu irenisch – und damit selbst nochmals postmodern – gemalt ist? Das Verhältnis zwischen beiden führt seit Beginn der Neuzeit doch eher einen agonischen Zug mit sich. Habermas kommt dem in gewisser Weise nahe, wenn er (in seiner Frankfurter Rede) gegen die posthumanistische Rückkehr vor Christus und Sokrates einer profanen Vernunft das Wort redet, die aus Respekt vor dem Glutkern der theodizeesensiblen Religionen und im Wissen um deren aufklärerisches Potential sich darauf versteht, „von der Religion Abstand zu halten, ohne sich deren Perspektive zu verschließen"[45].

Wenn das neuzeitliche Verhältnis von Philosophie und Theologie tatsächlich ein agonisches Moment impliziert, wird man dieses Verhältnis formal als dialektisch bestimmen müssen. Dann aber findet sich so etwas wie eine strukturelle Vorzeichnung dieses Verhältnismodells in der Tradition, die mit Justinos beginnt und in Anselm von Canterbury ihren elaborierten Ausdruck findet – nicht in der lehramtlich bevorzugten eines Thomas von Aquin.[46] Anselms Programm einer fides quaerens intellectum läßt sich bündig dadurch charakterisieren, daß in ihm der Glaube die durch selbstverschuldete Verdunklung angeschlagene Vernunft zu ihrer ursprünglichen Weite befreit und dann umgekehrt Vernunft die Gehalte des Glaubens „remoto Christo" als „rationes necessariae" einzusehen vermag. Thomas' wissenschaftstheoretische Bestimmung der Theologie – aus der ihn bestimmenden, durch Aristoteles beherrschten Diskurssituation völlig plausibel[47] – stellt trotz der bei ihm selbst durch die ihn leitende Heilsfrage gewahrten Verfugung von Vernunft und Glaube die Weichen für das, was in seinen nachthomanischen Ausformungen die Titel des Extrinsezismus und der Stockwerktheologie (Theologia naturalis versus instruktionstheoretisch gedachte Offenbarung) erhalten und nicht zuletzt einer Abwehr neuzeitlichen Denkens dienen sollte.[48] Von daher erklärt sich, daß neuzeitsensitive Theologien der Gegenwart eher dem anselmischen Modell zuneigen. In einigen ihrer Varianten übernehmen sie so etwas wie eine agonische Verpflichtung, die darin besteht, in wohlbestimmter Form philosophisch gewonnene Begriffe letztgültigen Sinnes als Ermöglichungsbedingung für den Ausweis der Vernunftförmigkeit theologischer Ansprüche auf unbedingte Gültigkeit zu denken.[49] Wo dieses Junktim eher skeptisch eingeschätzt wird und sich eine Theologie als Ziel „die Ankunft bei der Wahrheit einer Bitte [setzt; K. M.], die selbst nicht zwingt, sie als letztgültig zu würdigen, sondern eben *darum bittet*"[50], könnte Meister Eckart für den Fortgang des Disputs den Part des Moderators übernehmen: „Denn wie es ein Zeichen von Anmaßung und Unbesonnenheit ist, nur glauben zu wollen, wenn man eingesehen hat, ebenso ist es ein Anzeichen von Trägheit und nachlässig, das, was man im Glauben annimmt, nicht mit Vernunftgründen und Gleichnissen zu erforschen (...)."[51] Erfolgversprechend könnte sich vor allem entpuppen, das von Eckhart in diesem Zusammenhang einigermaßen überraschend ins Spiel gebrachte Stichwort „Gleichnisse" (similitudines) aufzunehmen und sich von deren sprachphilosophischer Charakteristik an Rang und Funktion der Performanz in argumentativen Verfahren erinnern zu lassen: Dann wäre zu überlegen, ob und inwiefern es sich bei Letztbegründungsgängen nicht um im Kern illokutionäre Akte handelt[52], die sich von einer Bitte um Würdigung einer Wahrheit als letztgültig lediglich dadurch unterscheiden, daß sie das von ihr erhobene Anspruchsmoment ausdrücklich mitreflektieren und als vernunftgemäß einsichtig machen. Der Mehrwert des Letztbegründungsgedankens bestünde darin, daß er den in Frage stehenden Geltungsanspruch in den Rahmen einer Selbst- und Weltbeschreibung stellt, der verständlich macht, was es heißt, daß etwas für mich unbedingte Geltung hat, und der von sich aus bereits einleuchtet und so einem Hintergehen der Bitte um letztgültige Würdigung – etwa durch Dezisionismusverdacht – den Weg verlegt.[53]

[38] Henrich, Dieter: Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen, in: Henrich, Dieter / Metz, Johann Baptist / Hilberath, Bernd Jochen / Werblowsky, Zwi: Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin, Münster 1997, (Religion – Geschichte – Gesellschaft; Fundamentaltheologische Studien Bd 8), 10–20, hier 10.

[39] Habermas: Glauben (Anm. 33). 28. – Vgl. auch Günther (Anm. 9). 10–17. 28–29.

[40] Vgl. dazu noch immer aufschlußreich Clemens, Franciscus Iacobus: De scholasticorum sententia Philosophiam esse theologiae ancillam commentatio. Monasterii Guestphalorum 1856. Wiederabdruck in Piolanti, Antonio: Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell' Ottocento: Franz Jacob Clemens († 1862) con la riedizione della Commentatio „Philosophia theologiae ancilla", Città del Vaticano 1988, (Studi tomistici; 35).

[41] Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten, Akademie-Ausg. VII, 28: „Auch kann man allenfalls der theologischen Facultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt), wenn man sie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet (...)."

[42] Vgl. Pieper, Josef: Schriften zum Philosophiebegriff, hg. v. Berthold Wald, Hamburg 1995, (Werke in acht Bden; 3), 323. – Vgl. dazu auch Müller, Klaus: Theologie in der Informationsgesellschaft. Eine wissenschaftstheoretische Neuverständigung im Kontext der gegenwärtigen Vernunftkrise, in: ThG 43 (2000), 2–12.

[43] Vgl. Spaemann: Christentum (Anm. 11). 138.

[44] Ebd. – Wald (Anm. 6) 86–89 stellt die einschlägigen Passagen aus Pieper und Spaemann zusammen mit „Fides et ratio" Nr. 6 als prognostische Stimmen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie vor.

[45] Habermas: Glauben (Anm. 33), 29. Vgl. 28–29.

[46] Ich halte allerdings dafür, daß den Subtext von „Fides et ratio" das anselmische Modell mitprägt. Vgl. dazu Müller, Klaus: Der Papst und die Philosophie. Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio", in: HerKorr 53 (1999), 12–17.

[47] Vgl. dazu Müller, Klaus: Wissen und Glauben: Christlicher Aristotelismus im Mittelalter, in: Klassische Fragen der Philosophiegeschichte I: Antike bis Renaissance, hg. v. Gniffke, Franz / Herold, Norbert, Münster 2002, (Münsteraner Einführungen – Philosophie; 3.1), 153–178, hier 170–174.

[48] Zu Anselm und Thomas vgl. auch Verweyen, Hansjürgen: Einleitung zu Anselm von Canterbury: Freiheitsschriften, lat./dt. Freiburg u. a. 1995, (Fontes Christiani; 13), 7–57, hier 24–28. – Pröpper: Evangelium (Anm. 3), 94–95.

[49] Vgl. dazu auch Müller, Klaus: Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede, in: Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, hg. v. Neuner, Peter, Freiburg / Basel / Wien 2002, (QD; 195), 33–56.

[50] Werbick, Jürgen: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg / Basel / Wien 2000, 224. Vgl. 183–224.

[51] Meister Eckhart: In Joh nr. 361, (LW III, 307).

[52] Vgl. dazu bereits Aristoteles: Metaphysik Γ 4; dazu auch Kuhlmann, Wolfgang: Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur Transzendentalpragmatik, Freiburg / München 1985, 267–278.

[53] Ich nehme für diese Erwägung ein Motiv auf, das D. Henrich im Blick auf die Geltungsproblematik der praktischen Vernunft entwickelt hat. Vgl. Henrich, Dieter: Bewußtes Leben und Metaphysik, in: Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, 194–216, hier 213.

# Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik

von Jürgen Werbick

## 1. Ist der Glaube begründbar?

Systematischer Theologie geht es um den Aufweis der Wahrheit christlicher Glaubenslehre. Rechtfertigen läßt sich der Wahrheitsanspruch des Christlichen – folgt man *Wolfhart Pannenberg* – durch den Nachweis der Kohärenz, in dem das zu Recht als wahr Anerkannte mit allem anderen Wahren nachvollziehbar „zusammenstimmt", weil es eingeordnet werden kann in einen systematisch rekonstruierbaren Zusammenhang, der es erlaubt und dazu nötigt, die wechselseitigen Beziehungen des als wahr Angesehenen zueinander als wahrheitskonstitutiv aufzuweisen und möglichst komplex zu erfassen.[1] Es ist naheliegend, der Dogmatik den Aufweis der Kohärenz christlicher Lehre hinsichtlich ihrer verschiedenen Artikel und Lehrstücke als Aufgabe zuzuweisen, der Fundamentaltheologie aber den Aufweis der Kohärenz zwischen den in Lehre ausformulierten Glaubensüberzeugungen und „sonstigem Wissen". Diese Abgrenzung kann indes nur unterschiedliche Arbeitsschwerpunkte markieren: Die innere Lehr-Kohärenz ermöglicht ja die Kohärenz mit „sonstigem Wissen"; und die Forderung nach Kohärenz mit außertheologischen Wahrheitsgeltungen läßt sich nur einlösen, wenn sie an jedem einzelnen theologischen Lehrstück und seinem Sachzusammenhang mit allen anderen verifiziert werden kann.

Die Probleme, die das Kohärenzkriterium aufwirft, sind allerdings erheblich. Sie beginnen schon damit, daß kaum eindeutig zu bestimmen ist, was einen umfassenden, alle Einzelbehauptungen in ihrem Wahrheitsanspruch rechtfertigenden, in sich vollständig bestimmten Wahrheitszusammenhang konstituieren und argumentativ aufweisbar machen könnte.[2] Und sie bündeln sich gegenwärtig in der Frage, ob Kohärenz mehr ist als die Regelgerechtigkeit von „Zügen" in einem Spiel, das zwar spiel-intern auf Kohärenz angelegt ist, spiel-extern aber keinerlei Kohärenzansprüche erhebt oder gar einlösbar macht.

Man kann nun geltend machen, daß es unter allen möglichen regelgeleiteten und insofern Kohärenz erzeugenden Spielen eines gibt – *Robert Brandom* nennt es das Gesellschaftsspiel „Gründe geben und Gründe verlangen" –, das im Bereich der Wissenschaften einem mehr oder weniger einheitlichen Regelgefüge gehorcht, nach dem bestimmte „Züge" als Argumente anerkannt und als Mitarbeit an einem mehr oder weniger umfassenden Kohärenzzusammenhang qualifizierbar sind. Das Gesellschaftsspiel „Gründe geben und Gründe verlangen" institutionalisiert die Verpflichtung, eine Behauptung dadurch zu rechtfertigen, daß das Behauptete aus anderem Begründeten begründet wird und selbst Grund ist für „robuste", als solche identifizierbare Folgerungen.[3] Man kann aber bestreiten – und *Richard Rorty* hat dies entschieden getan –, daß theologische Behauptungen oder Glaubensaussagen „Züge" in diesem argumentativ ausgetragenen Spiel sein können. Weder eignen sie sich – so Rorty – als Prämissen, die – von psychischen Zuständen abgesehen – irgend etwas erklären oder solide Folgerungen ermöglichen würden, noch lassen sich für sie selbst Gründe angeben, die sie als notwendige oder auch nur plausible Schlußfolgerung legitimierten. Dann kann es – so Rorty weiter – die Möglichkeit eines Aufweises der Kohärenz theologischer Behauptungen mit wahrheitsfähigen Argumenten gar nicht geben. Die Religionen müßten sich konsequenterweise aus dem Spiel „Gründe nennen und Gründe verlangen" verabschieden und hätten auch ein Recht dazu. Ihre interne Plausibilität resultiere aus der Kohärenz von Zügen in einem Spiel, das sich „jenseits der Reichweite nicht nur von Beweis und Argument, sondern auch von diskursivem Denken" abspielt. Wer dieses Spiel spielen, wer die in ihm stimulierten Gewinnerwartungen hegen und die Möglichkeit, es zu spielen, mit seinem Dank beantworten wolle, der sei dafür weder extern legitimationspflichtig noch könne er sich mit extern nachvollziehbaren Argumenten dafür rechtfertigen.[4]

Nun ist Rortys eigenes Argument, weder Atheismus noch Theismus ließen sich durch Argumente oder Beweismittel bestätigen oder widerlegen, da es – wie Hume und Kant gezeigt hätten – unmöglich sei, „die Entscheidung zwischen Theismus und Atheismus als eine Entscheidung zwischen zwei alternativen Erklärungen beobachtbarer Phänomene zu denken"[5], eher trivial und undifferenziert. Steht die Möglichkeit einer argumentativen Rechtfertigung tatsächlich nur da offen, wo es um stichhaltiges Beweisen oder Widerlegen einer Hypothese für die Erklärung eines bestimmten Sachverhalts gehen kann? Ist das Argumentieren mit seiner Unterscheidung zwischen stärkeren und schwächeren Argumenten ein „Spiel", das nur da zielführend gespielt werden kann, wo die Kohärenz der Spielzüge Gewinn und Verlust eindeutig bei den Mitspielern lokalisiert? Die Regeln des Spiels „Gründe nennen und Gründe verlangen" scheinen es erforderlich zu machen und zu ermöglichen, regelgerechte von nicht regelgerechten und bessere von weniger guten Spielzügen zu unterscheiden. Aber geht es bei diesem Spiel notwendigerweise um alles oder nichts, um hieb- und stichfesten Beweise oder Widerlegungen? Und beherrscht – wo dies nicht in Aussicht steht oder überhaupt nicht erreichbar scheint – nur die subjektive Beliebigkeit bloßer Vorlieben das Feld, für die man vielleicht biographische oder sonstige Motive, nie aber triftige Argumente ins Spiel bringen kann?[6]

## 2. Rechenschaft geben und Rechenschaft fordern

Fundamentaltheologie ist ein argumentatives Verfahren, das die Glaubensoption als rechenschaftsfähig und rechenschaftspflichtig ansieht und sich auf Grund nachvollziehbarer Argumente mit kritischen Einwendungen gegen die Glaubenshoffnung auseinandersetzt, die den Christen geschenkt ist und sie „erfüllt" (vgl. 1 Petr 3,15). Gäbe es zwischen dem Spiel, das auf zwingende Argumente abzielt, und dem Spiel subjektiver Motive kein Drittes, so wäre der Fundamentaltheologie die „Geschäftsgrundlage" entzogen. Wenn – wie Rorty zu unterstellen scheint – religiöse Überzeugungen mit rational normierten Überzeugungsprozessen nichts zu tun haben oder – wie der „Wittgensteinian fideism"[7] zu unterstellen scheint – als die „Grammatik" (das Regelwerk) von religiösen Sprachspielen fungieren, der eben nur diejenigen gehorchen, die dieses Spiel mitspielen, so entfallen Verpflichtung und Möglichkeit, sie als rationale Optionen zu rechtfertigen oder als im Widerspruch mit anderen, wohlbegründeten Überzeugungen stehend zu identifizieren.

Es scheint für die Theologie einen Mittelweg zu geben zwischen forsch-ambitionierten Rationalitätsansprüchen und dem völligen Rückzug aus dem Wahrheitsspiel „Gründe nennen und Gründe verlangen". Glaubensüberzeugungen dürfen ja nicht als subjektiv beliebige und nur für die Überzeugten selbst nachvollziehbare Einstellungen angesehen werden. Sie fungieren vielmehr als Normen eines regelgeleiteten gemeinschaftlichen Lebenszusammenhangs und erweisen ihre Rationalität darin, daß sie eine widerspruchsfreie, diesen Lebenszusammenhang schlüssig strukturierende und nachhaltig stabilisierende Normierung leisten, die es dann auch ermöglicht, daß Menschen erfolgreich in ihn einbezogen – „hineinsozialisiert" – werden. Theologie hätte hier die Aufgabe, die interne Logik des Regelwerks zu sichern und so dafür Sorge zu tragen, daß das von ihm regulierte religiöse Sprachspiel als kohärent wahrgenommen und die darin vorgesehenen bzw. möglichen „Spielzüge" als aufeinander bezogen verstanden werden können. Die Nachvollziehbarkeit einer internen Logik verbürgt die *Rationalität*, noch nicht die Wahrheit der von dieser Logik bestimmten Lebensform und der Optionen, die sie

[1] Pannenberg, W. : Systematische Theologie, Bd 1, Göttingen 1988, 31.

[2] Vgl. dazu Kreiner, A.: Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg / Breisgau 1992, 286ff.

[3] Vgl. Brandom, R. B.: Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus, dt. Frankfurt/Main 2001, 67ff.

[4] Vgl. Rorty, R.: Wahrheit und Wissen sind eine Frage der sozialen Kooperation. Nicht die Religion, wohl aber religiöser Zwist kann aufgehoben werden: Die Suche nach Gott ist den Menschen nicht einmontiert, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 279 vom 4. Dezember 2001, 14.

[5] Ebd.

[6] Die Unterscheidung in wahrheitsfähige argumentative Begründungen und Überzeugungsmotive, in das Feld der *Gründe* und das der bedürfnisentsprungenen, in Mythen dargestellten und reflektierten *Motive* ist von Leszek Kolakowski eingeschärft worden; vgl. sein Buch: Die Gegenwärtigkeit des Mythos, dt. München 1973, 16ff bzw. 74ff.

[7] Klaus von Stosch hat in verschiedenen Publikationen deutlich machen können, daß Wittgensteins Religionsauffassung nicht fideistisch interpretiert werden muß, so daß die Rede vom „Wittgensteinian fideism" eine zumindest einseitige Wittgenstein-Rezeption anzeigt; vgl. von ihm: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 bzw. „Wittgensteinnaissance" in der Theologie? Ein Literaturbericht zur Lage im Jahr 50 nach Wittgensteins Tod, in: Theologische Revue 97 (2001), Sp. 465–482.

ausmachen. Rationalität ist in diesem Sinne kontextrelativ, ihre Kriterien sind selbst Teil des Sprachspiels, in dem die jeweiligen Überzeugungen die Lebensform einer Überzeugungsgemeinschaft regulieren.[8] Aber läßt sich die Rationalität von Glaubensüberzeugungen nur daran überprüfen, ob sie regelgerecht gebildet sind und sich als regelgeleitete Spielzüge in die interne normative Kohärenz des Sprachspiels einfügen?

Offenkundig stellt sich das Rationalitätsproblem doppelt: „Einerseits tritt es als Frage nach der *Rationalität oder Irrationalität eines bestimmten gegebenen Glaubens* auf, und diese kann nur nach internen Kriterien der Lebensform, zu der dieser Glaube gehört, beantwortet werden. Andererseits gibt es die fundamentalere Frage der *Rationalität oder Irrationalität dieser ganzen Lebensform.*"[9] Es gibt diese Frage nicht nur deshalb, weil Menschen in komplexeren Gesellschaften verschiedenen Lebensformen angehören und ihre unterschiedlichen Beteiligungen mehr oder weniger reflektiert und verantwortet miteinander vereinbaren müssen. Sie stellt sich entscheidend deshalb, weil Menschen ihr Engagement bzw. ihre Option innerhalb einer religiösen Lebensform nicht nur als sprachspiel-relativ normiert, sondern Geltungsansprüchen verpflichtet ansehen, die auch lebensform-extern Geltung beanspruchen. Unterliegen diese Menschen einem Selbstmißverständnis? Sie sind jedenfalls – wie die entsprechenden religiösen Traditionen zeigen – gegebenenfalls durchaus in der Lage, mehr oder weniger überzeugende Argumente für ihre Auffassung zu formulieren.

Ist es möglich, ja erforderlich, solche Argumente zu würdigen und zumindest hypothetisch kontextübergreifende Rationalitätskriterien zu formulieren? Kontextübergreifende Vergewisserungsversuche finden faktisch statt. Das läßt sich kaum bezweifeln, auch wenn man darauf hinweisen kann, daß sie in der Regel für diejenigen, die nicht im eigenen Sprachspiel „mitspielen", wenig überzeugend ausfallen. Müssen sie deshalb als bloße Selbst-Immunisierungsstrategien abgetan werden? Oder gibt es die Möglichkeit, ihren argumentativen Anspruch ernst zu nehmen? Auf das Christentum hin gesprochen: Gibt es die Möglichkeit, die als Argumente vorgebrachten Versuche der Antwort auf die vielstimmige Bestreitung christlicher Geltungsansprüche in ihrer argumentativen Stringenz zu beurteilen? Das ist wohl die Frage, mit der die Möglichkeit einer Fundamentaltheologie in katholischer Tradition heute steht und fällt.

Will man die Möglichkeit einer argumentativen Vergewisserung des Christlichen offenhalten oder gar in Anspruch nehmen, so ist man gezwungen, Kriterien zu entwickeln, die kontextübergreifend – jedenfalls kontext-transzendierend – die Unterscheidung zwischen guten bzw. zielführenden und schwachen Argumenten möglich machen; Kriterien, die es letztlich erlauben müßten, Geltungsansprüche als *unbedingt* – nicht mehr nur kontext-relativ – gültig auszuzeichnen und in diesem Sinne auch zu begründen.[10] Oder sollte man sich auf den Versuch beschränken, die gegen Glaubensüberzeugungen vorgebrachten Argumente ad hoc durch überzeugendere Argumente zu entkräften, also deren eigenen Geltungs- bzw. Bestreitungsanspruch als unbegründet zu erweisen?

Es spricht argumentationsstrategisch manches für dieses Ad-hoc-Verfahren und den Versuch, die Frage nach den stärkeren Argumenten in diesem Sinne konkret-situativ zu beantworten. Reicht es nicht aus, der Kritik auf ihrem eigenen Feld entgegenzutreten und ihr hier standzuhalten, also gewissermaßen den Versuch der Kritik, die Geltung der im christlichen Sprachspiel konstitutiven Regeln „von außen" her zu erschüttern, anhand der kontextübergreifenden Geltungsansprüche der Kritik konkret zu diskutieren und als nicht stichhaltig zu erweisen? Aber kann es bei der bloßen Verteidigung gegen argumentative „Grenzüberschreitungen" bleiben, ohne daß das Recht auf die eigene Position mit *besseren* Gründen unter Beweis gestellt würde? Und müßte man dabei nicht doch eine gemeinsame Vernunftbasis in Anspruch nehmen? Und wie könnte man sie in Anspruch nehmen, ohne sie zu begründen bzw. in ihrer Begründetheit aufzuweisen? Müssen sich nicht all jene, die – wie etwa *Nicholas Wolterstorff* – die zentralen Behauptungen des christlichen Glaubens so lange für gerechtfertigt halten, bis sich überzeugende Gegenargumente finden lassen, der Frage stellen, woher Argumente und Gegenargumente ihre Überzeugungskraft gewinnen? Wenn die philosophische Vernunft in der Ad-hoc-Verteidigung „jedes einzelne gegen den Logos christlicher Hoffnung vorgebrachte Argument als unvernünftig entlarven können soll, muß dann nicht" – so fragt Hansjürgen Verweyen – „eine systematisch kohärente Begründungsfähigkeit angenommen werden, die die durchgehende Konsistenz dieser sporadischen ‚Repliken' ermöglicht"[11]?

Mein eigener Entwurf der Fundamentaltheologie (Den Glauben verantworten, Freiburg / Basel / Wien 2000) bedient sich über weite Strecken der von Hansjürgen Verweyen und Klaus Müller kritisch gewürdigten Ad-hoc-Strategie: Einwände gegen den Logos der christlichen Hoffnung werden in jedem der Traktate aufgegriffen und auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüft. Dies aber nicht nur, um sie zurückweisen zu können, sondern auch deshalb, weil ihre unerläßlichen Anfragen theologisch zu Gehör gebracht werden sollen. Anti-Kritik kann und muß zugleich Selbstkritik sein. Aber an welchen Rationalitätskriterien haben sie sich auszuweisen?

### 3. Die Kriterienfrage

Rationalitätskriterien normieren rational-argumentative Verfahren, die sachgerecht würdigen lassen, was jeweils in Frage steht. Solche Verfahren setzen Argumentationsstandards voraus, die eine Unterscheidung der überzeugenden von den schwachen Argumenten erlauben bzw. erst einmal festlegen, welche Einlassungen als Argumente zugelassen werden. Am stärksten erscheinen Argumente, die nicht bestritten werden können, ohne daß diese Bestreitung sich in einen „performativen" Selbstwiderspruch verwickelt: Der Bestreitende würde hier im Vollzug der Bestreitung implizit in Anspruch nehmen, was er explizit bestreitet. Solche *transzendentalen Argumentationen* verankern die Rationalitäts- und Argumentationsstandards in Voraussetzungen, auf die man sich einlassen muß, wenn man im Spiel „Gründe nennen und Gründe verlangen" auf Erkenntnisgewinn setzt.

Sind solche unerläßlichen Bedingungen nicht doch nur die in einem „Spiel" oder „Feld" gesellschaftlicher Praxis allgemein geteilten Selbstverständlichkeiten, die erst dadurch selbstverständlich und unabdingbar werden, daß ihre Kontingenz kollektiv verdrängt wird – dadurch also, daß man *rational* und für eine bestimmte gesellschaftliche Praxis *unabdingbar* in eins setzt?[12] Der Verdacht, daß die Auszeichnung „transzendental" nur der Immunisierung von Voraussetzungen dient, deren Kontingenz man nicht einsehen will, wurde vor allem von *Pierre Bourdieu* gegen das transzendentale Argument ins Feld geführt. Aber läßt sich nicht auch Bourdieus Fundamentalkritik an jedem Versuch, Rationalitätsstandards transzendental zu begründen, die Anerkennung einer Erkenntnisdynamik abnötigen, die Erkenntnis unabdingbar bestimmt und die Menschen herausfordert, Erkennende zu sein, Erkennende sein zu *sollen* und sein zu *wollen*?

Was treibt denn die Kritiker zur Kritik? Was verpflichtet dazu, diesem Antrieb zu „gehorchen" und das Selbstverständlich-Allzuselbstverständliche nicht als solches einfach hinzunehmen? Was fordert dazu heraus, dies selbst zu wollen und es nicht erst als moralische Verpflichtung zu übernehmen? Diese Fragen umkreisen die Herausforderung zur Rationalität – wobei erst einmal offenbleiben muß, ob diese Herausforderung selbst nur einer biologisch erklärbaren Lebens-Notwendigkeit entspringt oder – in welchem Sinne auch immer – als Geist-Wirklichkeit verstanden werden muß. Zunächst darf die Behauptung formuliert und bedacht werden: Praxen bzw. Verfahren sind dadurch rational, daß sie die Herausforderung zur Rationalität annehmen und zum Tragen kommen lassen. Wenn diese Behauptung zutrifft, so läßt sich vielleicht die Anschlußthese formulieren, damit sei auch das gesuchte Zentralkriterium von Rationalität ermittelt.

[8] Vgl. Dalferth, Ingolf U.: Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg / Basel / Wien 1991, 66.

[9] Ebd.

[10] Das ist Klaus Müllers These; vgl. von ihm: Wieviel Vernunft braucht der Glaube?, in: ders. (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77–100, hier 84: „Ist das Band zwischen Rationalität und Beweisbarkeit durch Begründung gelöst, dann werden religiöse Behauptungen als plausibel oder hinsichtlich ihrer Gültigkeit als unentscheidbar oder wahrscheinlich etc. qualifiziert (...). Die Abkoppelung der Begründungsdimension von der Rationalität relativiert jedweden Vernunftanspruch bis zur Beliebigkeit."

[11] Verweyen, H.: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 65. Vgl. auch Müller, Klaus: Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede, in: Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, hg. v. P. Neuner, Freiburg/Breisgau 2002, 35–56, hierzu 42. Müller bezieht sich auf N. Wolterstorff, Can Belief in God Be Rational If It Has No Fundations?, in: Faith and Rationality. Reason and Belief in God, hg. v. Plantinga, A. / Wolterstorff, N., London 1983, 135–186.

[12] Vgl. Bourdieu, P.: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, dt. Frankfurt/Main 2001.

Aber wie läßt sich die Herausforderung zur Rationalität angemessen beschreiben? Und worauf zielt sie ab? Die zweite Frage scheint leichter zu beantworten. Es geht bei der Verpflichtung auf rationale Verfahren offenkundig um die Herausbildung *konsensfähiger Überzeugungen*. Möglichst starke Argumente sollen im Streit der Hypothesen dadurch Entscheidungen ermöglichen oder gar erzwingen, daß sie nach dem begründeten Urteil kompetenter Diskurspartner mehr Sachaspekte als die anderen Argumente widerspruchsfrei und kohärent zur Geltung bringen können. Aber diese Feststellung ist weniger eindeutig und voraussetzungsreicher, als es zunächst den Anschein haben mag. Der Konsens durch Überzeugung fungiert zweifellos als Kriterium von Rationalität, aber er ist eben nicht ihr immanentes Telos. Konsens vermittelt die Teleologie der Rationalität; er ist jedoch nicht der Selbstzweck, der diese Teleologie bestimmt. *Friedrich Nietzsche* hat das mit einer drastischen Bemerkung deutlich gemacht: „(...) eine Sache, die überzeugt, ist deshalb noch nicht wahr; sie ist bloß *überzeugend*. Anmerkung für Esel".[13] Die Teleologie der Rationalität kann nur entweder, so Nietzsche, in ihrer Funktionalität für die Lebens- und Machtsteigerung oder aber in jener Selbstzwecklichkeit von Erkenntnis liegen, die seit Augustinus als Spezifikum *menschlichen* Lebens bestimmt und als den Menschen in seinem „Erkenntnis- oder Wahrheitstrieb"[14] bestimmend beschrieben worden ist.

### 4. Die unabweisbare Intuition des „Um seiner selbst willen"

Die Frage nach „letzten"(?) Rationalitätskriterien entscheidet sich an der Frage nach dem „Sinn" der Vernunft, wenn man will: nach dem Richtungssinn des Erkenntnis- oder Wahrheitstriebs. Ist dieser Trieb, wie Fichte mit Augustin – und mit Fichte Verweyen – annimmt, der nach Identität, „nach vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst; und damit er stets mit sich übereinstimmen könne, nach Uebereinstimmung alles dessen, was ausser ihm ist, mit seinen nothwendigen Begriffen davon"[15]? Mir erscheint nicht Identität, sondern *Würdigung* als 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.

Die Erkenntnis kommt ihrer Dynamik zur Würdigung dessen, was ist, in dem, was es in sich und für sich ist, beim In-Anspruch-genommen-Sein vom anderen Menschen auf die Spur. Hier widerfährt ihr das Verbot, andere bloß als Mittel für mich zu würdigen, unabweisbar und intuitiv unwidersprechlich. Kants „interpersonale Fassung" des kategorischen Imperativs[16] macht diese Unabweisbarkeit als Vernunftbestimmung geltend. Sie kann gleichwohl abgewiesen oder in ihrer elementaren Bedeutung für die Herausforderung der Vernunft zu sich selbst bestritten werden. Im anderen erreicht mich die Bitte um Würdigung seiner Würde als *Bitte*, als die Bitte, sich von der folgenreichen Erkenntnis der Macht- und Interessenzusammenhänge in Anspruch nehmen zu lassen, welche die Würdigung konkreter Menschen und Menschengruppen verhindern.

Erkenntnis gilt den Spuren der Mißachtung. Solche Spuren der Mißachtung zeigen sich dem technologischen Wissen durch den Mißerfolg, der eine Weitung des Blicks und genauer fokussierende Interpretationsperspektiven erzwingt. Auch im Bereich mitmenschlicher und mitgeschöpflicher Würdigung offenbaren sich die Spuren der Mißachtung da, wo Perspektivierungen als zu selektiv wahrgenommen werden; aber eben nicht durch den Mißerfolg, sondern durch die Erfahrung, das Gegenüber hier in dieser oder jener Hinsicht nur als Mittel zum Zweck wahrgenommen, es also nicht als es selbst gewürdigt zu haben. Die Perspektivität meiner Wahrnehmung machte es hier zum bloßen Objekt, zum Mittel meiner Selbstvergewisserung, meiner Existenzsicherung, meines Lustgewinns, meines Herrschaftsstrebens usf. Perspektivität mag den handlungsstrategischen Erfolg begründen: Die anderen sind mir womöglich wehrlos verfügbar, wenn ich sie richtig einkalkuliere. Aber sie erweist sich in ihrer Selektivität gleichwohl als wirklichkeitsverdrängend: Die perspektivische Wahrnehmung läßt nicht in jeder Hinsicht zur Geltung kommen, was nach Würdigung verlangt. So müssen die Spuren der Mißachtung durch Selbstkritik der perspektivischen Wahrnehmung identifiziert werden: an dem, was sie den Wahrgenommenen um eigener oder sonstiger Interessen willen an Würdigung vorenthält.

Solche Selbstkritik deckt auf, wie Menschen in den „Sprachspielen" mitgespielt wird, in die sie hineingezogen werden. Sie hat aufzudecken, wie sich in Sprachspielen und Perspektivenausgrenzungen die Macht der Entwürdigung durchsetzt. In der Selbstkritik der perspektivischen Wahrnehmung wird perspektivisches Erkennen von jener Dynamik ergriffen, die am Negativ – der perspektivisch verweigerten Würdigung – die Wahrheit des „Absoluten" als „Spiegelschrift ihres Gegenteils" an den Spuren ihrer Verweigerung entzifferbar werden läßt.[17] Der Wahrheitstrieb ist der Trieb zur Überwindung der Unwahrheit, die sich ihm als Widerstand entgegenstellt, damit er ihn erkennend überwinde, damit er ihm die Verhinderung von Würdigung ansehe: die Bedingungen ansehe, unter denen hier Würdigung stehen soll, verschwiegene und verdrängte wie mehr oder weniger offen ausgesprochene. Die regulative, erkenntniskonstituierende Idee unbedingter Würdigung erweist ihre regulative Kraft also nicht nur darin, daß sie die interne Grammatik eines Sprachspiels reguliert, sondern erst vollends darin, daß sie sich in dem „Trieb" realisiert, Grenzen und Bedingungen der Würdigung zu überwinden – in der Weigerung, sie als letztgültig hinzunehmen.

Diesem Trieb bzw. dieser Weigerung wäre das Licht der Erkenntnis eingestiftet, wenn sie *hervor-gerufen* wären von dem, der dafür einzustehen hätte, daß sie nicht in die Irre führen. Von ihm hervorgerufen wären sie die Resonanz seines Rufs, seiner Entschlossenheit, das Wahr- und Unbedingt-Werden der Würdigung hervorzurufen und zu verbürgen, es in der konkret folgenreichen Erkenntnis – im Wahrheitstrieb der Menschen – hervorzurufen und über alle Menschen-Möglichkeiten hinaus zu verbürgen. Aber wie kann dieser Ruf ein Ruf in die Wahrheit der frei und bedingungslos vollzogenen Adaequatio – der unbedingten Würdigung – sein, wenn er zugleich in eine Wirklichkeit hineinruft, die der regulativen Idee der unbedingten Würdigung Hohn spricht? Diese Wirklichkeit ist ja beherrscht von entwürdigenden Lebensverhältnissen wie vom Verlangen nach Ausbeutung und scheint – deshalb? – Nietzsches These Recht zu geben, Erkenntnis sei nichts anderes als ein „Werkzeug zur Macht". Wie kann man den Ruf in diese entwürdigende Wirklichkeit als das Hervorgerufenwerden der menschlichen Vernunft verstehen, wenn er sich doch selbst vor der ur-vernünftigen Rückfrage zu verantworten hat, warum nicht schon Realität ist, was er hervorrufen will? Ist der Ruf, der die Erkenntnis hervorruft, nicht doch die Forderung des Überlebenwollens in einer feindlich erscheinenden Umwelt, sich mit den Waffen des Erkennens – des erfolgreichen Kalküls – zu erkämpfen, was die Umwelt nicht freiwillig hergibt?

Das Theodizeeproblem wird Nietzsches biologistische Interpretation dieses Rufs plausibler erscheinen lassen als die theo-logische, es sei denn, die Fundamentaltheologie könnte wenigstens ansatzweise zeigen, daß der – göttliche – Ruf zur Vernunft nicht dadurch rettungslos widersprüchlich wird, daß er in eine von Entwürdigung und Ausbeutung gezeichnete Weltwirklichkeit hineinruft. Dieser Aufweis kann jetzt nicht detailliert geleistet, muß aber als das „nervöse Zentrum" aller fundamentaltheologischer Argumentationsversuche verstanden werden.[18] Im Rahmen grundsätzlicher Überlegungen läßt sich zumindest dies geltend machen: Der in die Wahrheit der unbedingten Würdigung Hineinrufende würdigt die von ihm Gerufenen, diese Würdigung nicht nur passiv zu *erleben*, sondern schöpferisch mitzu*leben*. Er ruft in eine Wirklichkeit hinein, die nicht ohne die Gerufenen und nicht an ihnen vorbei Wirklichkeit werden soll; er würdigt sie, an ihr verantwortlich teilzuhaben. Die Herausforderung zur unbedingten Würdigung entspricht so der Verheißung, der die Menschen hier Herausfordernde werde selbst für diese Würdigung einstehen: Was den Menschen von Gott her und durch ihn widerfahren soll, das kann ihnen nur widerfahren, wenn es sie ergreift und von Grund auf in Anspruch nimmt.

[13] Nachgelassene Fragmente Herbst 1887, in: Studienausgabe der Sämtlichen Werke (KSA), München / Berlin 1980, Bd 12, 540.

[14] Vgl. Augustinus, Aurelius: De libero arbitrio 3,238, wo von einem „appetitus cognitionis" die Rede ist.

[15] Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe, hg. v. Lauth, R. / Jacob, H., Stuttgart / Bad Cannstatt 1964ff, Bd I, 3, 35; vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort, 171.

[16] Vgl. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Akademie Textausgabe, Berlin 1968, Bd IV, 428f.

[17] Vgl. Adorno, Th. W.: Minima Moralia, Gesammelte Schriften 4, Frankfurt/Main 1980, 281.

[18] Ich darf auf meine Skizze: Der Glaube an den allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebets (in: Werbick, J.: Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster 2001, 107–128) verweisen.

Mit diesem Argument sind die schwerwiegenden Theodizee-Rückfragen nicht aus der Welt geschafft. Aber es ist eine Linie markiert, auf der man die argumentative Auseinandersetzung um einen Gottesbegriff zu führen hätte, der von den Theodizee-Rückfragen nicht als selbstwidersprüchlich erwiesen wäre; der es dann auch ermöglichen würde, Erkenntnis bzw. Wahrheit im Blick auf die darin gesetzte regulative Idee unbedingter Würdigung mit einer göttlichen Wirklichkeit in einem begrifflich konsistenten Zusammenhang zu sehen, die für die Unbedingtheit dieser Würdigung einstehen kann, weil sie selbst als Wirklichkeit des Unbedingten – des „Absoluten" – verstanden werden darf. Dieser begriffliche Zusammenhang ist aus der Herausforderung zur Rationalität zu entwickeln. Er ist aber auch vom Begriff des Göttlichen her zu entwickeln, das argumentativ als die Wirklichkeit geltend gemacht wird, die für unbedingte Würdigung einsteht und zu ihr herausfordert – in die Wahrheit hineinruft. Hier läßt sich – wie andeutungsweise geschehen – die innere Reflexivität von Würdigung ins Feld führen: Unbedingte Würdigung würdigt die anderen gerade darin, selbst zu unbedingter Würdigung gerufen zu sein: am Wirklichwerden der Würdigung teilzuhaben, die ihnen widerfährt.

In biblischer Überlieferung wird diese Reflexivität der Würdigung als das Gottesgeheimnis der Liebe ausgelegt: Gott ist die Liebe, die sich mitteilen und die Liebenden an der ihr geltenden Liebe teilhaben lassen will. Die Liebe will sich selbst. Aber das heißt, daß sie sich verschwenden und so Liebe *hervorrufen* will. Dieser Hervor-Ruf ist sie selbst. Er erreicht die Geliebten – wenn er sie erreicht – als der Ruf, unbedingt zu würdigen, was ist und sein soll; als der Ruf, das Entwürdigende zu erkennen, damit es überwunden werde, und Möglichkeiten zu entdecken, das, was unbedingt sein soll, hervorzubringen.

Dieses Hervorgerufensein menschlichen Erkennens und Wollens kennzeichnet jene Geist-Ursprünglichkeit menschlichen Subjektseins, die nicht biologistisch auf das von genetischen oder physiologischen Bedingungen determinierte Hervorgebrachtwerden des Lebewesens Mensch reduziert werden darf. Menschliche Ich-Ursprünglichkeit ist nicht Selbstursprünglichkeit in dem Sinne, daß das Ich-Subjekt aus sich selbst entspringen würde. Sie ist hervor-gerufene Ursprünglichkeit, Sich-Gegeben- bzw. Sich-Geschenktsein als Ursprung. Das Ich entspringt freilich nicht aus einem für es nur vorhandenen Anderen, ihm bloß „von außen" Gegebenen, sondern aus jenem Nicht-Anderen (Nikolaus von Kues), welches sich ihm so gibt, daß es ihm gibt, je neu aus sich selbst und aus ihm zu entspringen; das sich ihm gibt als der Anfang, der niemals aufhört, Anfang zu sein, sich als das *Woraus* der Ursprünglichkeit zu schenken und deshalb das Versprechen eines erfüllten *Daraufhin* des aus ihm entspringenden Anfangens zu sein. Das ist gemeint, wenn oben vom Hervor-Ruf des Menschen in seine Wahrheit die Rede war.

Das Hervorgerufensein des menschlichen Subjekts ist seine Geist-Ursprünglichkeit. Das wäre im Einzelnen nun auch theologisch bzw. explizit trinitätstheologisch auszulegen.[19] Dazu nur soviel: Es ist der Gottesgeist, der dem Menschen durch seine Inspiration die Möglichkeit schenkt, Subjekt zu sein und seine Ich-Ursprünglichkeit als das Hervorgerufensein in die Wahrheit unbedingter Würdigung zu ergreifen; als Antwort auf diesen Ruf zu leben, nicht nur als Lebewesen. Wo diese Ich-Ursprünglichkeit in evolutionäre Differenzierungsprozesse eingeordnet oder – mit Nietzsche „streng biologisch" – als Wille zur Macht verstanden wird, da läge es nahe, die Ursprünglichkeit des Lebewesens Mensch nur als einen von unendlich vielen Selbst-Steigerungsversuchen der Evolution bzw. als Optimierungs-Ressource bei der Herstellung des Übermenschen zu verstehen.[20]

Aber noch einmal: Hat Nietzsche nicht Recht mit seiner „streng biologischen", reduktionistischen Sicht? Der „Konflikt der Interpretationen"[21] zwischen reduktionistischen und sinnhermeneutischen Auslegungen ist fundamentaltheologisch nicht definitiv – mit überlegenen Argumenten für eine sinnhermeneutisch-theologische Auslegung – zu schlichten, sondern argumentativ mit höchstmöglichem Anspruch auszutragen. Die Argumentationsstrategie kann sich gerade hier von der Frage bestimmen lassen, ob sich reduktionistische Hermeneutiken wirklich mit guten Gründen der Geist-Dynamik der Würdigung und ihrer theologischen Perspektivierung entziehen können. Die Ausarbeitung eines nicht-widersprüchlichen Gottesbegriffs, auf den sich die Dynamik der Würdigung mit guten Argumenten beziehen ließe, müßte dabei das „Rückgrat" der Argumentation bilden.

### 5. Begriff und Wirklichkeit

Aber was ist fundamentaltheologisch mit der Erarbeitung eines konsistenten begrifflichen Zusammenhangs geleistet? Nur die Rekonstruktion der Grammatik eines gewiß relativ umfassenden, philosophische, psychologische und soziologische Konzeptualisierungen einbeziehenden Sprachspiels, das wiederum nur sprachspielintern auf seine Stimmigkeit hin untersucht, in seinem sprachspielexternen Realitätsbezug jedoch nicht mehr thematisiert werden kann? Bricht hier nicht noch einmal und fundamental das von alters her ungeklärte Problem des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit auf?

Der Deutsche Idealismus hat dieses Problem dynamisch-dialektisch in Bewegung zu bringen versucht: Die Erfahrung der Begrenztheit jeden begrifflichen Zugangs zur Wirklichkeit provoziert die Dynamik des Begreifens in der Dialektik des „Hereinholens" und der nicht eingeholten Fremdheit oder Widerständigkeit des in allem Begreifen Unbegriffenen. *Emmanuel Lévinas* hat diese Begriffs-Dynamik als die der klassischen Philosophie innewohnende Versuchung zur Ent-Anderung des Anderen entlarven und überwinden wollen.[22] Ihm und anderen französischen Philosophen der Postmoderne folgend hat man um der Wahrung der Andersheit des Anderen willen gegen die sogenannte Identitätsphilosophie eine „Differenzhermeneutik" auf die theologische Agenda setzen wollen.[23] Unterschätzt wurde dabei, daß die Dynamik des Begreifens ja gerade der unbedingten Würdigung des Anderen Geltung verschaffen will und sich *deshalb* immer wieder ihrer begrifflichen Möglichkeiten und ihrer Grenzen vergewissern muß.

So sollten zunächst einmal Sinn und Grenze des Begrifflichen genauer thematisiert werden: Begriffe und begriffliche Zusammenhänge bahnen einen möglichst konsistenten Interpretationszugang zum vorbegrifflich Widerfahrenden. Dieser Interpretationszugang leitet das Gegebene nicht aus einer begrifflichen Urwirklichkeit ab, sondern er bahnt Wege, auf denen ein als sinnvoll erachtetes Umgehen mit dem so Begriffenen erreicht werden soll. Die Begriffe ordnen es in einen mehr oder weniger konsistenten Verstehens-Zusammenhang ein, in dem sie es als Voraussetzung von anderem, von dieser Voraussetzung her Verstehbarem thematisieren oder es im Zusammenhang mit Folgerungen interpretieren, die mit einer gewissen Stringenz aus ihm resultieren. Eine bloß inferentialistische Theorie des Begrifflichen nach *Brandom*[24] könnte allerdings das Spannungsverhältnis nur unzureichend würdigen, das zwischen dem Begreifen und dem, wonach es greift, um sich einen Zugang zu ihm zu bahnen, immer wieder neu aufbricht und die Dynamik des Begreifens antreibt. Die Grenze des Begreifens treibt freilich nicht nur – wie Hegel nach der geläufigen Deutung unterstellt – die Überschreitung dieser Grenze und die Einnahme des grenz-jenseitigen Anderen voran. Sie konfrontiert auch je neu mit der tiefen Ambivalenz des Begreifens selbst, die noch einmal begriffen oder doch wenigstens beachtet werden will. Wo das Begreifen zum Übergriff wird, da vergewaltigt es, was begriffen werden sollte. Es darf also nicht letztlich zum Aneignen unterwegs sein wollen, sondern zum Würdigen des Sich-Gebenden in seiner Würde als im Begreifen niemals zu erschöpfender Wirklichkeit in sich und für sich. Der Annäherung des Begreifenwollens muß die Ehrfurcht vor der Würde dessen eingestiftet sein, dessen Sich-Geben das Begreifen sich letztlich immer nur öffnen kann. Aber nur indem das Begreifen *sich selbst* zu begreifen versucht, indem es je neu seiner Grenze inne wird, des Zugriffs, der sich je neu der Würdigung des Sich-gebenden öffnen muß, entgeht es der Gefahr der Unangemessenheit seiner Begriffe und werden die Begriffe zu Wegen, auf denen das Begreifen sich begegnen läßt, was sich ihm gibt, ohne ihm untertan zu werden.

[19] Vgl. dazu etwa meine trinitätstheologischen Arbeiten; jüngstens: Lobpreis des Dreieinigen: Von der Doxologie zur Trinitätslehre – und zurück, in: Gebetsglaube und Gotteszweifel, 185–209.

[20] Zu dem hier angedeuteten Subjektbegriff und seinen Bezügen zu den Denktraditionen der Deutschen Mystik und des Deutschen Idealismus vgl. die Habilitationsschrift von Saskia Wendel: Affektiv & inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Münster 2001.

[21] Diese Terminologie findet sich bei Paul Ricur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, dt. Frankfurt/Main, 33ff mit einem grundlegenden konzeptionellen Anspruch. Die Fundamentaltheologie wird nicht umhin können, sich auf dieses hermeneutische Modell zu beziehen.

[22] Vgl. Lévinas, E.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, dt. Freiburg / München $^{3}$1992, 210.

[23] So etwa Hoff, Gregor Maria: Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn / München / Wien / Zürich 2001.

[24] Vgl. oben Anm. 3.

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. Die Dynamik unbedingter Würdigung muß deshalb aber nicht in sich unbegriffen bleiben. Sie ist ja eine rationale Dynamik, von einer regulativen Idee beherrscht und – möglicherweise – von der Hoffnung beseelt, in dieser Dynamik wirke schon der Geist unbedingter Würdigung, der die Würde des von Menschen nur unzureichend zu Würdigenden endzeitlich erwirken wird. Diese Hoffnung spricht sich in einem Grenzbegriff des Denkens aus, der die Rationalität dieser Hoffnung markiert, der sie gerade deshalb offen und verletzlich macht für die Erfahrungen der Hoffnungslosigkeit angesichts dessen, was ist: im Grenzbegriff des Absoluten. Der Grenzbegriff des Denkens ist der Inbegriff der Hoffnung auf unbedingte Würdigung durch den, der sich selbst bedingungslos dazu bestimmt, unbedingt zu würdigen, die nach Würdigung verlangen – sie zu würdigen, dieser Würdigung teilhaftig zu werden und an ihr teilzunehmen. Als Inbegriff der Hoffnung ist dieser Grenzbegriff des Denkens denkbar; denkbar als Urwirklichkeit der Liebe, die sich selbst will und sich selbst nur so wollen kann, daß sie sich als Liebe zur Geltung bringt: an sich Anteil gibt.

Der Zusammenstoß dieser vom Inbegriff – vom „Geist" – der Liebe zentrierten und beseelten Hoffnung mit den Erfahrungen der Hoffnungslosigkeit bleibt der Wirklichkeit des Absoluten, so wie sie sich in der Überlieferungsgeschichte biblischen Glaubens begreiflich macht, nicht äußerlich. Der Absolute läßt sich zuinnerst vom hoffnungslosen Leid betreffen; er würdigt das Leiden der Menschen – indem er es *auf sich nimmt*. Aber was meint die Metapher „Auf sich nehmen" genau? Die Christologie erzählt sie, erzählt den Widerschein endzeitlicher Würdigung in der Menschenfreundlichkeit des Menschen- und Gottessohns. Die christologische Erzählung erzählt den Zusammenstoß der Glaubenshoffnung auf den unbedingt Würdigenden mit einer entwürdigenden Wirklichkeit; den Zusammenstoß des Zeugnisses für den unbedingt Würdigenden mit der Hoffnungslosigkeit derer, die sich diesem Zeugnis nicht öffnen konnten und – unter den „Heiden" wie den Christen und den Juden – sich ihr bis heute nicht wirklich öffnen können. Kann man diesen Zusammenstoß nur erzählen? Kann man nur erzählen, wie Gott die Erfahrung hoffnungslosen Leids – im Leiden und mit der Auferweckung des Gekreuzigten – auf sich genommen hat und immer wieder auf sich nimmt: Weil er der ist, als der er sich in den Glaubensüberlieferungen der Bibel begreiflich gemacht hat? Kann man nur erzählen, wie es geschieht, daß dieser Gott sich gegen die entwürdigende Wirklichkeit dieser Welt als der unbedingt Würdigende behauptet und den Glaubenden schenkt, ihre Hoffnung gegen diese entwürdigende Wirklichkeit zu behaupten?

Vielleicht darf man es so sagen: Die Begriffe bahnen den Zugang zu einer Wirklichkeit, die nur erzählt werden kann. Die Erzählungen wenden nicht nur Begriffe auf ein Geschehen an. Sie stellen eine offene, oft nur fragende Korrelation zwischen den Begriffen und dem zu Erzählenden her – und so verändern sie die Begriffe; so geben sie dem Begreifen neu zu denken, wozu es unterwegs ist und woran es sich nicht vergreifen darf. *Metaphern* bringen diese offene, fragende Korrelation elementar zur Sprache. Sie bringen den Widerstand gegen die schnelle Identifikation des Sich-Gebenden mit den Begriffen sprachlich zur Geltung. Sie verweigern die begriffliche Identifikation zugunsten eines offenen, spannungsreichen Prozesses sprachlicher Würdigung, einer prozessualen Adaequatio des Sprechens mit dem, wovon gesprochen wird: adaequatio verborum et rei. Die Begriffe bahnen den Weg sprachlicher Würdigung, indem sie jene *Arbeit an den Metaphern* leisten, die ihrer semantischen Überdeterminiertheit einen hinreichend eindeutigen Richtungssinn abgewinnt und einen möglichst konsistenten begrifflichen Zusammenhang eruiert, in dem die Richtungsangabe der Metaphern verstanden werden kann.[25]

Die Begriffe begreifen nicht in dem Sinne, daß sie die Fragen, die das Widerfahrende aufwirft, beantworten. Vielmehr gilt geradezu umgekehrt: Die Begriffe werfen selbst Fragen auf; sie nötigen dazu, die Fragen, die das Widerfahrende stellt, zu artikulieren und nachdenkend zu würdigen. Es ist wohl vor allem, wie im Buch Hiob, die Erfahrung des nicht etwa als „verdient" oder – weshalb auch immer – als „notwendig" einzuordnenden Leids, die die begriffliche Würdigung um der *Würde* der Leidenden willen in Frage stellt und in den Klage-Metaphern den Widerstand gegen begriffliche Identifizierung mobilisiert. Die Erfahrung des Leids nötigt den theologischen Begriffszusammenhängen die Theodizee-Frage auf. Aber die Theodizeefrage könnte gar nicht gestellt werden, wenn das den Leidenden Zugemutete nicht mit den Inbegriffen eines allmächtigen (?), liebenden (?) und deshalb mit den Menschen machtvoll solidarischen (?) Gottes zusammenstoßen und sie in Frage stellen könnte. Die erzählte und beklagte Zumutung nötigt das theologische Verstehen und seine Begriffe zu der Frage: Was kann es angesichts dieser Zumutung bedeuten, von göttlicher Macht und Solidarität zu reden? Hat dieses Leiden damit zu tun, daß Gott die Menschen würdigt, seinen guten Willen mitzuwollen und mitzu-er-tragen, ihn als „sanftes" und doch oft so drückendes Joch ihrerseits „auf sich zu nehmen"? Selbst wenn es so wäre: Warum trägt der solidarisch-mittragende Gott dieses Joch nicht deutlicher erfahrbar mit? Warum mutet er es den Leidenden in einer Härte zu, die im 20. Jahrhundert sogar die Erzählungen und Klagen verstummen ließ?[26]

Würde man angesichts dieser Fragen – und Klagen – die Anstrengung des Begriffs suspendieren und zur „reductio in mysterium" seine Zuflucht nehmen, gar von „Negativer Theologie" reden, so verlören Theodizeefragen und Theodizeeklagen ihre Richtung; so verlören sie die Möglichkeit des Einspruchs gegen eine Strategie des Begreifens, die die Würde der Leidenden mißachtet, weil sie ihr Leid endlich doch funktional rechtfertigt. Die Metapher der Würdigung läßt hier noch einmal die Differenz aufbrechen zwischen der rationalen Dynamik des Begreifens und der Würde des ihm Vor-Gegebenen, dem es nur nahe kommen kann, wenn es das Vorgegebene nicht mit dem identifiziert, was das Selbstbewußtsein sich selbst gibt und so zur Gewißheit bringt; dem es nur nahe kommt, wenn das Selbstbewußtsein des Menschen sich selbst als *sich gegeben* vollzieht: hervorgerufen von dem, was sich ihm ebenso schenkt wie es sich ihm zumutet.

Hier hat das Reden von *Negativer Theologie* seinen sinnvollen Ort: Weil *zum einen* das, was sich gibt und zumutet, in seiner Würde unbedingt zu würdigen ist und alle begriffliche Würdigung noch einmal in Frage stellt; weil sich *zum anderen* diese Frage gar nicht stellen würde, wenn das Sich-Schenkende und Sich-Zumutende nicht auf die Dynamik unbedingter Würdigung träfe, ist Theologie in der seligen Verlegenheit, begrifflich zusammenhalten zu müssen, was sie selbst letztlich nicht zusammenbringen kann: den Logos erkennender Würdigung und die von sich aus geschehende Wirklichkeit. Sie sind – so die vernünftige, aber nicht von der menschlichen Vernunft selbst zu verbürgende Zuversicht des Glaubens – zusammengebracht von dem, der sich als der Logos geschenkt hat und zumutet; der die Theologie deshalb in die Lage versetzt, sie zusammenzuhalten.

[25] Zum Verhältnis von Metaphorik und begrifflicher Arbeit habe ich mich ausführlicher geäußert in meinem Buch: Gebetsglaube und Gotteszweifel, 226ff.

[26] Vgl. ebd., 126ff.

# Dogmatik: Lehrhaus – Haus des Lebens

von Harald Wagner

## 1. Notwendige Rückblicke

Dem allgemeinen Selbstverständnis katholischer Theologie entsprechend, nahm die Dogmatik seit Errichtung der Fak. 1773 in ihr einen besonderen Platz ein. Unter den insgesamt fünf Lehrstühlen, welche die bischöfliche Errichtungsurkunde nennt, waren zwei für Dogmatik vorgesehen (dazu einer für Bibelwissenschaften und orientalische Sprachen, einer für Polemik, einer für Moraltheologie; für andere Fächer – z.B. Kirchengeschichte, Pastoraltheologie – wurden Lösungen durch Kooperation mit anderen Fak.en gesucht). *Tempora mutantur*! Doch bis heute führt die Dogmatik mit zwanzig Stunden den empfehlenden Stundenplan (für Diplom und kirchl. Abschluß) an, erst im großen Abstand gefolgt von anderen Fächern.

Der dogmatische Lehrbetrieb ist von Anfang an gekennzeichnet und geprägt durch große und klingende Namen, die teilweise (Theologie-) Geschichte gemacht haben. Bereits der zweite Inhaber des dogmatischen Lehrstuhls, der aus Dreierwalde bei Hörstel stammende *Georg Hermes*, lehrte von 1807 bis 1820 Dogmatik in Münster. Sein Hauptanliegen, Vernunft und Glaube zu vereinbaren, ist bis heute eine besondere Prägung der Systematischen Theologie in Münster, sein Interesse an J. G. Fichte ist bis heute hier lebendig. Hermes „ist der intellektuell hervorragendste kath. Theologe der 1. Hälfte des 19. Jh. im nördl. Dtl., dort hinsichtlich seiner Bedeutung für die Gesch. des Katholizismus ähnlich einflußreich wie J. M. Sailer in Süddeutschland".[1] Der „Hermesianismus" ist jedem theologisch Gebildeten bekannt. Aus der Reihe der Nachfolger seien nur genannt: *Joseph Anton Schwane* (1884–92), der u. a. eine bedeutende, vierbändige Dogmengeschichte herausgegeben hat[2], *Joseph Pohle* (1894–97), dessen dogmatisches Lehrbuch (später als „Pohle-Gummersbach") von vielen Theologiestudenten benutzt wurde, und schließlich *Franz Diekamp* (Dogmatikprofessor 1907–1933), dessen Name mit der Gründung und Geschichte der „Theologischen Revue" sowie der „Münsterischen Beiträge zur Theologie" untrennbar verbunden ist. Seine „Katholische Dogmatik" (1912–14; 1962 13. Aufl.) ist die am meisten verbreitete, streng thomistische Dogmatik aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. *Michael Schmaus* schließlich, Begründer einer biblisch-patristisch orientierten Dogmatik, die die endgültige Verabschiedung der Neuscholastik darstellt, hat immerhin dreizehn seiner insgesamt zweiunddreißig Professorenjahre (1933–46) in Münster verbracht (1946–1965 in München). Michael Schmaus wurde Konsultor und Peritus des 1958 einberufenen Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65). Ihm folgte 1946 sein Schüler *Hermann Volk* nach, der den Lehrstuhl für Dogmatik bis zur Ernennung zum Bischof von Mainz (1962) innehatte.

### 2. Die Fakultät im Zeichen des Konzils

Auch Volk ist maßgeblich an der Arbeit des Konzils beteiligt. Die Schwerpunkte seiner Arbeit, die sich schon in Münster abzeichnen und Profil erhalten, gehen in die großen Denkbewegungen des Konzils ein. Volk hat in Münster in den Jahren vor Konzilsbeginn nicht nur einfach die üblichen theologischen Traktate hintereinander gelesen, sondern auffällige Schwerpunkte gesetzt: Schon im SS 1962 gab es z. B. ein Seminar über „Die Zugehörigkeit zur Kirche", im WS 1956/57 ein Hauptseminar über das „Wort Gottes" (ähnlich im SS 1957) und im WS 1960/61 ein Seminar über das „Bischofsamt". Im WS 1961/62 hielt Volk ein Seminar zum Thema: „Dogmatische Fragen in ökumenischer Sicht". Es ist mit Händen zu greifen, wie sich diese Themen *mutatis mutandis* im Konzil wiederfinden: Die Lehre von der Offenbarung als Lehre vom Wort Gottes („Dei Verbum"), die neue Ortsbestimmung des Bischofsamtes in „Lumen Gentium" und die ökumenische Grundorientierung des Konzils. Auf inzwischen zwei dogmatischen Lehrstühlen interpretierten die Münsteraner Dogmatiker das Konzil und machten es zur bestimmenden Form ihrer Theologie – auf der einen Seite der unmittelbare Volk-Nachfolger *Walter Kasper* (1964–1970) und *Peter Hünermann* (1971–1982), auf der anderen Seite *Joseph Ratzinger* (1962–1967), *Karl Rahner* (1967–1971) und *Herbert Vorgrimler* (1972–1994). Ratzinger liest im WS 1964/65 Ekklesiologie und hält ein Seminar zu „Lumen Gentium" ab, beides wiederum – wohl als Fortsetzung – im SS 1965. Im WS 1965/66 hält Ratzinger eine Vorlesung mit dem Titel „Rückblick auf das Konzil", Kasper führt ein Seminar über „Wort und Sakrament" durch. Es ist davon auszugehen, daß auch gerade Rahners Lehrveranstaltungen vom Konzil inspiriert sind, wie er ja selber einer der großen Impulsgeber des Konzils war. Im WS 1971/72 findet sich ein Hauptseminar mit dem Thema: „Fragen an ‚Lumen gentium' ". Es ist keine Überraschung, daß auch *Peter Hünermann* in seinen Lehrveranstaltungen schon bald Themen aufnimmt, die ohne das Konzil kaum denkbar sind, z. B. im WS 1972/73 eine Vorlesung über „Wort und Sakrament – Grundvollzüge der Kirche", dazu ein Unterseminar, parallel ein Hauptseminar über „Wandlungen des kirchlichen Amtsverständnisses". Kaum zu unterschätzen ist die Wirkung des von *Karl Rahner* und *Herbert Vorgrimler* herausgegebenen „Kleinen Konzilskompendiums (1966), das – vielfach und in hoher Zahl aufgelegt – Generationen von Theologen und Theologiestudierenden die Texte des Konzils an die Hand gegeben und erschlossen hat. Vorgrimler hat sich – neben seiner sonstigen Arbeit z. B. im dogmengeschichtlichen Bereich[3] – in den Jahren nach dem Konzil vielfältig um die Aufarbeitung der vom Konzil aufgeworfenen Fragen und Probleme bemüht. Zwei voluminöse Aufsatzbände legen davon Zeugnis ab.[4] Einer der ganz großen Konzilsväter, Franz Kardinal König, schreibt im Geleitwort des ersten Bandes: „Vorgrimler gehört zu den Pionieren der deutschsprachigen Theologengeneration, die sich besonders bemühte, dem Konzil zu dienen und ihm die Treue zu halten – inmitten manch stürmischer Auseinandersetzungen" (V). Der Fortschreibung konziliarer Theologie diente auch sein 1961 mit Karl Rahner veröffentlichtes „Kleines theologisches Wörterbuch" (bis 1988 in 16 Auflagen), und sein voluminöses „Neues theologisches Wörterbuch" (2000) dient wohl der gleichen Aufgabe. In Verbundenheit mit Kardinal König sagt er hier im Vorwort, verfaßt im Frühjahr 2000: „Für uns ist das Zweite Vatikanische Konzil keine überholte oder rückgängig zu machende Angelegenheit" (8).[5]

### 3. Dogmatik aus den Inspirationen des Konzils

Als ich im Jahre 1993 als Nachfolger Vorgrimlers nach Münster berufen wurde – es verletzt wohl keinerlei Verpflichtung zu Verschwiegenheit, wenn ich das mitteile –, war ich zuvor von der Berufungskommission gefragt worden, ob ich mich dem Konzil verpflichtet fühle. Die Antwort darauf war für mich, der ich die Konzils- und Nachkonzilszeit in Frankfurt (St. Georgen), München und Rom (Gregoriana/Germanikum) erlebt hatte, selbstverständlich. Die Grunddaten, sozusagen das „Koordinatensystem" der Dogmatik, wie ich sie vertrete und lehre, verdanke ich Impulsen des Konzils einerseits, theologischen Lehrern andererseits, die das Konzil inspirierten (wie Karl Rahner) oder aus dem Geist des Konzils heraus ihre Theologie entfalteten (wie mein Habilitationsvater *Heinrich Fries).* Dazu hier die wichtigsten Gesichtspunkte:[6]

a. Ausgang des christlichen Glaubens sind die Erfahrungen, die die Menschen mit Jesus und der durch ihn erschlossenen Lebenspraxis machen. Wenn dem so ist, so muß es auch *möglich* sein, dies in eine kommunikable Begrifflichkeit zu fassen. Diese Begrifflichkeit bedient sich der Verständniskategorien einer Zeit. Wenn eine solche Transformation nicht möglich wäre, würde ja das Evangelium seine jeweiligen Adressaten verfehlen. Ferner war und ist es oft notwendig, solche Begrifflichkeiten für die sprachliche Fassung des christlichen Glaubens zu suchen, weil es immer wieder Bestreitungen des christlichen Glaubens gibt. Beides bedeutet auch, sich immer wieder in reflektierter Form die Inhalte und den Sinn christlichen Glaubens bewußt zu machen, diesen zu „systematisieren". Haftpunkte dieser Vorgänge waren und sind jene sprachlichen Ausdrucksformen, die man „Dogma" nennt. *Alexandre Ganoczy* nennt die Dogmen „Evangelium in Lehrgestalt".[7] Dem ist zuzustimmen, wenn man noch hinzudenkt, daß von Anfang an das Dogma auch im Dienst des gläubigen Bekenntnisses zum Heilswerk Gottes steht.

b. Weil das Dogma von Anfang an also soteriologische Ausrichtung hat, gehört es zur christlichen Praxis, zum christlichen Leben. Man muß wohl *Johannes Gerson* zustimmen, der das Dogma auch als praktische Verhaltensregel und Klugheitsnorm faßt, also als Maxime des christlichen Lebens.[8]

c. Das Dogma ist zeichenhaft-sprachlicher Ausdruck endgültiger Ankunft Gottes beim Menschen. Als solches steht es im engen Zusammenhang mit Bekenntnis, Verkündigung, Doxologie, Liturgie. Wie die Zuwendung Gottes zum Menschen als ganze „pro nobis" ist, also zum Heil des Menschen geschieht, so ist auch die von Gott ermöglichte Antwort des Menschen in den verschiedenen sprachlichen Ausdrucksgestalten des Glaubens, innerhalb derer das Dogma einen zentralen Stellenwert besitzt, auf das Heil des Menschen bezogen und muß ihm dienen. Nur wo das Dogma dem Leben des Menschen dient, das sich in dieser Welt vollzieht, aber immer angebunden bleibt an das Leben Gottes, von dem es herkommt und wo es sich vollenden soll, erfüllt es seinen eigentlichen und tiefsten Sinn.

[1] Art. „Hermes, Georg" (H. Schwedt), in: LThK³ V, 10–12 (Zitat 11).
[2] Vgl. meinen Artikel „Schwane, Joseph" in: LThK³ IX, 318.
[3] Z.B. HDG IV/3 (Buße und Krankensalbung).
[4] Vorgrimler, H.: Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie, 2 Bde, Altenberge 1997 und 1998.
[5] Das „Neue theologische Wörterbuch" ist vom Freiburger Dogmatiker Peter Walter rezensiert in ThRv 98 (2002), 106f.
[6] Ich hoffe, in wenigen Monaten ein Kompendium katholischer Dogmatik vorlegen zu können (Verlag Kohlhammer, Stuttgart).
[7] In seinem Werk: Einführung in die Dogmatik, Darmstadt 1983, bes. 13ff.
[8] Vgl. Becker, K.: Dogma. Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes in der christlichen Literatur bis 1500, in: Gregorianum 57 (1976), 307–350, 658–701; v. a. 681.

d. Dogmatik hat, ohne ihren Wissenschaftscharakter zu verlieren und vorgängig zu diesem, eine spirituelle Seite. Wenn die Antwort des Menschen auf die geschehende Zuwendung Gottes vor allem durch Anbetung und Lobpreis (Frömmigkeit) geschieht und durch ein tätiges Ja zu der von Gott gewirkten Umkehr (Nachfolge, Spiritualität), dann kann sich auch der Theologe, der von Umkehr redet, solchen Zusammenhängen nicht entziehen.

e. Ferner ist darauf hinzuweisen, daß natürlich auch gesellschaftliche bzw. sozialökonomische Strukturen und Tendenzen ihren – mehr oder weniger großen – Anteil hatten (und haben) bei der Vorbereitung und Hervorbringung von dogmatischen Positionen, dogmatischen Formulierungen und Dogmen. Man muß sich nicht an den Marxismus binden, um sagen zu können, daß dogmatisches Denken und Sprechen auch abhängig ist von teils bewußten, teils mehr unbewußten Interessen, sozialen Gegebenheiten und Machtpositionen. Wenn also in einer Dogmatik die frömmigkeitsorientierten und spirituellen Wurzeln und Grundstrukturen der einzelnen Dogmen erhoben und – als Hilfe zum tieferen Verständnis des Dogmas – interpretiert werden, so sollte sie doch auch immer *ideologiekritisch* sein in dem Sinne, daß sie zum einen sozioökonomische, politische und verwandte Einflüsse auf das Werden von Dogmen (und u. U. den entsprechenden Niederschlag im ausformulierten Dogma) aufdeckt, zum anderen bewußt hält, daß hier sprachliche Form und gemeinte Wirklichkeit niemals zur Deckung gebracht werden können (vgl. Thomas von Aquin „Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem", STh II-II, 1,2, ad 2). Daß die Dogmatik – wie eigentlich jede Form von Theologie, die sich dem Zweiten Vatikanum verpflichtet weiß – heute auf *biblischer* Grundlage betrieben werden muß, mit *anthropologischer* Zuspitzung, *ökumenisch* orientiert, versteht sich fast von selber.

Bis zum Zweiten Vatikanum gab es – nach Grundstruktur und Methode – eigentlich nur die *neuscholastische* Form von Dogmatik. Diese ist heute abgelöst durch eine Vielfalt von (möglichen) Grundstrukturen und Methoden – transzendentale, heilsgeschichtliche, hermeneutische, symbolische Dogmatik, um nur einige zu nennen (Mischformen sind möglich).

So vertritt *Thomas Pröpper*, der geschätzte Kollege hier in Münster[9], einen vieldiskutierten Ansatz.[10] Die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu, so Pröpper, ist die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe. Das geschichtliche Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes in Christus erweist sowohl die Form als auch den Inhalt der Offenbarung als den sich in freier Liebe schenkende Gott. Für die Explikation und Vermittlung dieser Aussage benennt Thomas Pröpper das Denken transzendentaler Freiheit.

„Die für die Dogmatik relevanten Bestimmungen, Einsichten und Fragen ergeben sich, wenn die Analyse auf die Wesensverfassung der existierenden Freiheit in ihrer formalen Unbedingtheit und gleichzeitigen realen Bedingtheit reflektiert und dann die Frage nach der ihrer Unbedingtheit entsprechenden und durch sie gebotenen Verwirklichung verfolgt. Allerdings schließt die Aufnahme dieses Denkens die Verpflichtung zur Anerkennung auch der Ansprüche ein, die aus der Unbedingtheit der Freiheit resultieren. Denn obwohl Freiheit als metaphysisches Prinzip, aus dem die ihr äußere Wirklichkeit ableitbar wäre, natürlich nicht in Betracht kommt, hat sie doch als die unbedingte Instanz zu gelten, an der jedes Denken, sofern es human sein will, sich orientieren und deshalb seine Inhalte durch sie bestimmen muß. Für die Dogmatik bedeutet dies die Bereitschaft, den für die Explikation ihrer Wahrheit beanspruchten Freiheitsgedanken zugleich als deren Bestimmungsgrund gelten zu lassen. In diesem Sinn ist Freiheit das philosophische Prinzip der Dogmatik."[11]

Pröpper vermag diesen Gedanken auch für die materiale Entfaltung von Dogmatik, wenn auch mehr in Ansätzen als in Durchführung, fruchtbar zu machen. – Aus der Fülle möglicher Ansätze dogmatischer Positionen, die sich durchaus ergänzen, wähle ich jedoch einen anderen.

### 4. Kommunionale Dogmatik

*Gisbert Greshake* bezeichnet „Communio" als Schlüsselbegriff der Dogmatik und versteht darunter „eine chiffrenhafte, letzte inhaltliche Abbreviation des christlichen Glaubens".[12] Damit ist nicht nur die *inhaltliche* „Kürzestfassung des Glaubens gemeint" – Thomas von Aquin nennt diesbezüglich die Trinität und die Inkarnation – sondern auch die *formale*.[13] Darin hat nämlich der christliche Glaube seine Einheit. Wenn das so ist, dann ist „Communio" auch die *hermeneutische* Grundperspektive des Glaubens bzw. der Theologie.

Was aber heißt „Communio"? Es geht um Teilhabe der vielen an einem Gemeinsamen, um wechselseitige Teilgabe, um die intensivste Form von Liebe und Gemeinschaft. Im christlichen Glauben hat diese Wirklichkeit im dreifaltigen Leben Gottes und in der „Hin-Gabe" Gottes an die Menschheit (eben Dreifaltigkeit und Menschwerdung) seine dichteste Form. Man kann darüber hinaus die gesamte Dogmatik unter dem kommunionalen Gedanken entfalten. Damit steht „Communio" in der Mitte einer Perspektive, die nicht nur die wissenschaftliche Reflexion über den Glauben, also die Theologie bzw. Dogmatik, sondern auch die christliche Praxis, ja, die gesamte Wirklichkeit erfaßt. „Communio gibt die hermeneutische Perspektive, gewissermaßen die sinngebende Pointe an, unter der die Wahrheiten des Glaubens, die Praxen der Kirche, die religiösen Ausdrucks- und Vollzugsformen zu verstehen und zu vollziehen sind. Doch richtet sich das Verstehen nicht nur auf glaubensimmanente Wahrheiten, sondern auf alles Gegebene schlechthin. Wenn Gott die alles bestimmende Macht ist, wird letztlich auch erst von seiner Selbstoffenbarung her die Wirklichkeit licht, durchsichtig, einleuchtend, verstehbar. Gott aber ist für den Glaubenden vollkommenes communionales Leben, Liebe, die sich in der Einheit von Identität und Differenz verwirklicht."[14]

Im Anschluß an das Zweite Vatikanum hat die postkonziliare Theologie den Communio-Gedanken zur *ekklesiologischen Leitidee* erhoben: Kirche ist Communio-Einheit.[15] Bereits diese kirchenbezogene Zuordnung greift über diese selbst, die Kirche, hinaus. Wenn nämlich von Kirche im Sinne von Communio die Rede ist, dann ist ja eigentlich die Hauptlinie der gesamten Heilsgeschichte im Blick: Daß die Menschen im Geist durch Christus Zugang zum Vater haben mögen. Die Kirche als solche ist ermöglicht und getragen von der göttlichen Dreifaltigkeit, ist gewissermaßen deren „Ikone" (vgl. LG I,4). Mit G. Greshake bin ich der Ansicht, daß „Communio" deshalb als Grundprinzip und Schlüsselbegriff des gesamten christlichen Glaubens und der gesamten Dogmatik angesehen werden kann.

Anders aber als bei G. Greshake insinuiert, gehe ich aus von der Kirche. Nicht, als ob sie das Erste und Wichtigste im christlichen Glauben sei! Jedoch steht sie an erster Stelle „in ordine cognitionis": Wenn ein Mensch dem Christentum nähertritt oder ein Christ den christlichen Glauben reflektiert, so ist das erste, das er wahrnimmt, eine Gemeinschaft, die durch einen bestimmten Glaubensgehalt zusammengehalten ist, also in Communio steht. Deshalb beginne ich bei der Entfaltung der Dogmatik mit der *Ekklesiologie*. Da es Gottes Geist ist, dem das Dasein der Kirche zugeschrieben wird, folgt die *Pneumatologie*. Der Hl. Geist ist gewisser „Motor" des göttlichen Heilswerkes in Jesus Christus. In ihm treten Gott und Mensch in engste Gemeinschaft. *Christologie und Soteriologie* werden daher in einem nächsten Schritt bedacht. Nach katholischem Verständnis hat Gott die Vermittlung der Gnade in besonderer Weise an Wort und Sakrament geknüpft, weshalb dann die *Sakramentenlehre* vorgestellt werden soll. Es folgt die *Trinitäts- und Gotteslehre*, die sich aus der Soteriologie erschließt. Schließlich findet der Mensch seine Vollendung bei Gott, von dem er herkommt. Deshalb endet die Darstellung mit der *Protologie* (Schöpfungslehre) und *Eschatologie* (Vollendung des Menschen). Unschwer kann man hinter dieser Aufteilung die übliche Gliederung der Dogmatik erkennen, wie sie etwa

[9] Der Lehrstuhl, auf dem er 1988 – nach längerer Vakanz – Peter Hünermann (in der Nachfolge Walter Kaspers und als dessen Schüler) nachfolgte, heißt Lehrstuhl für „Dogmatik und theologische Hermeneutik", der meine (in der Nachfolge Joseph Ratzingers, Karl Rahners und Herbert Vorgrimlers) Lehrstuhl für „Dogmatik und Dogmengeschichte". Die Mutter beider Lehrstuhlreihen ist jener von Hermann Volk für Dogmatik.

[10] Am leichtesten hat man ihn zugänglich in der von E. Schockenhoff und P. Walter herausgegebenen FS für Walter Kasper: Dogma und Glaube. Baustein für eine theologische Erkenntnislehre, Mainz 1993. Dort Pröpper, Th.: Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik, 165–192.

[11] Ibid., 189.

[12] Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik, in: Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (FS O. Saier), hg. v. Biener, G. u. a., Freiburg i. Br. 1992, 90–121, (Zitat 91).

[13] STh II/II, 1,6 ad 1. Das heißt: Der christliche Glaube hat darin seine Mitte, daß sich der dreieinige Gott durch Jesus Christus den Menschen mitteilt.

[14] Greshake, G.: Communio, 114.

[15] Aus der umfangreichen Literatur sei auch auf den Beitrag von W. Kasper von 1986 verwiesen, der seinerseits viel Literatur nennt und verarbeitet: Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: ders.: Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272–289.

die „Rahmenordnung für die Priesterbildung" der Deutschen Bischofskonferenz von 1978 vorsieht:

Gotteslehre (= Der dreifaltige Gott – die Fülle der Communio)

Schöpfungslehre (= Die Schöpfung – der Wille Gottes zur Communio)

Christologie und Soteriologie (= Jesus Christus – die menschgewordene Communio)

Pneumatologie (= Der Hl. Geist – die Communio Gottes)

Ekklesiologie (= Die Communio der Kirche)

Sakramentenlehre (= Wort und Sakrament – die „Mittel" zur Stiftung der Communio)

Gnadenlehre (= Gnade und Rechtfertigung – die Realisierung der Communio)

Eschatologie (= Bleibende Communio)

Die theologische Anthropologie und die Mariologie werden zu Teilbereichen der genannten Hauptteile.

Hier sei noch einmal unter anderem Aspekt herausgestellt, warum ich mit der *Ekklesiologie* einsetze. Dietrich Bonhoeffer gibt in seiner frühen Arbeit über die soziale Gestalt der Kirche den Hinweis: „Es wäre gut, eine Dogmatik einmal nicht mit der Gotteslehre, sondern mit der Lehre von der Kirche zu beginnen, um über die innere Logik des dogmatischen Aufbaus Klarheit zu stiften."[16] Der evangelische Theologe denkt dabei an die intime Präsenz Christi in der Gemeinde („Christus als Gemeinde existierend"), die den Ausgang der Dogmatik bei der Ekklesiologie geradezu nötig macht. Diesen Gedanken modifizierend, kann man sagen: Erst wenn die Akzeptanz der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus dargelegt ist – und zwar in der Communio der Glaubenden (= Kirche) –, hat die Dogmatik einen Grund, der nicht nur der geglaubten Wirklichkeit zugehört, sondern in die Empirie hineinreicht (Christentum als „Erfahrung mit Erfahrungen"!).

Viel mehr reflektiert werden müßte die *Dogmengeschichte*, die zu pflegen der Dogmatik in Münster nicht schlecht ansteht. Bisher konnte ich mich aus zeitlichen Gründen zumeist nur auf die neuzeitliche Dogmengeschichte konzentrieren.

An jeder Fak., aber natürlich auch in Münster, wäre das Gespräch zwischen Dogmatik und auch anderen Disziplinen zu intensivieren. Wie sollte z. B. die Dogmatik angesichts der Einsichten der Exegese die Christologie (neu) konzipieren? Welche Bedeutung hat die teilweise allegorische Schriftauslegung der Kirchenväter für die Dogmatik, in welchem Sinne sind die „Väter" bis heute von hoher Dignität? Wäre nicht – wegen der Nähe der Perspektiven – das Gespräch zur Liturgiewissenschaft zu intensivieren? Wo sind die Grenzen zwischen Dogmatik und Fundamentaltheologie zu ziehen? Hat die Dogmatik heute überhaupt Relevanz für die Praktische Theologie, und wie zeigt sich das konkret? Also kein Mangel an zu erledigenden Aufgaben!

[16] Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1930), Neuausgabe J. v. Soosten, München 1986, 97.

# Charakterisierung der Moraltheologie als „theologische Ethik"

von Antonio Autiero

Moraltheologie als theologische Disziplin zu profilieren ist ein sehr komplexes Unterfangen, denn zahlreich sind die Herausforderungen, die in den letzten Jahrzehnten auf sie – wie allgemein auf die Ethik – zugekommen sind. Zugleich stellt sich eine elementare Skizze der Grundzüge dieses Faches als sinnvoll dar, gerade angesichts der Verbindung zwischen der Intention und Realisierung der Münsteraner „Theologischen Revue" und der Entwicklung des Faches in der Geschichte der hiesigen Katholisch-Theologischen Fakultät.

In gebotener Kürze soll an dieser Stelle zunächst auf die Anfänge der „Theologischen Revue" eingegangen werden, die geprägt sind durch eine Stellungnahme und Positionierungen des damaligen Lehrstuhlinhabers *Josef Mausbach* (Amtszeit 1892–1929). Die am 4. Januar 1902 erschienene Nr. 1 der Revue wird durch den ersten Teil eines Aufsatzes von Mausbach eröffnet: „Die neusten Vorschläge zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik". Der zweite Teil folgte in der Nr. 2, am 23. Januar 1902. Mausbach hatte im Jahr zuvor das Buch „Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben" (Köln 1901) veröffentlicht. Auf die Grundsätze der Moraltheologie und die Definition ihres epistemologischen Status im Ganzen der Theologie wird er auch in späteren Werken oft zurückkommen; so wichtig scheint ihm die Frage gewesen zu sein, wie der wissenschaftliche Charakter dieser theologischen Disziplin postuliert, beschrieben und begründet werden kann. Mit dieser Fragestellung liefert Mausbach – und damit die Münsteraner Schule der Moraltheologie – einen relevanten Beitrag zu dem, was später auf dem II. Vatikanischen Konzil zentrales Anliegen wurde. Im Erneuerungselan für die gesamte Theologie fordert das Dekret „Optatam Totius" (Nr. 16) die Moraltheologie auf, ihren wissenschaftlichen Charakter stärker zu benennen und zu markieren. Dieser besteht in der notwendigen Anlehnung an das *Mysterium Christi*, aber auch in dem noch ernster zu nehmenden Dialog mit der Kultur ihrer Zeit und den anderen Wissensformen, also in einem interdisziplinären Stil.

Josef Mausbach zeigt eine besondere Sensibilität für das Grundsätzliche, das Prinzipielle, das Theologische an der Moraltheologie, aber gleichzeitig erachtet er die wesentliche Beziehung dieser mit der philosophischen Ethik als unabdingbar: „Die Unterscheidung der Moraltheologie als Glaubenswissenschaft von der Ethik als Vernunftwissenschaft (...) besteht doch zum großen Teil nur in der Theorie. (...) Da das höchste Ziel der Sittlichkeit für beide Ordnungen, die natürliche und übernatürliche, identisch ist, da das geoffenbarte Gesetz Gottes (...) zugleich Vernunftgesetz ist, erscheint die Verbindung der philosophischen Begründung mit der biblisch-positiven für die Moral in noch höherem Maße geboten wie für die Dogmatik" (ThRv, 1902, Nr. 2, 43).

Diese Denklinie im Profil der Moraltheologie ist in Münster über die Anfänge der Theologischen Revue und den Denkansatz von Josef Mausbach hinaus verfolgt worden und wurde ebenso für die Frage der Fundamentalmoral bestimmend, wie für Einzelfragen der speziellen Moral. Sie verpflichtet die Moraltheologie auf den Dialog mit der Philosophie sowie mit den Human- und Sozialwissenschaften. Beispiele dafür sind Themen und Projekte der Lehrstuhlinhaber aus der Münsteraner Tradition, wie *Peter Tischleder* (Amtszeit 1931–1946) mit seiner doppelten Kompetenz in Moraltheologie und Sozialethik, *Herbert Doms* (Amtszeit 1948–1956), mit seinem Gedanken der Umdefinition des Sinns und Zwecks der Ehe aus der Perspektive der philosophischen Anthropologie, *Wilhelm Heinen* (Amtszeit 1956–1974), mit der Sensibilisierung für die Deutung moraltheologischer Fragen in moralpsychologischer Hinsicht, sowie für eine Lehre vom Gewissen mit starkem anthropologischen Gewicht.

In der jüngsten Vergangenheit hatte diese interdisziplinäre Orientierung der Moraltheologie eine deutliche Wende zum Problemfeld der Metaethik und der Sprache der Moral eingenommen, wie es die Tradition der angelsächsischen Sprachphilosophie aufgearbeitet hatte. Es ist anerkannter Verdienst des Lehrstuhlinhabers *Bruno Schüller* (Amtszeit 1974–1991), die Frage nach den Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie und damit die grundsätzliche Frage nach der Begründung sittlicher Urteile luzide behandelt und dadurch theologisch diskursfähig gemacht zu haben, wobei die Denkrichtung der autonomen Moral im Kontext des Glaubens im Mittelpunkt stand (vgl. darüber die interessante Darstellung Schüllers in Theologische Revue 78 [1982], 103–106).

Gerade vor dem Hintergrund der in den konziliaren und nachkonziliaren Jahren viel diskutierten Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik, bietet der Beitrag von Bruno Schüller eine kostbare Hilfestellung zum Verständnis des theologischen Gehaltes der Moraltheologie. Der von ihm aufgenommene Impuls zu ökumenischen Akzenten in der Moraltheologie ließ noch deutlicher werden, wie plausibel und fruchtbar der Perspektivenwechsel von einer „Moral-Theologie" traditioneller Prägung zu einer „theologischen Ethik" ist.

In der skizzenhaften Betrachtung dieser historischen Entwicklungen ist neben dem wissenschaftlichen, interdisziplinären Charakter der Münsteraner Moraltheologie noch eine weitere Konnotation zu unterstreichen, die ebenso in ihrer Geschichte verankert ist: Zwei Münsteraner Moraltheologen haben sich intensiv mit der „Frauenfrage" beschäftigt, *Josef Mausbach* und *Peter Tischleder*.

Für Mausbach war die Frauenfrage ein lebenslanges Thema. Er veröffentlicht im Jahr 1906 das Buch „Die Stellung der Frau im Menschheitsleben", dem 1919 „Das Wahlrecht der Frau" folgte, eine Stellungnahme, die argumentativ einen neuen Aufbruch in Richtung einer „weiblichen Sozialpolitik" bewirken wollte. Tischleder beschäftigte sich in „Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des Hl. Paulus" (Münster 1923) mit den biblisch-theologischen Aspekten der Frauenfrage.

Der Hinweis auf die Tradition verhilft nun dazu, das heutige Bemühen des Faches Moraltheologie in Münster zu charakterisieren und zu verstehen. In Lehre und Forschung haben sich Schwerpunkte gebildet, die sich einer doppelten Aufgabe verpflichtet wissen: der Tradition des Lehrstuhles treu zu bleiben und sich den neuen Herausforderungen unserer Zeit stellen zu wollen.

Im Bereich der Fundamentalmoral sind die größten Bemühungen auszumachen: Mit der Umakzentuierung der Moraltheologie zur theologischen Ethik ist die Intention verbunden, die Tragfähigkeit ethischer Theorien auf ihre diskursive Kompetenz hin zu prüfen. Das gilt gleichermaßen auch für diejenigen, die theologisch inspiriert und motiviert sind. Die Begründungsproblematik gewinnt immer mehr an Relevanz und Dringlichkeit. Sie wird durch den theologischen Charakter der Moraltheologie nicht aufgehoben, wenn der Glaube ins Spiel gebracht wird, sondern vielmehr gerade betont. Sie verweist auf den Knotenpunkt der Entstehung sittlicher Subjektivität und markiert die Zentralität des Gewissens als Instanz der sittlichen Beanspruchung und zugleich als Ort der Wahrnehmung und Förderung sittlich- kommunikativer Kompetenz, deren Horizont die Autonomie des Subjekts als eine „partizipative", d.h. solidarische und relationale Autonomie ist. Untersuchungen der letzten Zeit – meist als Promotions- und Habil.sschriften entstanden – haben der historischen und systematischen Klärungsarbeit dieser Kategorie dienen wollen (bes. erwähnenswert ist die Monographie von R. B. Hein, *Gewissen bei Adrian von Utrecht, Erasmus von Rotterdam und Thomas More*, Münster 1999).

Interdisziplinarität als Definitionselement der Moraltheologie verpflichtet zur Erweiterung der Denk- und Sichtweise. Das gilt sowohl für die Beziehung der Moraltheologie zu den anderen theologischen Disziplinen (insbes. zur Exegese, Theologischen Anthropologie und Pastoraltheologie) als auch für die Kontaktaufnahme mit anderen Fächern. Diesbezüglich hat sich seit den 90er Jahren eine produktive Tätigkeit herauskristallisiert, die in Publikationen dokumentiert ist, wie etwa: S. Goertz, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck*, Münster 1999, oder die Dissertationsschrift von U. Kostka, *Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion*, Münster 2000.

Die Ethik steht heute vor eminenten Herausforderungen aus den verschiedenen Lebensbereichen. Diese Lage produziert eine Zuspitzung der Aufmerksamkeit in Richtung der sog. „angewandten Ethik". Auch die Moraltheologie erfährt eine solche Wende zum „Angewandten", die einerseits dem Handlungscharakter ethischer Theorien entspricht, andererseits nicht ohne die Gefahr ist, Fragen der Begründung sittlicher Subjektivität und die Bezugnahme auf anthropologische Optionen unterbelichtet zu lassen. Eine schwierige, aber dennoch notwendige Balance zwischen den beiden Polen der allgemeinen und der speziellen Moral ist Bestandteil unserer Bemühungen. Insbesondere auf das Gebiet der Bioethik hat sich in den letzten Jahren eine nicht marginale Forschungsaktivität konzentriert. Unterschiedliche Monographien sind entstanden und in vielerlei Hinsicht ist dabei interdisziplinäre Tätigkeit gefragt gewesen und praktiziert worden. Der Blickwinkel versucht gewollt zu gewährleisten, daß sich dieses Gebiet der angewandten Ethik nicht auf die Lösung konkreter Probleme reduziert, sondern vielmehr zum Ort der Verknüpfung von theologischer Anthropologie als sinnstiftender Instanz und der Güterabwägung als praktizierte Form der Urteilsfindung wird.

Ein besonderes Merkmal der moraltheologischen Orientierung in Münster ist die Sensibilität für die feministische Ausrichtung. Die oben erwähnten Werke von Mausbach und Tischleder zeigen, wie ursprünglich und traditionsprägend eine solche Sensibilität ist. Sie ist allerdings auch in anderen theologischen Fächern der Münsteraner Fak. zu konstatieren: Die Entstehung und das lange Wirken des „Beirates für feministische Theologie" sowie die Errichtung des Lehrstuhles für theologische Frauenforschung attestieren das Interesse und die Öffnung der gesamten Fakultät für feministische Fragestellungen. In der Moraltheologie hat dies dazu geführt, daß sich ein Forschungsprojekt hat installieren lassen, das zum Thema der Hysterektomie aus der Perspektive einer feministisch-theologischen Bioethik gearbeitet hat und aus dem die hervorragende, demnächst erscheinende Dissertation von *G. Buse* entstanden ist.

Die 100-Jahr-Feier der „Theologischen Revue" liefert einen guten Anlaß, das Profil des Faches Moraltheologie in Münster zu würdigen. Mit guten Gründen kann von einer Prägung durch das Konzil gesprochen werden. Zu verzeichnen ist darüber hinaus die Fähigkeit, in den Dialog mit anderen Wissensformen zu treten und offen für aktuelle Fragestellungen zu sein, die differenziert und undogmatisch angegangen werden. Ihr Selbstverständnis als theologische Disziplin führt die Moraltheologie nicht ins Abseits und erzeugt keine Isolation oder Binnenmoral. Vielmehr profitiert sie von ihrer theologischen Ausrichtung, um das Intensitätsniveau der zu stellenden Fragen nicht zu vermindern und somit ins pragmatisch-utilitaristische zu verfallen. Die theologische Konnotation bedeutet, spätestens nach dem II. Vatikanischen Konzil, Paradigmen der Komplexität nicht aus den Augen zu verlieren; und sie bedeutet, auf linear deduktive Argumente zu verzichten, die die Applikationsstrategie von Prinzipien auf die Realität verbreiten würde, ohne schlußendlich diese ausreichend ernst zu nehmen.

Sich dem Projekt der Moderne mit ihrer Subjektzentrierung, der Vorstellung von der Notwendigkeit der praktischen Vernunft als Ort der sittlichen Urteilsfindung sowie dem Geist des II. Vatikanischen Konzils als Inspiration für die Begegnung von Glaube und weltlicher Kultur in kreativer und kritischer Treue verpflichtet zu wissen, all das ist Programm und Projekt der Moraltheologie in Münsteraner Tradition.

# Das dreidimensionale Kompetenzprofil der Christlichen Sozialethik

von Karl Gabriel

## 1. Der Entstehungskontext der Christlichen Sozialethik und die Herausforderungen der Moderne

Drei Revolutionen stehen am Anfang der Moderne, die gleichzeitig das Ende einer gut 1000jährigen feudalen Gesellschafts- und auch Kirchengeschichte bedeuten:

(1.) die kulturelle Revolution der Aufklärung und mit ihr verbunden die ‚Wende zum Subjekt' (Kant), d.h. zur vernunftgegründeten Autonomie des Menschen;

(2.) die industrielle Revolution, die den Durchbruch zu einer neuen Produktionsweise auf technisch-wissenschaftlicher Basis markiert und ein durch Marktsteuerung, Kapital und Erwerbsarbeit konstituiertes Wirtschafts- und Gesellschaftssystem;

(3.) und schließlich die politische Revolution, die die Muster der Herrschaftslegitimation vom religiösen Gottesgnadentum auf die säkularen Vorstellungen einer vertraglichen Absprache der Bürger bzw. auf die Idee der Volkssouveränität umstellt.

Im Zusammenbruch der alten Ordnung, an den tiefen Bruchstellen, kam es zur Entdeckung des Sozialen, des Gesellschaftlichen. Das Soziale als eine eigenständige, vom Persönlich-Individuellen zu unterscheidende Größe trat ins Bewußtsein und wurde Gegenstand eines neuen Typs von Wissenschaft.

Kirche und Theologie reagierten auf den Zusammenbruch der alten Ordnung und den Strukturwandel der Gesellschaft höchst irritiert und ambivalent. Die Aufklärung und die von ihr hervorgebrachten bürgerlichen Freiheitsrechte erfuhren nach anfänglichen Versöhnungsversuchen kirchlicherseits eine schroffe Ablehnung. Fixiert auf die Ausdrucksformen einer öffentlichen Repräsentation der eigenen religiösen Bedeutsamkeit, distanzierte man sich vom neu entstehenden Raum der modernen, diskursiven Öffentlichkeit des bürgerlichen Zeitalters. Eine politische Herrschaftslegitimation, die sich nicht unmittelbar aus göttlicher Autorität ableitet, sondern ihr Recht aus dem Zusammenschluß und dem Willen der Bürger bezieht, hielt man für zutiefst illegitim. Durch die blutigen Folgen der Französi-

schen Revolution sah man sich in dieser Position bestätigt, während die Ereignisse der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung als peripheres Phänomen ‚jenseits des Ozeans' nur begrenzt zur Kenntnis genommen wurden. Die Theologie insgesamt machte um die Mitte des 19. Jh.s einen tiefgreifenden Strukturwandel durch. Fanden sich in der ersten Hälfte des Jahrhunderts noch vielfältige Versuche, den denkerischen Zeitströmungen zu folgen und sich fruchtbar mit ihnen auseinanderzusetzen, so setzte sich in der zweiten Hälfte des Jh.s innerkirchlich ein neuer ‚ultramontaner' Kurs durch: man stellte von Versöhnung und Dialog auf möglichst vollständige „Dissoziation" von der im Entstehen begriffenen modernen Welt um – und das in so gut wie allen ihren Dimensionen.[1]

Die allmähliche, umweghafte und zögerliche Zuwendung der Katholiken zur modernen Welt erfolgte eher ‚indirekt' und ‚ungewollt': über die Auseinandersetzung mit der ‚sozialen Frage' und durch die Entdeckung der Möglichkeiten einer engagierten sozialpolitischen ‚Realpolitik' auf dem Boden der parlamentarischen Möglichkeiten eines Staates, den man als ‚unkatholisch' eigentlich zutiefst ablehnte. Anders als im Verhältnis zur kulturellen Aufklärung und zum säkularen Staatsverständnis überwandt die kirchliche Verkündigung auf dem sozialen Feld allmählich die schroffe Distanz zur modernen Welt und setzte – offiziell vollzogen vor allem durch *Rerum novarum*, der ersten *Sozial*enzyklika des Papsttums (1891) – auf konkrete Reformen zugunsten der Arbeiterschaft und der Modernisierungsverlierer. In diesem Kontext entstand die theologische Disziplin der ‚Christlichen Sozialethik' als Ausdruck dieser Annäherung der Kirche an die in den drei Revolutionen zum Ausdruck kommende Grundstruktur der Moderne; und sie beginnt bezeichnenderweise – gegenläufig zum politischen Emanzipationsprogramm des Besitz- und Bildungsbürgertums – nicht mit der Option für liberale Schutz- und Abwehrrechte, sondern mit der ‚sozialen Frage' und der besonderen Sensibilität für die Situation der Armen und Schwachen, die im bürgerlichen Projekt der Moderne lange Zeit unterbelichtet blieb.[2]

## 2. Programm und Profil Christlicher Sozialethik heute

Christliche Sozialethik hat es von ihrer Geschichte wie ihrer gegenwärtigen Situation her mit drei konstitutiven Kontexten zu tun:

(1.) mit dem Kontext der Kirche und ihrer Sozialverkündigung;

(2.) mit dem Kontext der Theologie als dem wissenschaftlichen Reflexionssystem des christlichen Glaubens;

(3.) und mit dem Kontext moderner Gesellschaften und ihrer spezifischen Handlungsstrukturen und Funktionsmechanismen.

### 2.1 Christliche Sozialethik als Teil im Gesamt der Soziallehre der Kirche

In der Geschichte der christlich-kirchlichen Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Dimension des Glaubens haben sich drei Orte bzw. Träger herausgebildet, die ein unterschiedliches Kompetenzprofil besitzen. Die christliche Sozial- oder Gesellschaftsethik läßt sich als einer dieser Orte identifizieren und in Abgrenzung zu den beiden anderen in ihrem besonderen Profil charakterisieren bzw. definieren. Für das Gesamt der kirchlichen Aussagen zum gesellschaftlichen Leben verwende ich den Begriff „Soziallehre der Kirche". Diese kann man als aus drei verschiedenen Subjekten bestehend begreifen, die jeweils an unterschiedlichen Orten mit unterschiedlichen Kompetenzen ihren spezifischen Teil zum Ganzen beitragen.

#### 2.1.1 Die Gläubigen und ihre soziale Praxis als Basis

Wie sich bereits am Entstehungskontext der christlichen Sozialethik zeigen läßt, sind es zunächst sozial und politisch engagierte Christen in ihren unterschiedlichen Handlungsfeldern, die auf gesellschaftlich erzeugtes Unrecht und Leid stoßen, es mit den Heilszusagen des Evangeliums konfrontieren und daraus Orientierung für ihre Handlungspraxis zu gewinnen suchen. Die Gemeinden sind der Raum, in denen sie sich über ihre Praxis verständigen und zu gemeinsamen Orientierungen finden. Von Anfang an haben vereinsmäßige Zusammenschlüsse der Gläubigen als moderne Form selbstinitiierten Engagements aus dem Glauben heraus für die Soziallehre der Kirche eine große Rolle gespielt. Im Zeitalter der beginnenden Organisationsgesellschaft haben sie sich zu verbandlichen Organisationen entwickelt und die soziale Dimension des Glaubens in die Kontinuität und Wirksamkeit entsprechender Programme transformiert. In den letzten Jahren haben sich zusätzlich spontane Initiativgruppen von Christen in und am Rande der Gemeinden gebildet, die sich mit aktuellen Nöten und Herausforderungen wie Armut, Flüchtlingselend, Arbeitslosigkeit und dem Auseinanderdriften von Nord und Süd auseinandersetzen. In den letzten Jahren sind zahlreiche Initiativen der Solidarität im West-Ost-Verhältnis hinzugekommen.

Die amtliche, kirchliche Sozialverkündigung wie das Fach, die wissenschaftliche Disziplin ‚Christliche Sozialethik' lassen sich ohne das soziale Engagement der Christen nicht denken. So ging auch der Anstoß zur ersten Sozialenzyklika des Papstes Leo XIII. aus dem Jahr 1891 auf Kreise vor Ort zurück, die sich mit den sozialen Verwerfungen des Industriezeitalters auseinandersetzten. Diese Entwicklung mündet in die heutigen Versuche ein, die Christen und Gruppen an der Basis mit ihren Erfahrungen stärker als bisher in das Gesamt von Soziallehre und Sozialverkündigung einzubeziehen. In den letzten Jahren haben die Christen an der Basis in den Vereinigten Staaten, in Österreich, in Deutschland und in der Schweiz in geregelten Verfahren die Chance, zu wichtigen Trägern der Soziallehre der Kirche zu werden, weil sie explizit zu Diskussionsbeiträgen, Eingaben und Konsultationen zu kirchlichen Stellungnahmen im Hinblick auf wirtschaftliche und soziale Fragen aufgerufen werden.[3]

#### 2.1.2 Christliche Sozialethik als wissenschaftliche Disziplin

Die theologisch-wissenschaftliche Disziplin ‚Christliche Sozialethik' gewinnt ihr Profil, indem sie sich auf das Erfahrungsmaterial aus der Praxis in spezifischer Weise bezieht. Zu ihren Aufgaben gehört es, die Erfahrungen der Christen mit den Erkenntnissen der modernen Sozialwissenschaften in Verbindung zu bringen, um das nötige Maß an reflektierter Praxis sicherzustellen. Sie ist gleichzeitig darum bemüht, den Christen den Reichtum biblisch-theologischer Optionen und Motivationen für ihr Handeln zu erschließen. Als ethische Disziplin gehört es zu ihren Aufgaben, den Christen den Anschluß an das philosophisch-ethische Problembewußtsein der Gegenwart zu ermöglichen, etwa sich auf die Diskurse um Menschenwürde, Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Solidarität beziehen zu können. Sie sucht das Erfahrungsmaterial der Basis „zu reflektieren, zu differenzieren, und gewissermaßen auf den Begriff zu bringen. (...) Der dadurch eröffnete innerkirchliche Diskurs bewirkt eine Dynamik der Theoriebildung, die vom ersten Faktor (der Basis) Impulse erhält und auf ihn zurückwirkt."[4]

#### 2.1.3 Die lehramtliche Sozialverkündigung der Kirche

Es gehört zu den Spezifika der katholischen Kirche, daß sie seit über hundert Jahren über einen Kanon lehramtlicher Aussagen zu sozialen Fragen verfügt. Die lehramtliche Sozialverkündigung hat ihren Ort auf unterschiedlichen Ebenen. Von Anfang an nahm in der Sozialverkündigung der katholischen Kirche die Universalkirche bzw. das päpstliche Lehramt eine zentrale Stellung ein. Man könnte das moderne Papsttum von Leo XIII bis Johannes Paul II. mit Recht als „soziales Papsttum" charakterisieren. Das Konzil des 20. Jh.s, das II. Vaticanum von 1962 – 1965, unterscheidet sich von allen bisherigen Konzilien der Kirchengeschichte am deutlichsten dadurch, daß es der Sozialverkündigung einen zentralen Stellenwert einräumt. Das macht schon ein erster, quantitativer Blick auf die Texte des Konzils deutlich. In beinahe der Hälfte seines Textkörpers geht es um gesellschaftliche und pastorale Fragen. Die konziliare Sozialverkündigung findet ihren Höhepunkt in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ‚Über die Kirche in der Welt von heute'. Sie kann als *das* Großereignis kirchlicher Sozialverkündigung des vergangenen Jh.s gelten und liefert die bis heute gültigen Maßstäbe und Richtlinien des Nachden-

[1] Vgl. Gabriel, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br. 2000, 7. Aufl.; Große Kracht, Hermann-Josef: Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997.

[2] Als Sozialreformer, Sozialpolitiker und Sozialethiker verkörperte Franz Hitze (1851–1921), der erste Inhaber einer Professur für „Christliche Gesellschaftslehre unter besonderer Berücksichtigung der praktischen Seelsorge" (1893) an der späteren Univ. Münster, wie kein anderer die Hinwendung von Kirche und Theologie zur praktischen und politischen Bewältigung der mit der ‚sozialen Frage' aufgeworfenen Herausforderungen. Vgl. Morsey, Rudolf: Franz Hitze (1851–1921), Sozialreformer und Sozialpolitiker des Zentrums, Münster 2001.

[3] Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover / Bonn 1997.

[4] Anzenbacher, Arno: Zur Kompetenz der Kirche in Fragen des wirtschaftlichen Lebens, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 29 (1988) 73–86, 85.

kens der Kirche über ihren Heilsauftrag für die modernen Gesellschaften der Gegenwart.

Es lag in der Logik des konziliaren Ansatzes, die universalkirchliche Sozialverkündigung und ihre bisherige Dominanz durch teilkirchliche, von den Problemen innerhalb der Weltregionen ausgehende und stärker kontextuell ansetzende Aussagen zu ergänzen. Berühmt wurden in diesem Zusammenhang die Texte der beiden Vollversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats von Medellin 1968 und von Puebla 1979, die auf eindringliche Weise die Aussagen des 2. Vaticanums im Lichte der sozialen Wirklichkeit dieses Subkontinents interpretierten und insbesondere mit der in Lateinamerika wiederentdeckten ‚Option für die Armen' ein neues Motiv in das politisch-soziale Selbstverständnis der Weltkirche einbrachten.

Eine dritte Ebene lehramtlicher Verkündigung bilden nationale Synoden und Bischofskonferenzen. So gingen lehramtliche Verkündigungsimpulse in der Bundesrepublik von einer Reihe von Texten der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands aus, insbesondere von dem Papier ‚Kirche und Arbeiterschaft' aus dem Jahr 1975. Auch das von beiden Kirchenleitungen in Deutschland gemeinsam unterzeichnete Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland ‚Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit' (1997) wird man zur lehramtlichen Sozialverkündigung auf nationaler Ebene rechnen können. Und wenn heute auf der Ebene eines Bistums, einer Stadt- bzw. Landregion, möglicherweise auch einer Pfarrei, zu den spezifischen Problemlagen vor Ort Stellung bezogen wird, so erhält die Vielfalt der kirchlichen Begegnung mit den Nöten der Menschen und den Verwerfungen der Gesellschaft auch hier eine Gestalt, die nicht nur im Hinblick auf den Adressatenkreis, sondern auch hinsichtlich der Autorschaft ‚kirchlicher Sozialverkündung' keineswegs irrelevant ist.

### 2.2 Christliche Sozialethik als interdisziplinäre theologische Disziplin

Als wissenschaftliche Disziplin im Fächerkanon der Theologie bewegt sich das Fach ‚Christliche Sozialethik' in einem dreipoligen Spannungsfeld. Diese Pole bilden zum einen die soziale Glaubenspraxis der Christen an der Basis der Kirche, zum anderen die Positionen und Traditionen der lehramtlichen Sozialverkündigung und nicht zuletzt die Einsichten und Erkenntnisse, die Debatten und Diskurse der Sozialwissenschaften, die die Referenzdisziplin des Faches bilden und ohne deren Rezeption die christliche Sozialethik ihre Aufgabe nicht erfüllen könnte.

Vor diesem Hintergrund läßt sich die Identität Christlicher Sozialethik als ‚wissenschaftliches Fach' von drei Kompetenzen her definieren, die in ihrem wechselseitigen Bezug aufeinander die Disziplin konstituieren: die gesellschaftsanalytische Kompetenz, die theologisch-hermeneutische Kompetenz und die sozial-ethische Kompetenz.

#### 2.2.1 Gesellschaftsanalytische Kompetenz

Die Ausdifferenzierung des Faches Christliche Sozialethik innerhalb der theologischen Disziplinen steht in engem Zusammenhang mit der Entdeckung des Sozialen im Kontext der modernen Wissenschaftsentwicklung. Mit der Entstehung des Faches reagieren Kirche und Theologie darauf, daß moderne Gesellschaften beginnen, sich wissenschaftlich selbst zu beobachten, zu beschreiben und sich selbst zu normieren. Mit der Etablierung einer eigenständigen ‚Christliche(n) Sozialethik', die sich von der Moraltheologie zu emanzipieren beginnt, schließt sich die Theologie an die kontinuierliche wissenschaftliche Selbstthematisierung der modernen Gesellschaft durch die Sozialwissenschaften an. Manche sprechen von einem Brückenfach zu den Sozialwissenschaften. Vor allen anderen theologischen Disziplinen stellt die christliche Sozialethik den Ort dar, wo in die Theologie der empirisch-analytische Zugriff auf die Wirklichkeit Eingang findet. Will die Theologie die soziale Dimension des christlichen Glaubens zur Sprache bringen, so muß sie sich als Wissenschaft an der Durchdringung des Gesellschaftlichen beteiligen. Sie braucht im Kontext moderner Gesellschaften eine sozial-analytische Kompetenz. Die christliche Sozialethik ist das Fach, das eine solche sozial-analytische Kompetenz in die Theologie einbringt.

Gesellschaft als Ganzes zu begreifen – das wird gegenwärtig immer deutlicher – ist heute nur noch möglich, wenn man sich auf einen weitverzweigten interdisziplinären Kommunikationszusammenhang innerhalb der Sozialwissenschaften einläßt. Von einer einzigen Disziplin aus läßt sich die moderne Gesellschaft nicht mehr angemessen denken oder beschreiben. Als Sozialwissenschaft stellt sich der christlichen Sozialethik die Aufgabe, sich auf den interdisziplinären Kommunikationszusammenhang der Sozialwissenschaften zu beziehen und ihre Anliegen in diesen Diskurs einzubringen. Dabei geht das Fach nicht einfach in der gesellschaftsanalytischen Kompetenz auf, sondern verbindet sie mit theologischem Verstehen und ethischem Bewerten.

#### 2.2.2 Theologisch-hermeneutische Kompetenz

In ihrer theologisch-hermeneutischen Kompetenz geht es der Christlichen Sozialethik darum, die soziale Dimension der christlichen Glaubenstradition für die Gegenwart zu erschließen. Mit ihrem Programm theologischen Verstehens möchte sie jene Gewißheiten gewinnen, die ihrer Sozialanalyse und ethischen Bewertung Vorverständnis und Richtung geben. Hier ist sie zentral auf biblische Exegese und systematische Theologie verwiesen, um die in der Botschaft der Bibel enthaltenen Grundmotive für die soziale Praxis und das menschliche Zusammenleben aufzuspüren. Aus der biblischen Botschaft lassen sich jene Optionen gewinnen, die dem Handeln der Christen in der Gesellschaft wie dessen wissenschaftlicher Reflexion spezifische Orientierungen zu geben vermögen. Es gehört zum besonderen Kompetenzprofil der christlichen Sozialethik, die biblischen Optionen und Grundgewißheiten in den Kontext der sozialanalytisch erschlossenen Gegenwartsgesellschaft hineinzustellen. Soll es dabei nicht zu Kurzschlüssen kommen, sieht sie sich in besonderem Maße mit dem grundsätzlichen hermeneutischen Problem konfrontiert, „den ‚garstigen Graben' der Geschichte, nicht nur zwischen den beiden Testamenten, sondern auch zwischen Bibel und Moderne"[5] in Rechnung zu stellen und an seiner Überwindung zu arbeiten.

#### 2.2.3 Die sozialethisch-philosophische Kompetenz

Mit der sozialethischen Kompetenz ist die normative Seite des Faches angesprochen. Die christliche Sozialethik läßt sich als eine normative Sozial- bzw. Gesellschaftswissenschaft kennzeichnen.[6] Als Ethik geht es ihr um die richtige Normierung menschlichen Handelns. Sie hat ein Verständnis von menschlichem Handeln als Praxis, als verantwortlich-freies Handeln und Entscheiden zur Voraussetzung. Hat es die Individualethik mit der Normierung von Handlungen und Einstellungen individueller Personen zu tun, so überschreitet die Sozialethik die Ebene des Individuums und fragt nach den gesellschaftlichen Strukturen. Gegenstand der Normierung sind geronnene Handlungen, die sich zu Strukturen, Verhältnissen, Ordnungen und Systemen verselbständigt haben und heute den konkreten Rahmen individueller Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten abgeben. Bewertet die Individualethik das menschliche Handeln unter Bezugnahme auf die Dichotomie von Gut und Böse, so geht es in der Sozialethik um die Fragen gesellschaftliche Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Für die Verhältnisbestimmung von Sozial- und Individualethik ist es wichtig, nach beiden Seiten hin reduktionistische Engführungen zu vermeiden und an einer dialektischen Beziehung zwischen beiden Perspektiven festzuhalten. Sozialethik läßt sich nicht auf Individualethik reduzieren. Soziale Probleme wie Armut, Arbeitslosigkeit, Spaltung der Welt in Arm und Reich „erledigen sich nicht von selbst, wenn die Einzelpersonen im individualethischen Sinn gut und richtig handeln".[7] Wie die ersten Reaktionen sozial engagierter Christen auf die ‚soziale Frage' des 19. Jh.s belegen, war es für das kirchliche Selbstverständnis ein schwieriger Lernprozeß, zu den gesellschaftlichen Strukturen als einen eigenständigen und in diesem Sinne ‚überindividuellen' Bereich ethischer Normierung vorzustoßen. Von daher überrascht es nicht, daß man auch heute im kirchlichen Bewußtsein nicht selten auf das Motiv einer Reduktion sozialer Probleme auf eine individualethische Sicht stößt. Natürlich gilt aber auch umgekehrt: Individualethik darf nicht auf Sozialethik reduziert werden. Die Menschen sind nicht einfach Vollstrecker von Systemimperativen, sondern sind als Personen in der Lage, ihr Leben verantwortlich zu führen. Sie bleiben auch verantwortlich für die von ihnen interaktiv hervorgebrachten und am Leben erhaltenen Strukturen. Deren Be-

[5] Otto, Eckart: Theologische Ethik des Alten Testaments, Göttingen 1994, 10.

[6] Furger, Franz: Christliche Sozialwissenschaft – eine normative Gesellschaftstheorie in ordnungsethischen und dynamisch-evolutiven Ansätzen, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 29 (1988), 17–28.

[7] Anzenbacher, Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn 1997, 17.

wertung und Veränderung folgt aber notwendig einer anderen Logik als der des persönlich-individuellen Handelns.

Fassen wir zusammen: Ihre Identität gewinnt die christliche Sozialethik als wissenschaftliches Fach durch ein dreidimensionales Kompetenzprofil. Als theologisch-hermeneutische Disziplin gewinnt sie grundlegende allgemeine Optionen wie die für die Armen, die je größere Gerechtigkeit, die Bewahrung der Schöpfung. Als philosophisch-sozialethische Disziplin erarbeitet sie Kriterien für die Bewertung und Veränderung geronnener menschlicher Handlungssysteme, Strukturen und institutioneller Gefüge. Als sozial-analytische Disziplin erschließt sie sich ein Verständnis von moderner Gesellschaft, ihrer leiderzeugenden Strukturen und Prozesse sowie der Möglichkeiten ihrer Veränderung. Je nachdem, welches Gewicht die drei Kompetenzen jeweils erhalten, kommt es im Rahmen einer legitimen Pluralität zu unterschiedlichen Ausformungen des Faches.[8] Die Identität des Faches Christliche Sozialethik wäre jedoch dort gefährdet, wo eine der Teilkompetenzen gänzlich fehlen bzw. ausgeschlossen würde.

### 2.3. Der Ort Christlicher Sozialethik in der Gesellschaft

Mehr als andere theologische Disziplinen ist die Christliche Sozialethik herausgefordert, über ihren Ort in der Gesellschaft nachzudenken und sich selbst reflexiv in der Gesellschaft zu verorten. Christliche Sozialethik wird stets ein Element von Öffentlichkeit enthalten, Theologie wird in ihrem Rahmen notwendig auch den Charakter einer öffentlichen Theologie annehmen.[9]

Lag der gesellschaftliche Ort der Christlichen Sozialethik zunächst primär in der Verflechtung und unmittelbaren Beeinflussung von staatlicher Gesetzgebung und dem parteipolitischen Lager der katholischen bzw. christlich-überkonfessionellen Parteien, so hat sich dieser Ort in den letzten Jahrzehnten erheblich verschoben. Im Zuge der weiteren Ausdifferenzierung von Staat, Politik und Religion ist der unmittelbare Einfluß der Christlichen Sozialethik auf die politische Öffentlichkeit im staatlichen wie im parteipolitischen Sinne deutlich zurückgegangen. Heute kündigt sich ein neues Paradigma der öffentlichen Präsenz christlicher Sozialethik in der Gesellschaft an. Stärker als bisher sieht sie sich auf die Zivilgesellschaft als Ort ihrer Wirksamkeit verwiesen.

Die Wiederentdeckung der Bedeutsamkeit einer Zivilgesellschaft gehört zu den Früchten der demokratischen Umbruchprozesse in Osteuropa. In ihrem Kern setzt sie sich zusammen aus nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Assoziationen, Organisationen und Bewegungen. Ihre Aufgabe ist die intermediäre Vermittlung zwischen den Erfahrungen und Entscheidungen in der Welt privater Lebensorientierung und persönlicher Betroffenheit auf der einen Seite und der veranstalteten Öffentlichkeit des demokratischen politischen Systems auf der anderen Seite. Öffentlichkeit erhält im Kontext der Zivilgesellschaft gewissermaßen einen zweistufigen Charakter. Mit ihren Interessen, Orientierungen, Traditionsbeständen und Leidenserfahrungen treten die Bürger aus der Privatsphäre heraus und suchen im Rahmen einer Pluralität von Assoziationen und Bewegungen nach gemeinsamer Verarbeitung, Deutung und Bündelung ihrer Erfahrungen. Die grundrechtlich garantierte Versammlungs- und Meinungsfreiheit bietet die Basis für die Bildung einer pluralen Öffentlichkeit mit unterschiedlichen Anliegen, Zielen und Ausrichtungen. Sie muß sich auf eine Pluralität von Lebensformen und Glaubensrichtungen stützen können, wie sie die grundrechtliche Norm der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu schützen sucht. Neben freiheitlichen Grundrechten setzt die Zivilgesellschaft starke moralische Handlungsressourcen bei engagierten Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaften, Bürgerinitiativen, Freiwilligengruppen etc. voraus, die sich einen je spezifischen Einsatz für das Gemeinwohl zum Thema machen. Die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit ist in besonderer Weise darauf ausgerichtet, Ungerechtigkeiten zu artikulieren, vernachlässigte Probleme zu identifizieren und innovative Lösungen ins zu Spiel bringen. Insofern bietet sie sich als gesellschaftlicher Ort einer Christlichen Sozialethik in ihrer kritischen und stimulierenden Funktion heute geradezu an.[10] Daß sich das Selbstverständnis der Christlichen Sozialethik in die Richtung einer zivilgesellschaftlichen Verortung bewegt, läßt sich an der Entstehungsgeschichte und am Inhalt des ‚Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen' *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* ablesen. Die Kirchen „betrachten es" – so heißt es in Ziffer 4 – „als ihre besondere Aufgabe, dem Anliegen jener Gehör zu verschaffen, die im wirtschaftlichen und politischen Kalkül leicht vergessen werden, weil sie sich selbst nicht wirksam artikulieren können: der Armen, Benachteiligten und Machtlosen, auch der kommenden Generationen und der stummen Kreatur. Sie wollen auf diese Weise die Voraussetzungen für eine Politik schaffen, die sich an den Maßstäben der Solidarität und Gerechtigkeit orientiert."[11] In Zukunft wird der Beitrag der Kirchen und ihrer Sozialethik sein besonderes Gewicht darin haben, Politik möglich zu machen, nicht selbst Politik im engeren Sinne zu machen.

[8] Der Bd 43 (2002) des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften „Gesellschaft begreifen, Gesellschaft gestalten" gibt einen breiten Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand innerhalb der Christlichen Sozialethik in Deutschland.

[9] Gabriel, Karl: Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen, in: Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit, hg. v. Arens, Edmund / Hoping, Helmut, Freiburg i. Br. 1999, 16–37.

[10] Große Kracht, Hermann-Josef: Kirche in ziviler Gesellschaft (Anm. 1).

[11] Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, 8 (Anm. 3).

# Zeitgemäß ‖ Ökumenische Theologie in (der) Revue und Prospektive

von Dorothea Sattler

„Vorausdenkend – mein Fehler – glotze ich das Gegenwärtige nur an (dieses ist freilich auch oft danach)."[1] Dieser Gedankensplitter von Peter Handke in der Reflexion seiner schriftstellerischen Tätigkeit kann zum Nachdenken über die Aufgabe der ökumenischen Theologie in der derzeitigen Epoche anregen: Es gilt, in Zeiten der Ungeduld angesichts der mühsam nur vorankommenden Verständigungsbemühungen und der vielen gesellschaftlichen Herausforderungen der christlichen Glaubensgemeinschaft die wertschätzende Achtung einzelner zeitgenössischer theologisch-literarischer Vorgänge zu üben und bereits früher Erreichtes dankbar im Gedächtnis zu bewahren.

Die hundertjährige Geschichte der Theologischen Revue umfaßt den Zeitraum der modernen ökumenischen Bewegung. Die im Gang der Zeiten veränderten römisch-katholischen Grundeinstellungen zu diesen in der Anfangszeit weithin von reformatorischen Theologen getragenen Bemühungen wirkten auf die kommentierenden Wertungen der besprochenen Werke ein. So erstaunt nicht, daß eine sehr stark emotional geprägte Buchbesprechung in den Jahren des 2. Weltkrieges erschien, in denen sich auch in den kirchenoffiziellen Dokumenten – insbesondere in der 1943 erschienenen Enzyklika „Mystici Corporis" von Pius XII. – ein warmherziger und werbender Grundton in der Suche nach christlicher Einheit findet: 1941 erschien eine Rezension von Hieronymus Engberding zu einer von Joseph Casper herausgegebenen Sammlung vieler einzelner Äußerungen zur Sinnhaftigkeit ökumenischer Bemühungen. Darin heißt es: „Katholiken wie Protestanten legen freimütiges Zeugnis ab von ihrer Überzeugung, in der frohen Erwartung, recht verstanden zu werden. Alles, was an Einigendem hüben und drüben vorhanden ist, wird lichtvoll herausgestellt; vor allem unser gemeinsames Sein in Christus, der ja nur einer ist und dessen Kirche nur eine sein kann. Oft sind es herrliche Worte, die da gesprochen werden. Ganz ergriffen lauscht die Seele solch reinem, edlem Wollen, solch heiligem Drängen, solch erschütternden Schuldbekenntnissen, solch aufrüttelnden Weckrufen. Heiß und brennend empfindet sie die schmerzliche Wunde, die ganze Unseligkeit der Spaltung. In diesem Sinne ist das Buch ein voller Erfolg. Wer darin liest, kommt nimmer davon los."[2] So mancher der mit ökumenischen Fragen einmal vertraut gewordenen Theologen kam und kommt „nimmer davon los". Dies bezeugt die Durchsicht der einhun-

[1] Handke, P.: Phantasien der Wiederholung, Frankfurt 1983, 18.

[2] Engberding, H.: Rezension zu Casper, J.: Um die Einheit der Kirche. Gespräche und Stimmen getrennter christlicher Brüder, Wien 1940, in: ThRv 40 (1941) 179.

dert Jahrgänge der Theologischen Revue sowohl im Blick auf die besprechenden als auch die besprochenen Autoren eindrücklich.

Der in der ersten Hälfte des 20. Jh.s (nicht nur in Münster) vorrangig historisch interessierte Blick auf die reformatorische Theologie mit dem Schwerpunkt Lutherforschung setzte sich in der Tätigkeit von Erwin Iserloh fort, der 1964 einen der beiden Lehrstühle am Institut für ökumenische Theologie übernahm. Gewiß mitbedingt durch die ökumenischen Interessen der in Münster lehrenden Dogmatiker Hermann Volk, Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler und Harald Wagner waren verstärkt seit den 60er Jahren Werke zur ökumenischen Ämterlehre, zur Frage von Eucharistie und Abendmahl, zur Sakramententheologie und zum Kirchenverständnis vielfach Gegenstand der Reflexion in Buchbesprechungen. Zudem wirkten die Forschungsbereiche der am Institut für ökumenische Theologie tätigen früheren Kollegen Johannes Gerardus Remmers und Miguel Garijo-Guembe sowie Peter Lengsfeld und Heinz-Günther Stobbe mit den Schwerpunkten Orthodoxe Theologie sowie Ökumenische Hermeneutik, Konziliarer Prozeß sowie Friedens- und Konfliktforschung auf das Rezensionsgeschehen ein. Unter den nicht in Münster lehrenden römisch-katholischen Kommentatoren ökumenischer Ereignisse finden sich sehr häufig die Namen von Hans-Jörg Urban, Wolfgang Beinert und Peter Neuner. Es spricht für die ökumenische Offenheit der Schriftleitung der Theologischen Revue, von den 70er Jahren an immer wieder Autoren reformatorischer und orthodoxer Tradition zu bitten, wichtige ökumenische Ereignisse aus ihrer Sicht zu betrachten. Ein frühes Zeugnis in dieser Reihe ist die von Peter Brunner 1973 gewünschte „Eröffnung eines Gesprächs mit Hans Jörg Urban" über dessen theologische Ausführungen in seiner unter dem Titel „Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie" 1972 erschienene Dissertation.[3] Wohlwollende Verstehenssuche, hohe Bereitschaft zur ausführlichen sachlichen Wiedergabe des Inhalts und Offenheit für die Benennung bleibender Differenzen kennzeichnen diesen exemplarisch ausgewählten Beitrag. Am Ende wird deutlich, daß sich im evangelisch/römisch-katholischen Dialog auch gegenwärtig noch immer jene Fragen stellen, die auch damals schon formuliert worden sind. Der Heidelberger Systematiker schreibt: „Obwohl nach reformatorischen Bekenntnissen dem Hirtenamt eine besondere, unverzichtbare Verantwortung und Vollmacht für die Wahrung der rechten Lehre zukommt, ist der evangelischen Theologie eine exklusive Identifizierung des Lehramtes mit dem durch Ordination übertragenen Amt nicht möglich. Die Einbettung dieses Amtes in die Ganzheit des pneumatischen Wesens der Kirche, die Verf. auf seine Weise ebenfalls sieht und erstrebt, verbietet uns eine solche Identifizierung. (...) Der Geist, der in alle Wahrheit leitet, kann im Neuen Bund unmöglich nur von dem Konzil der Amtsträger oder gar von einem einzelnen beansprucht werden. Nach unserer Überzeugung muß eine dogmatische Beschreibung des Lehramtes und seine konkrete geschichtliche Gestaltung diesem Sachverhalt gerecht werden. Die Bemühungen, die darauf zielen, die Gemeinde und ihre Glieder in der rechten Weise in die Teilhabe am *ministerium verbi* und darum auch in die Teilhabe am Lehramt einzubeziehen, dürfte eine der Hauptaufgaben sein, die der Christenheit heute gestellt sind. Hans Jörg Urbans Buch hat uns dies erneut ins Bewußtsein gehoben."[4] Die Besinnung auf die Bedeutung einer verstärkt pneumatologisch argumentierenden Ökumene insbesondere in den kontroversen Themen der Ekklesiologie gilt bis heute als Desiderat. Diesem Anliegen fühle ich mich als derzeitige Inhaberin des Lehrstuhls für „Geschichte und Theologie der Kirchen und religiösen Gemeinschaften aus der Reformation" am Ökumenischen Institut in Münster verpflichtet und habe daher meine Antrittsvorlesung im Mai 2001 in diesem Sinne thematisch ausgerichtet.[5] Als langjähriger Schriftleiter von Catholica[6] hat Hans Jörg Urban ihrer Veröffentlichung in diesem Publikationsorgan zugestimmt.

Eduard Hegel, Chronist der Kath.-Theol. Fak. in Münster von der Gründungszeit im letzten Viertel des 18. Jh.s bis zu den 70er Jahren des 20. Jh.s, kommentierte die Errichtung des Ökumenischen Instituts in Münster in folgender Weise: „Nachdem 1960 ein Institut für ökumenische Theologie errichtet worden war, wurden 1964 zwei Lehrstühle für ökumenische Theologie eingerichtet, je einer für reformatorische und für ostkirchliche Theologie. Wie der frühere Ausbau der Fakultät mit Forschungslehrstühlen war auch diese Erweiterung die erste ihrer Art in einer Kath.-Theol. Fak. Deutschlands und legte damit Zeugnis ab von der Aufgeschlossenheit und dem Weitblick der münsterischen Theologen."[7] Münster war neben München und Tübingen einer der drei frühen Standorte der neu errichteten römisch-katholischen Universitätsinstitute in Deutschland, die sich im Sinne der Anliegen des Ökumenismusdekrets des 2. Vatikanischen Konzils bemühten, „die Unterweisung in der heiligen Theologie (...) auch unter ökumenischem Gesichtspunkt geschehen" zu lassen (Unitatis Redintegratio, Nr. 10). Während an anderen Orten inzwischen aus Gründen der notwendigen Stellenreduktionen in Forschung und Lehre wieder eine Zuordnung der Ökumenischen Theologie zur Dogmatik erfolgte, ist das Ökumenische Institut in Münster noch immer eines der eigenständigen Institute der Kath.-Theol. Fak. Eine Verstärkung der Zusammenarbeit der evangelischen und römisch-katholischen ökumenischen Theologie in Deutschland, bei der auch das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, das Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg und das Konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim beteiligt werden sollten, wäre angesichts der Möglichkeit, die herausfordernden Aufgaben arbeitsteilig zu gestalten, sehr wünschenswert.

Noch immer scheint kein Weg offen zu stehen, über Reformen zu einer Anerkennung der evangelischen Ämter zu finden – eine Initiative, die in der nachkonziliaren Zeit von den Ökumenischen Universitätsinstituten in einem Memorandum unter Beteiligung des inzwischen von Peter Lengsfeld geleiteten Instituts in Münster engagiert ergriffen wurde.[8]

Es könnte mit den in ihrer Schärfe und Dichte unerwartet kritischen Reaktionen auf das Ämtermemorandum sowie mit den in den späten 70er Jahren – anders als in der frühen nachkonziliaren Zeit – deutlich schwierigeren Zeiten in der Ökumene zusammenhängen, daß der Begriff der „Kollusion" in der Folgezeit zu einem Leitgedanken in der ökumenischen Forschung in Münster wurde. Mit einigen MitarbeiterInnen veröffentlichte Peter Lengsfeld 1980 unter dem Titel „Ökumenische Theologie" ein Arbeitsbuch, in dem er die Kollusionstheorie konzeptionell begründete und mit Blick auf verschiedene Teilbereiche ökumenischer Theologie entfaltete.[9] „Kollusion" (von lateinisch con – ludere) bezeichnet das Zusammenspiel vielfacher Faktoren im zwischenkirchlichen Interaktionsprozeß, bei dem der Blick auf die Verständigung über einzelne theologische Fragestellungen keineswegs ausreicht. Peter Lengsfeld hat eindrücklich an die vielen nicht-theologischen Faktoren erinnert, die in der Ökumenischen Bewegung immer auch mit „im Spiel" sind. Seine Verweise auf gruppenpsychologische Prozesse, bei denen im Geschehen der Wahrheitssuche die tiefe Sorge um die eigene Identität in der neu zu gestaltenden Sozialität zu bedenken ist, kann als kundige Vorausschau von Entwicklungen in der Ökumene in den 80er Jahren gelten, in denen die Rede vom „Ende der Konsensökumene" zu einer vielfach wiederholten Diagnose avancierte und in der Suche nach einer möglicherweise bestehenden konfessionellen Grunddifferenz[10] ihren Fortgang nahm.

Auch gegenwärtig spielen viele Kräfte in der Ökumene weltweit zusammen. In der Zeit der Vorbereitung des Ökumenischen Kirchentags 2003 in Berlin wird deutlich, welch hohen Grad an Normalität die ökumenische Gemeinschaft an den Lebensorten der Menschen bereits gewonnen hat. Zugleich gilt es, die ungelösten Kontroversen im Kirchen- und Amtsverständnis mit ihren Auswirkungen auf die Gestaltung der Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft anzuer-

[3] Vgl. Brunner, P.: Rezension zu Urban, H.J.: Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie, Wiesbaden 1972, in: ThRv 69 (1973) 265–278.

[4] Ebd., 277f, Hervorhebung im Original.

[5] Vgl. Sattler, D.: „Im Geist zu einer Wohnung Gottes erbaut" (Eph 2,22). Perspektiven einer pneumatischen Ökumene, in: Cath 56 (2002) (im Druck).

[6] Die Theologische Revue notierte das 1952/53 beginnende Wiedererscheinen dieser kriegsbedingt vorläufig eingestellten Vierteljahresschrift mit Freude und Erwartung: Vgl. Ranft, F.: Rezension zu Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie, Münster 1952/53, in: ThRv 50 (1954) 108f.

[7] Hegel, E.: Die Katholische Theologie in Münster, in: Die Universität Münster 1780–1980. Im Auftrag des Rektors herausgegeben von Heinz Dollinger, Münster 1980, 253–267, hier 266. Vgl. auch: ders., Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964. 2 Bde, Münster 1966.

[8] Vgl. Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München / Mainz 1973.

[9] Vgl. Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, hg. v. Lengsfeld, P., Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1980. Vgl. dazu: Thunberg, L.: Rezension zu: Ökumenische Theologie, hg. v. Lengsfeld, P., in: ThRv 80 (1984) 225f.

[10] Vgl. Grundkonsens – Grunddifferenz. Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente. Eingeleitet und hg. v. Birmelé, André / Meyer, Harding, Frankfurt / Paderborn 1992.

kennen. Nüchterne Wahrnehmung der langen Wege zur christlichen Einheit und wagemutige Zuversicht, in diesen Bemühungen Gottes Weisung zu folgen, sind Kräfte, die auch die gegenwärtige ökumenische Bewegung lebendig halten.

Viele Themen, die auch heute das ökumenische Tagesgeschäft bestimmen, sind in den früheren Jahrgängen der Theologischen Revue mehrfach behandelt worden: die Kontroversen um das Proprium der reformatorischen Rechtfertigungslehre nach den wegweisenden Beiträgen von Hans Urs von Balthasar[11] und Hans Küng[12] mit Bezügen auf die Theologie von Karl Barth, die Möglichkeiten und Grenzen der Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft, die anfangs der 70er Jahre ein Zentrum des Gespräches bildeten[13], die Frage der apostolischen Sukzession im Bischofsamt[14] sowie der Dienst des Bischofs von Rom an der Einheit der Christen[15]. Während bis in die 80er Jahre hinein die in der ökumenischen Theologie viel besprochenen Themenfelder (etwa die katholische Anerkennung der Confessio Augustana[16], die ersten beiden Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen[17] oder der sogenannte Rahner-Fries-Plan[18]) Spiegelungen in der Theologischen Revue erlebten, fanden wichtige Vorgänge in späterer Zeit – wie etwa die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" oder die kritische Diskussion um den Konsens in der Rechtfertigungslehre seit Mitte der 90er Jahre – weniger Widerhall in der Theologischen Revue. Das Interesse an bestimmten christlichen Traditionen – wie zum Beispiel die Aufmerksamkeit auf die anglikanische Theologie[19] – wechselte mit der Präsenz kompetenter KommentatorInnen an der Fak. in Münster. Manche gegenwärtig diskutierten Themen klingen eher am Rande an – so etwa die Frage der in Nordrhein-Westfalen wie in Baden-Württemberg besonders geförderteten ökumenischen Kooperation im konfessionell gebundenen Religionsunterricht[20]. Auch in diesem Zusammenhang zeigt sich, daß eine stabile interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen der Ökumenischen Theologie und den Fächern der Praktischen Theologie wünschenswert wäre. Mit der Liturgiewissenschaft[21] ist sie in Münster stärker eingeübt als mit anderen Bereichen der Praktischen Theologie.

Die Zukunftserwartungen im Blick auf die Ökumene in den Gemeinden Deutschlands sollten bedenklich stimmen. Zu diesem Ergebnis kommt zumindest eine in diesem Jahr veröffentlichte Studie[22], die sich auf eine qualitative empirische Befragung stützt. Vier Ergebnisse treten hervor: (1) Evangelische und römisch-katholische Gemeinden befinden sich gemeinsam in einem sozialen Raum. Die Ortsbezogenheit der Menschen ist im Blick auf kirchliche Bereiche weit größer als bei sonstigen Belangen, in denen hohe Mobilitätsbereitschaft besteht. Angesichts der zurückgehenden konfessionellen Bindung der Menschen besteht eine hohe Bereitschaft zur Akzeptanz ökumenischer Zusammenarbeit. Die Ortsnähe des kirchlichen Angebots erscheint vielfach wichtiger als dessen konfessionelle Prägung. Eine konsequente Aufnahme der Erwartung entschiedenerer ökumenischer Zusammenarbeit geschieht jedoch von seiten der bestehenden Pfarrgemeinden eher selten. (2) Bei den länger schon andauernden Umstrukturierungen der konfessionell gebundenen pastoralen Räume (aus römisch-katholischer Sicht vor allem aufgrund der Personalsituation, aus evangelischer Sicht aufgrund der Finanzsituation) werden zumeist keine ökumenischen Gesichtspunkte zur Geltung gebracht. Fast überall haben diese Überlegungen die Kräfte innerkonfessionell gebunden und zu einer Stagnation oder Minimierung der ökumenischen Bemühungen beigetragen. (3) Jüngere römisch-katholische Pfarrer zeigen ein sinkendes Interesse an ökumenischer Zusammenarbeit. Viele evangelische PfarrerInnen meinen, daß die anstehenden innerkonfessionellen Aufgaben Priorität haben vor ökumenischen Belangen. (4) Jugendliche und junge Erwachsene zeigen wenig Interesse für ökumenische Fragen. Die Gottesfrage und die Theodizee-Frage stehen im Vordergrund der religiösen Suche.

Angesichts dieser „Zeichen der Zeit" ist es aus meiner Sicht naheliegend, die Ökumenische Theologie im Rahmen des gegenwärtigen Studiums der Theologie auf eine Weise zu lehren, die die existentielle Bedeutung der gemeinsamen christlichen Antwort auf die offenen Fragen des menschlichen Lebens offenkundig werden läßt. Das Ringen um das gemeinsame ökumenische Verständnis der biblischen Erlösungslehre, das mit der Unterzeichnung der lutherisch/römisch-katholischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" am 31. Oktober 1999 in Augsburg einen vorläufigen Abschluß gefunden hat, leistet einen wesentlichen Beitrag zur Existentialisierung des Glaubenslebens in den christlichen Gemeinden. Eine solche Existentialisierung des Glaubenslebens ist heute wie bereits im 16. Jahrhundert ein wichtiges Anliegen in der Glaubensverkündigung. Soteriologisch-theologische Bezüge der Ökumenischen Theologie werden in Münster in Weiterführung meiner früheren Beiträge im Kontext der Versöhnungslehre[23] im Blickpunkt meines Interesses bleiben.

Das Studium der Ökumenischen Theologie gehört in Münster wie an vielen anderen Orten nicht zum Pflichtkanon der Studiengänge. Vielfach ist bereits die Diskrepanz zwischen der kaum bestreitbaren Praxisrelevanz ökumenischer Grundkenntnisse in der Gemeindepastoral sowie im Religionsunterricht, der zunehmend in konfessioneller Kooperation geschieht, und der Zuordnung der Ökumenischen Theologie zum Wahlbereich in den einzelnen Studiengängen beklagt worden. In der römisch-katholischen Kirche haben die Überlegungen des 2. Vatikanischen Konzils wegweisenden Charakter im Blick auf Fragen der ökumenischen Bildung: Das Ökumenismusdekret fordert eine genaue „Kenntnis der Lehre und der Geschichte, des geistlichen und liturgischen Lebens, der religiösen Psychologie und Kultur" der

[11] Vgl. Volk, H.: Rezension zu: von Balthasar, H.U.: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, in: ThRv 50 (1954) 19–27.

[12] Vgl. Ratzinger, J.: Rezension zu: Küng, H.: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, in: ThRv 54 (1958) 30–35.

[13] Vgl. Schauf, H.: Rezension zu: Christen wollen das eine Abendmahl. Mit Beiträgen von Heinrich Bacht, Peter Brunner, Walter Kasper, Alfons Kirchgässner, Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg, Mainz 1971, in: ThRv 67 (1971) 195–198; Bacht, H.: Rezension zu: Interkommunion. Hoffnungen – zu bedenken, hg. v. Stirnimann, H., Freiburg 1971, in: ThRv 68 (1972) 42–45; Iserloh, E.: Rezension zu: Fries, H.: Ein Glaube. Eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl?, Graz / Wien / Köln 1971, in: ThRv 68 (1972) 131–133.

[14] Vgl. von Allmen, J.J.: Rezension zu Vorgrimler, H. (Hg.): Der priesterliche Dienst, Bd. 5: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht, Freiburg / Basel / Wien 1973, in: ThRv 70 (1974) 414–416; Urban, H.-J.: Rezension zu Schütte, H.: Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche, Düsseldorf 1974, in: ThRv 73 (1977) 136–140; Gaßmann, G.: Das lutherisch/römisch-katholische Gespräch über das Amt, in: ThRv 78 (1982) 177–184; Döring, H.: Das Amt im ökumenischen Kontext, in: ThRv 78 (1982) 185–192; Bienert, W.A.: Rezension zu Kretschmar, G.: Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes. Hg. von D. Wendebourg, Göttingen 1999, in: ThRv 97 (2001) 333f.

[15] Vgl. Breuning, W.: Rezension zu: Rahner, K. / Ratzinger, J.: Episkopat und Primat, Freiburg / Basel / Wien 1961, in: ThRv 59 (1963) 320–332; Beinert, W.: Der Papst – Hilfe oder Hindernis für die Einheit?, in: ThRv 76 (1980) 1–12; ders., Rezension zu: Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, hg. v. Schütte, H., Frankfurt / Paderborn 2000, in: ThRv 97 (2001) 334f.

[16] Vgl. Fagerberg, H.: Rezension zu: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche, hg. v. Meyer, H. u. a., Frankfurt 1977, in: ThRv 75 (1979) 116–118; Urban, H.-J.: Confessio Augustana und Confutatio, in: ThRv 77 (1981) 441–458; Garijo-Guembe, M.: Rezension zu: Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana, hg. v. Lehmann, K. / Schlink, E., Freiburg / Göttingen 1982, in: ThRv 83 (1987) 54–60.

[17] Vgl. Stockmeier, P.: Rezension zu: Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel, hg. v. Lehmann, K. / Pannenberg, W., Freiburg / Göttingen 1982, in: ThRv 81 (1985) 474f; Garijo-Guembe, M.: Rezension zu: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, hg. v. Lehmann, K. / Schlink, E., Freiburg / Göttingen 1983, in: ThRv 82 (1986) 403–410.

[18] Vgl. Neuner, P.: Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am „Rahner-Plan", in: ThRv 81 (1985) 1–8; Klein, A.: Rezension zu: Knoche, H.: Einigung der Kirchen – mit wem? Zu den Thesen von Karl Rahner (†) und Heinrich Fries, München 1986, in: ThRv 83 (1987) 406f.

[19] Berger, T.: „Ex umbris et imaginibus..." 150 Jahre Literatur zur Oxford-Bewegung, in: ThRv 80 (1984) 353–362. Vgl. auch: Hilberath, B.-J.: Rezension zu: Lüning, P.: Offenbarung und Rechtfertigung. Eine Studie zu ihrer Verhältnisbestimmung anhand des anglikanisch/römisch-katholischen Dialogs, Paderborn 1999, in: ThRv 97 (2001) 499f.

[20] Lesch, K.-J.: Rezension zu: Schlüter, R.: Ökumenisches Lernen in den Kirchen – Schritte in die gemeinsame Zukunft. Eine praktisch-theologische Grundlegung, Essen 1992, in: ThRv 88 (1992) 490f.

[21] Vgl. Berger, T.: Rezension zu: Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene, hg. v. Schlemmer, K., Freiburg / Basel / Wien 1989, in: ThRv 87 (1991) 62f.

[22] Vgl. Geller, H. / Pankoke, E. / Gabriel, G.: Ökumene und Gemeinde. Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden, Opladen 2002.

[23] Vgl. Sattler, D.: Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992; dies.: Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg / Basel / Wien 1997.

getrennten Kirchen ein (Unitatis Redintegratio, Nr. 9). Einflußreich auf die nachkonziliaren Studienreformen wirkte sich die Überlegung aus, daß alle Disziplinen der Theologie zukünftig auch unter ökumenischem Gesichtspunkt gelehrt werden sollten (vgl. Unitatis Redintegratio, Nr. 10). In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts wuchs im römisch-katholischen Raum zudem das Bewußtsein für die Notwendigkeit, die ökumenische Bildung nicht nur als eine durchgängige Perspektive aller theologischen Studien vorzusehen, vielmehr auch eigens über den Stand der ökumenischen Gespräche zu orientieren. Das „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“[24] von 1993 sieht daher neben der Anerkenntnis der ökumenischen Dimension aller theologischen Disziplinen einen „Spezialkurs im Ökumenismus“ als verpflichtenden Bestandteil der theologischen Ausbildung vor (vgl. Nr. 79–81); dieser soll in zwei Stufen mit einer Einführung zu Studienbeginn und einer Vertiefung am Ende des ersten Abschnitts der theologischen Studien (vor dem Vordiplom bzw. der Zwischenprüfung) absolviert werden, wobei eine Kooperation mit nicht-römisch-katholischen Lehrenden ausdrücklich begrüßt wird. Während das Direktorium im Blick auf diesen Spezialkurs in Fragen der Ökumene noch keine Aussage über die Prüfungsrelevanz eines solchen Studienanteils trifft, fordert das 1998 erschienene Schreiben des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen über „Die ökumenische Dimension in der Ausbildung / Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind“[25], ein zweigeteilter, einführender und vertiefender ökumenischer Studienkurs solle verpflichtend sein, es möge „in Übereinstimmung mit den akademischen Statuten eine Prüfung oder Bewertung des Wissens der Studenten über den Lehrinhalt dieses Kurses geben“, und er solle mit praktischen Erfahrungen in der gelebten Ökumene verbunden sein (vgl. Nr. 22–23). Dieses Schreiben des Einheitsrates enthält sehr detaillierte Hinweise auf den Gehalt und die Gestalt eines Ökumenekurses im universitären Raum.

Einen Gedanken von Peter Handke möchte ich an das Ende dieser Reflexion auf die Situation der Ökumenischen Theologie in Münster und andernorts stellen: „Vor jeder Begegnung: Denk, was der andere für einen Weg hatte.“[26] Wer in der Ökumene tätig ist, begegnet Menschen, die in ihrer Glaubensgemeinschaft Wege gegangen sind, die bei ihrer Identitätsfindung wesentlich waren und bleiben. Die Achtung vor den Lebenswegen der Mitlebenden, die unter Gottes Segen stehen, vermag Behutsamkeit in der Zurückweisung möglicher Irrwege bewirken. Lange Wege sind in aller Regel auch die Autoren von Büchern mit ihren Themen gegangen. Ich wünschte, es erginge ihnen (zumindest in der Theologischen Revue) nicht so, wie Peter Handke es fragend beschreibt: „Warum kann ich, seit je, manchen Menschen nicht ins Gesicht sehen? – Weil ich seit je weiß, daß sie nicht wohlwollend sind.“[27] Wer erfahren hat, wieviel in manchen Lebenssituationen von den Besprechungen durch Andere bewirkt wird, wünschte sich – bei aller Zustimmung zu sachlicher Kritik – Wohlwollen: Gutheißung der Person und Zutrauen zu ihrer Reformfähigkeit.

[24] Vgl. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus (25. März 1993) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, Bonn 1993.

[25] Vgl. Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Die ökumenische Dimension in der Ausbildung / Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind (1998) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 134, Bonn 1998.

[26] Handke, P.: Phantasien der Wiederholung (s. Anm. 1) 42.

[27] Ebd., 21.

# Ostkirchenkunde und Friedensforschung in Münster

von Thomas Bremer

Am Ökumenischen Institut der Kath.-Theol. Fak. in Münster gibt es neben einem Lehrstuhl, der sich den Kirchen und Gemeinschaften des christlichen Westens widmet, einen weiteren Lehrstuhl, der sich mit den Kirchen der östlichen Traditionen sowie mit der kirchlichen Friedens- und Konfliktforschung beschäftigt. Nachdem der Lehrstuhl für Ostkirchenkunde in Würzburg nicht wieder besetzt wurde, ist dieser der einzige an einer katholischen Fak. in Deutschland, der ausdrücklich der Ostkirchenkunde vorbehalten ist (daneben gibt es noch einen in Wien sowie je einen an den evangelischen Fak.en in Erlangen und in Halle). Die Ostkirchenkunde gehört zu den sogenannten „kleinen Fächern“, wie das an den gerade angeführten Verhältnissen ersichtlich ist, hat aber im Kanon der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Theologie durchaus ihre Bedeutung, was im Folgenden genauer dargestellt werden soll.

Unter Ostkirchenkunde verstehen wir das Studium der Kirchen östlicher Traditionen, also derjenigen, die historisch im Ostteil des Römischen Reiches oder östlich davon entstanden sind. Heute gibt es auf allen Kontinenten östliches Christentum. Im einzelnen lassen sich die Kirchen der ostsyrischen (assyrischen) Tradition, die altorientalischen (vorchalkedonischen) Kirchen und die byzantinisch-orthodoxen (chalkedonischen) Kirchen als drei „Konfessionen“ des christlichen Ostens unterscheiden. Sie zeichnen sich durch eine große liturgische Vielfalt, durch Bewahrung alter, oft ältester Traditionen, durch eine eigene Spiritualität und eine besondere Ekklesiologie aus.[1]

Neben den genannten Kirchen gibt es auch solche, die aus Unionen hervorgegangen sind, die im Lauf der Geschichte mit der römischen Kirche geschlossen wurden. Diese Abkommen besagten, daß eine Kirche ihre Gebräuche und Traditionen, vor allem auf liturgischem Gebiet, beibehalten könne, wenn sie die Oberhoheit des römischen Bischofs anerkennt. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen Unionen, die auf mehr oder weniger starken Druck von außen zustande gekommen sind (etwa die Union der orthodoxen Ukrainer 1595/96, die im katholischen Königreich Polen-Litauen lebten und sich von einem Anschluß an die katholische Kirche Vorteile erhoffte), und solche, die auf systematische Abwerbeversuche durch römische Missionare zurückgeführt werden können (wie etwa viele Unionen im Nahen Osten). Die Unionen betrafen fast immer nur einen kleinen Teil einer Kirche, während die Mehrheit orthodox blieb. Sie führten also faktisch nicht zur Einheit, sondern zu einer Spaltung innerhalb der betreffenden Ostkirche. Desweiteren gerieten die „unierten“ (oder griechisch-katholischen, koptisch-katholischen etc.) Christen unter großen Druck, ihre Traditionen, deren Beibehaltung ihnen ja zugesagt worden war, an die lateinische Praxis anzupassen. So entstanden also Kirchen, die zur katholischen Kirche gehören, deren liturgische Praxis sich aber zuweilen sehr stark von der derjenigen orthodoxen Kirche unterscheidet, aus der sie einst hervorgegangen sind. Sie können also nicht „Brücke“ zwischen katholischer und orthodoxer Kirche sein, auch wenn sie sich selbst oft so sehen, und sie können vor allem für die Orthodoxie kein positives Beispiel dafür sein, wie die künftige Kircheneinheit einmal aussehen mag.

Diese kurzen Bemerkungen zeigen, daß die Behandlung des Faches Ostkirchenkunde im Rahmen der ökumenischen Theologie sehr wohl begründet ist: Es gibt zahlreiche Probleme im Dialog zwischen den westlichen und den östlichen Kirchen. Das ändert nichts daran, daß natürlich auch eine historische Betrachtung des östlichen Christentums, also die Ostkirchenkunde im engeren Sinne, ihre Berechtigung hat: Die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Kirchen, ihre Besonderheiten und Traditionen in Liturgie, Beziehung zum Staat und zur Nation, Verteilung etc. müssen historisch erforscht werden, damit eine ökumenische Begegnung mit Verständnis für die andere Seite möglich ist.[2]

Ökumenische Offenheit für die östlichen Traditionen bedeutet jedoch nicht nur, für Dialoge über Lehrunterschiede gerüstet zu sein. Das Beispiel der unierten Kirchen zeigt, daß die katholische Kirche die östliche Tradition in der Geschichte häufig nicht ernst genommen hat. Der Begriff der *praestantia ritus Latini* wurde zwar formal im 20. Jh. aus dem Sprachgebrauch gebannt, doch blieb die Vorstellung davon noch lange erhalten. Das zeigt sich etwa daran, daß in den römi-

[1] Zu den einzelnen Kirchen in ihrer historischen Entwicklung und ihrem heutigen Stand vgl.: Handbuch der Ostkirchenkunde, hg. v. Schulz, Hans J. / Nyssen, Wilhelm / Wiertz, Paul, 3 Bde, 2. Aufl. Düsseldorf 1984–1997.

[2] Bremer, Thomas: Ostkirchenkunde und Ökumenische Theologie – Versuch einer Standortbestimmung, in: Catholica 47 (1993), 294–309.

schen Dikasterien (außer der Ostkirchenkongregation), in den Nuntiaturen etc. Würdenträger aus den katholischen Ostkirchen kaum eine Rolle spielen.

Das II. Vatikanum hat zur Frage nach dem Verhältnis zwischen östlicher und westlicher Tradition deutlich Stellung genommen, und zwar interessanterweise im Ökumenismusdekret, nicht im Dekret über die katholischen Ostkirchen. Damit sollte den orthodoxen Kirchen signalisiert werden, daß sie als ökumenische Partner, als Schwesterkirchen, gesehen werden. Im Text nun heißt es, nachdem die legitimen Verschiedenheiten erörtert wurden, über die verschiedenen Arten der theologischen Lehrverkündigung: „(...) auch bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit sind im Orient und im Abendland verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewendet worden. Daher darf es nicht wundernehmen, daß von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden, und zwar so, daß man bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß." (UR 17). Damit ist die Legitimität unterschiedlicher theologischer Sichtweisen erklärt, die sich im Osten und im Westen herausgebildet haben. Führt man den Gedanken konsequent weiter, so wird klar, daß die westliche Tradition alleine unvollkommen ist, da sie ja von der östlichen ergänzt werden kann und muß. In dieser Logik heißt es etwas weiter im gleichen Absatz des Dekrets: „Dieses Heilige Konzil erklärt, daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört." Damit ist nichts anderes ausgesagt, als daß die katholische Kirche nicht katholische Kirche ist, wenn sie die östlichen Traditionen nicht berücksichtigt. Sie würde in diesem Fall nicht ihr ganzes Erbe wahrnehmen.

Tatsächlich ist es aber so, daß die katholische Kirche in verschiedener Hinsicht von der lateinischen Tradition, nicht aber von der Komplementarität beider Traditionen geprägt ist.[3] Das theologische Denken ist immer noch stark von der Scholastik geprägt, die die philosophische Grundlage für die lateinische Theologie darstellt. Der christliche Osten hat diese Entwicklung nicht mitvollzogen, und daher kann er viele Glaubensaussagen formulieren, ohne auf die Terminologie und die Denkschemata der Scholastik und ihrer Konsequenzen zurückgreifen zu müssen. Im Hintergrund dessen steht auch die Tatsache, daß der westliche Diskurs traditionell von der lateinischen Sprache und dem römischen Denken in juridischen Kategorien geprägt ist, der östliche hingegen vom Griechischen und seinen Möglichkeiten und Traditionen philosophischer Reflexion.

Daß diese Spannung zwischen diesen zwei Arten, die Inhalte des Glaubens zu formulieren, oft fruchtbar sein kann, zeigt sich etwa im Verständnis der Eucharistie. Grundsätzlich gibt es keinen Unterschied: die Kirche des Ostens bekennt wie die katholische Kirche die wahre Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Gaben, kennen den Opfercharakter der Eucharistie und verstehen die Eucharistie als Sakrament der Erlösung und der kirchlichen Einheit. Doch unterscheidet sich die Art, wie das ausgedrückt wird: Der Osten kennt keine Transsubstantiationslehre (abgesehen von der Tatsache, daß einige östliche Theologen unter westlichem Einfluß versucht haben, eine solche Lehre zu formulieren, was aber nicht dem östlichen Denken entspricht und auch nicht rezipiert worden ist), so daß sich dort auch keine eucharistische Frömmigkeit entwickeln konnte: Eucharistischer Segen, Fronleichnam oder die Aussetzung und Anbetung des Sakraments sind allein westliche Frömmigkeitsformen. Nichtsdestotrotz bekennt man im Osten die (verbleibende) Gegenwart Christi in den eucharistischen Gaben, konzentriert sich aber auf ihren Empfang in der Liturgie. Die östliche Tradition war auch nicht gezwungen, Überlegungen über den Zeitpunkt der Wandlung anzustellen; wenn östliche Theologen diese auf die Epiklese festlegen wollten, dann haben sie das ebenfalls unter westlichem Einfluß getan. Heute herrscht Übereinkunft, daß das ganze Hochgebet konsekratorischen Charakter hat, ohne daß man einen bestimmten Augenblick für die Wandlung der Gaben festlegen muß. Vielmehr stehen die Feier der Eucharistie und der Empfang durch die Gläubigen im Mittelpunkt.

[3] Vgl.: Bremer, Thomas: Dialog zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche – Implikationen für die katholische Theologie, in: FS Homo Imago et Amicus Dei, hg. v. Perić, Ratko, Rom 1991, S. 458–472.

Ein wichtiger Grund für diese Differenz in der Betrachtungsweise der Eucharistie ist das unterschiedliche Sakramentenverständnis. Dafür ist der Begriff des *mysterion* entscheidend, mit dem der Osten Sakramente benennt.[4] Die Art, wie Gott in der Schöpfung wirkt, ist geheimnisvoll, und sie genau zu bestimmen zu suchen, wäre ein Fehler. Daher spielt die Siebenzahl der Sakramente keine besondere Rolle, auch wenn sie allgemein anerkannt wird. Jedes Handeln Gottes ist ein *mysterion*, es läßt sich weder auf eine bestimmte Zahl beschränken noch läßt es sich bestimmten Vorschriften oder Bedingungen unterwerfen. In dieser Logik verbietet sich also die Frage danach, wann genau und wodurch Brot und Wein gewandelt werden. Gott schafft in seiner Kirche ein Mysterium, das die reale Präsenz Christi in den Gaben bewirkt. Jedes weitere Nachfragen wäre unangebracht.

Es liegt nahe, daß ein solches Verständnis tatsächlich eine Ergänzung für die traditionelle lateinische Betrachtungsweise darstellt. Die Einseitigkeiten und Übertreibungen, die der Westen in bezug auf die Verehrung der Eucharistie kannte und zuweilen noch kennt, können durch das östliche Verständnis korrigiert werden. Auch andere Elemente des Eucharistieverständnisses verlieren ihre Problematik, die sie oft erlangt haben, durch die Reflexion der östlichen Tradition (etwa das Verständnis des Opfercharakters, den der Osten auch kennt, ohne jemals eine solche Opfermystik bei den Gläubigen entwickelt zu haben wie die lateinische Kirche). Die vom Konzil beschriebene Komplementarität wird hier deutlich, und sie ist natürlich nicht einseitig, insofern es wenigstens in der heutigen westlichen Praxis Elemente gibt (etwa hinsichtlich der Frage nach der Häufigkeit des Kommunionempfangs), die für den Osten Anlaß dazu sind, die eigene Praxis kritisch zu überdenken.

Ein weiterer Bereich, in dem die Komplementarität beider Traditionen besonders deutlich wird, ist die Ekklesiologie. Bekanntlich ist die Kirchenstruktur im Osten viel stärker synodal, im Westen primatial. Die wichtigen Elemente einer Ekklesiologie der *koinonia* oder *communio*, wie die Alte Kirche sie kannte, sind im Osten erhalten geblieben. Durch die Neubesinnung der orthodoxen Theologie auf die patristischen Quellen im 20. Jh. und vor allem durch den Kontakt russischer Exiltheologen, die in Paris in den 20er Jahren des 20. Jh.s eine theologische Schule errichteten, mit französischen Theologen (insbesondere Yves Congar ist hier zu nennen), kam es zu einer Rezeption solcher Vorstellungen in der katholischen Theologie. Die richtungweisenden Entscheidungen des II. Vatikanums, besonders in der Konstitution „Lumen Gentium", sind hierdurch vorbereitet worden. Die Akzentuierung des Verständnisses der Kirche als der Eucharistie feiernden Gemeinde, der Ortsgemeinde, läßt sich auf den russischen, in Frankreich lebenden Theologen Nikolaj Afanas'ev zurückführen.[5] Er hat den Grund für die eucharistische Ekklesiologie gelegt, übrigens nicht ohne scharfe Kritik an der zu seiner Zeit verbreiteten und in diesem Sinne „traditionellen" Ekklesiologie der Orthodoxie. Inzwischen hat sich die eucharistische Ekklesiologie sowohl in der katholischen als auch in der orthodoxen Theologie weitgehend durchgesetzt.

In diesem Zusammenhang ist interessant, daß die Vermittlung solcher Gedanken aus der östlichen Tradition in die westliche praktisch ausschließlich über die orthodoxe Theologie lief, insbesondere die russische im Exil, doch fast nicht über die der griechisch-katholischen Kirchen. Katholische Theologen der östlichen Riten haben in vielen Bereichen bedeutende Anstrengungen unternommen, etwa den Versuch, die „unierte" Theologie zu ihren östlichen Wurzeln zurückzuführen und von den zahlreichen Latinismen zu befreien, die sich im Lauf der Geschichte eingeschlichen haben. Hier ließen sich etwa der ukrainische Metropolit Šeptic'kyj (1865–1944) oder der melkitische Patriarch Maximos IV. (1878–1967) nennen. Doch gibt es keinen bahnbrechenden Entwurf eines griechisch-katholischen Theologen im Bereich der systematischen Theologie. Die westliche Theologie hat die östliche Tradition über die Orthodoxen kennengelernt, nicht über die Katholiken der östlichen Riten.

Aus dieser Skizzierung wird die eminent ökumenische Bedeutung der Ostkirchenkunde deutlich: Sie hat historischen und konfessionskundlichen Charakter, insofern sie Geschichte und Gegenwart

[4] Vgl. hierzu: Hotz, Robert: Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West (Ökumenische Theologie, Bd 2), Zürich / Köln 1979.

[5] Vgl.: Afanas'ev, Nicolaj [= Afanassief, N.]: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961. Zur Ekklesiologie von A. vgl.: Plank, Peter: Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966) (Das östliche Christentum, N. F. 31), Würzburg 1980.

der östlichen Kirchen untersucht, doch sie hat in demselben Maße Bedeutung für die katholische Theologie selbst, indem sie ihr dazu verhilft, ihre wahre Katholizität zu entdecken. Ostkirchenkunde ist damit also nicht einfach die Beschäftigung mit uns in der Regel wenig bekannten Kirchentümern, sondern hat zentrale Bedeutung für unsere eigene Tradition. Sie hilft uns, katholisches Christentum in seiner ganzen Fülle zu verstehen, und erleichtert somit natürlich auch den Dialog mit den östlichen Kirchen.

***

Eine Besonderheit der orthodoxen Kirchen liegt darin, daß sie alle große und lang dauernde Erfahrungen von Unterdrückung und Verfolgung haben: Waren die Kirchen in Südosteuropa lange Jh.e unter ottomanischer Herrschaft und leben die Kirchen im Nahen Osten bis heute als Minderheiten in islamisch geprägter Umgebung, so hatte die russische Orthodoxie über viele Jahrzehnte des 20. Jh.s die härteste und grausamste Kirchenverfolgung seit der Antike zu erdulden. Diese Situation führte gemeinsam mit anderen Faktoren (etwa dem erwachenden Nationalbewußtsein in Mittel- und Osteuropa seit dem 19. Jh.) dazu, daß diese Kirchen eine besondere Nähe zu den jeweiligen Nationen entwickelten, denen die Mehrheit ihrer Mitglieder angehörten. Dieses Phänomen ist natürlich auch bei westlichen Kirchen wohl bekannt, wenn man etwa an die Bedeutung des Katholizismus für die polnische oder irische Nation oder aber an die der reformierten Kirche für die Niederländer denkt. Auch in den osteuropäischen Staaten haben die (orthodoxen) Kirchen eine wichtige Rolle für die Entstehung und Bewahrung der nationalen Identität gehabt, zumal in den Phasen der nationalen Emanzipation und der Begründung von Nationalstaaten, die nicht bei allen Nationen zeitgleich verliefen.

Dieses Phänomen hat dazu beigetragen, daß sich in den orthodoxen Kirchen häufig eine besondere, zumeist ziemlich unkritische Affinität zur „eigenen" Nation oder zum Staat entwickelt hat.[6] Das konnte weitreichende Folgen haben, wenn es zu politischen oder gar militärischen Konflikten mit anderen Staaten oder Nationen kam, zumal wenn diese sich mehrheitlich zu einer anderen Konfession oder Religion bekannten. Ein sehr deutliches Beispiel hierfür sind die Vorgänge im früheren Jugoslawien im Zusammenhang mit den Kriegen, in denen das Land zerfallen ist. Die Serbische Orthodoxe Kirche hat sehr früh die Sichtweise eingenommen (die übrigens der in Serbien allgemein verbreiteten entsprach), daß die Serben in den kriegerischen Auseinandersetzungen nicht Aggressoren seien, sondern sich nur legitim verteidigten. Zwar haben sich Vertreter dieser Kirche während des Krieges an zahlreichen ökumenischen Begegnungen und Vermittlungsbemühungen beteiligt, und die serbische Orthodoxie hat auch mit höchster Autorität im Namen der serbischen Nation begangene Untaten verurteilt (was im Westen oft nicht wahrgenommen wurde), doch zeigten auch zahlreiche Vertreter der Kirche in ihren Äußerungen wenig Verständnis für andere Sichtweisen als die eigene, und sie distanzierten sich nicht von den maßgeblichen Vertretern des serbischen Nationalismus, ja priesen diese häufig sogar als die wahren Verteidiger des Serbentums und mahnten Milosevic, der als Kommunist gegen die Kirche eingestellt war, sich an ihnen ein Beispiel zu nehmen.

Anhand dieses Beispiels (nur der Vollständigkeit halber sei angemerkt, daß sich auch in der katholischen Kirche Kroatiens zuweilen analoge Sichtweisen zeigten, doch waren diese erheblich rarer, und vor allem wurden sie von der Kirchenleitung scharf verurteilt) zeigt sich die Bedeutung der Beziehung zwischen Staat bzw. Nation und Kirche für die meisten östlichen Kirchen. Da die Konflikte im Europa der letzten Jahrzehnte, insbesondere in den früher kommunistischen Staaten, zumeist nationale Interessen zum Gegenstand hatten und in ihnen (vermeintliches) Unrecht für die eigene Nation beklagt wurde und korrigiert werden sollte, spielten die kirchlichen Überzeugungen der Beteiligten eine wichtige Rolle, zumal nach dem Fall der kommunistischen Systeme Religion in den betreffenden Staaten wieder einen hohen gesellschaftlichen Stellenwert erlangte. Und tatsächlich waren die Kirchen in den Konflikten und Kriegen zumeist nicht nur Opfer und Unbeteiligte, sondern Akteure und haben – positiv oder negativ – den Verlauf der Konflikte beeinflußt.

Aufgrund dieser Konstellation hat die Beschäftigung mit der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Orthodoxie (aber auch grundsätzlich christlichem Bekenntnis) und nationaler Identität immer größere Bedeutung für die Ostkirchenkunde gewonnen. Sie ist damit zu einem Teil der theologischen Friedens- und Konfliktforschung geworden, die sich in immer stärkerem Maße der Frage nach Identitäten zugewandt hat. Insofern konfessionelle und nationale Identität in Osteuropa häufig zusammenfallen, ist ein theologischer Ansatz bei der Behandlung dieser zentralen Fragen von großer Wichtigkeit. Viele entsprechende Entwicklungen lassen sich nur verstehen, wenn man die unterschiedlichen Traditionen der Religionsgemeinschaften – und das heißt in Osteuropa vor allem: der orthodoxen Kirchen – kennt. Die theologische Friedens- und Konfliktforschung unterscheidet sich damit von einer sozialwissenschaftlichen Analyse dieser Konflikte, welche die religiöse Dimension zwar nicht außer acht läßt, sie aber zumeist auf die Empirie beschränkt.[7]

Doch auch über die Untersuchung religiös beeinflußter Ursachen von Kriegen und Konflikten hinaus stellt sich die Frage nach der Bedeutung von Religionsgemeinschaften für Friedens- und Versöhnungsprozesse. Die Kirchen haben hier große Bedeutung erlangt, seitdem die Friedensthematik zu einem der Gründungsimpulse für die ökumenische Bewegung wurde. Dem waren lange Jh.e einer unkritischen Beziehung von Kirchen zu Krieg und Gewalt vorausgegangen. Schließlich hatte sich in der christlichen Theologie – unter Bezug auf Vorbilder der Antike – die Lehre vom Gerechten Krieg entwickelt[8], die allerdings, was häufig vergessen wird, die Einschränkung von grenzenloser Gewalt und willkürlicher Kriegführung zur Absicht hatte, was mit der absoluten Gewalt von Herrschern des Mittelalters und der frühen Neuzeit zu tun hat. Dennoch haben sich Kirchen vor allem im 17. und 18. Jh. viel zu wenig für den Frieden und gegen den Krieg engagiert. So setzte sich erst mit dem Ende des 19. Jh.s und vor allem durch die Erfahrung des Ersten Weltkriegs langsam die Erkenntnis durch, daß sich die Kirchen aktiv für Frieden und Versöhnung zwischen den Völkern und Staaten einsetzen müßten. Ein wichtiger Faktor in diesem Erkenntnisprozeß waren die sog. historischen Friedenskirchen, die wegen ihrer Ablehnung von jeder Gewalt, auch zur Selbstverteidigung, schwere Verfolgungen auf sich nehmen mußten und sich zumeist erst nach der Auswanderung in die Vereinigten Staaten ungestört entwickeln konnten. Diese Kirchen haben ihre Überzeugung von Gewaltlosigkeit (wie auch von Ablehnung jeglicher staatlicher Autorität und Eidesleistung) aus einem direkten und wörtlichen Verständnis der Bergpredigt gewonnen. Im Zuge der sich entwickelnden ökumenischen Bewegung haben sie das Bewußtsein dafür aufrechterhalten, daß Friedenshandeln essentielle Aufgabe der Kirchen ist. Die Gründung des „Internationalen Freundschaftsbundes der Kirchen für den Frieden", buchstäblich am Vorabend des Ausbruchs des Ersten Weltkrieges, kam zwar zu spät, um auf Kriegsausbruch und -verlauf Einfluß nehmen zu können, doch war damit die Friedensthematik fest in der ökumenischen Bewegung verankert. Auch die berühmten Kontroversen zwischen französischen und deutschen katholischen Intellektuellen während des Ersten Weltkriegs konnten diese Entwicklung nicht mehr umkehren. In der Bewegung für praktisches Christentum (Life and Work) war das Thema von Anfang an präsent, und durch die Beschäftigung mit Fragen des Verhältnisses von Kirche und Staat bzw. Nation (angesichts der Situation der deutschen evangelischen Kirche im Nationalsozialismus) wurde das Bewußtsein für die Problematik noch mehr geschärft.

Die katholische Kirche hat sich erst im Zusammenhang mit den Ereignissen nach dem Ersten Weltkrieg (Gründung des Völkerbundes, Recht der Nationen auf Selbstbestimmung) und auch dann nur allmählich der Friedensidee zugewandt. Entscheidend waren hierfür der Nationalsozialismus in Deutschland und der Zweite Weltkrieg. Papst Pius XII. lehnte die Vorstellung ab, bei Hitlers Krieg gegen Polen handele es sich um einen gerechten Krieg, die in Kreisen der deutschen Kirche geäußert worden war.

Die deutliche Wende kam mit Johannes XXIII. und seiner Enzyklika „Pacem in Terris" 1963. Sie ist im Kontext ihrer Entstehungszeit zu sehen, dem Höhepunkt des Kalten Krieges, kurz nach der Kuba-Krise und dem Mauerbau in Berlin. Neu an ihr ist, daß erstmalig eine Enzyklika an alle Menschen guten Willens gerichtet wurde. Von der Lehre vom Gerechten Krieg wird Abstand genommen. Im Atomzeitalter kann kein Krieg mehr gerecht sein. „Darum widerstrebt es in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, der Vernunft (alienum a ratione), den Krieg noch als das geeignete Mittel

[6] Vgl.: Bremer, Thomas: Erben einer langen Tradition. Die Bedeutung von Staat und Nation für die Orthodoxie in: Herder-Korrespondenz 54 (2000), 469–473.

[7] Kinkelbur, Dieter: Theologie und Friedensforschung. Vorüberlegungen in historischer Perspektive, sozialethischer Konzentration und wissenschaftsmethodologischer Neubesinnung, Münster 1986.

[8] Vgl.: Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus (Friedensanalysen 12), hg. v. Steinweg, Reiner, Frankfurt a. M. 1980.

zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten." Ein Recht zur Verteidigung wird nirgends genannt. Der Papst verlangte in der Enzyklika internationale Abrüstungsverhandlungen. Das II. Vatikanum hingegen geht wieder einen Schritt zurück und spricht von der sittlich erlaubten Verteidigung (GS 79). In den darauf folgenden Jahren gab es zahlreiche Äußerungen der katholischen Kirche zur Friedenfrage, bis hin zum Wort der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechter Friede" von 2000.

Aus dieser kurzen Skizze wird deutlich, daß die Friedensfrage ein zentrales, wenn auch relativ junges Thema der katholischen Theologie ist. Aufgrund der neueren Herausforderungen im Zusammenhang mit Nationalismus und mit Terrorismus, der sich auf den Islam beruft, ist die Verbindung mit den ökumenischen und interreligiösen Anstrengungen naheliegend. Letzten Endes kommt hier die These zum Tragen, wonach die Ökumenische Theologie paradigmatisch für die Entwicklung der Friedenstheologie stehen kann: Auch religiösen Überzeugungen liegt ja ein gewisses Konfliktpotenzial inne, insofern solche Überzeugungen nicht ohne weiteres verhandelbar sind. Und wenn die historischen Kriege und Konflikte zumeist auch keinen religiösen, sondern einen politischen oder wirtschaftlichen Hintergrund hatten, so ließ sich die Religion doch zur Verschärfung der Gegensätze mißbrauchen. Die Beziehungen zwischen den Konfessionen hatten also von vorneherein Konfliktcharakter, und erst durch die Entdeckung der Gemeinsamkeiten, also durch die Entwicklung ökumenischer Beziehungen, kam es zu einer Annäherung und dazu, daß sich die Kirchen heute als Partnerinnen betrachten. In ökumenischer Perspektive werden die anderen Kirchen daher heute nicht als Konkurrentinnen betrachtet, sondern sogar als wichtige Ergänzung und kritisches Korrektiv für die je eigene Theologie. Die Erfahrung, wie Konflikte bearbeitet werden können, steht paradigmatisch für den Umgang mit anderen Konflikten, in die Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht selten auf die eine oder andere Weise, als Beteiligte oder Vermittler, involviert sind.

# Zwischen Monotheismusdebatte und Geschlechtergerechtigkeit
## Aus dem Seminar für Theologische Frauenforschung

von Marie-Theres Wacker

Zum Wintersemester 1998/99 wurde an der Kath.-Theol. Fak. der WWU ein neu eingerichteter Lehrstuhl für „Altes Testament und Theologische Frauenforschung" erstmals besetzt; im darauffolgenden Sommersemester 1999 gelang dazu auch die Etablierung eines „Seminars für Theologische Frauenforschung". Damit sind gute institutionelle Voraussetzungen dafür geschaffen, daß sich Frauen- und gender-Studien sowie feministische Forschung und Lehre in der Theologie am Standort Münster entfalten können.

### Zur Geschichte der Institutionalisierung

Dies verdankt sich nicht zuletzt dem beharrlichen Streiten mehrerer Generationen von engagierten Studentinnen und Mittelbauerinnen um Frauenrechte in der Kirche und um Sichtbarkeit und Akzeptanz feministischer Theologie im akademischen Kontext. Schon seit 1980 gab es an der hiesigen Kath.-Theol. Fak. mehrere diesbezügliche Initiativen, von denen vor allem zwei hervorgehoben seien. Zum einen begann Dr. Iris Müller, damals wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Allg. Religionswissenschaft der Fakultät, mit dem Aufbau einer Spezialbibliothek „Frauen in den Religionen", in der sie ein wichtiges Arbeitsinstrument frauenspezifischer Forschung erkannte. Der Grundstein, den sie legte, wurde – mit großzügigen Mitteln des Wissenschaftsministeriums NRW – in den Jahren 1999/2000 aufgearbeitet und wird kontinuierlich erweitert in einer Kooperation zwischen dem Seminar für Theologische Frauenforschung und dem Seminar für Allg. Religionswissenschaft (das Projekt wurde im Jahr 2001 mit dem Frauenförderpreis der WWU ausgezeichnet!). Zum anderen hatte sich eine autonome Frauengruppe gebildet, die 1983 ein erstes feministisch-theologisches Hauptseminar initiierte. Von da an fanden regelmäßig Lehraufträge zu Themen feministischer Theologie statt, und 1986 erfolgte eine erste Institutionalisierung dieser Bemühungen durch den vom Fachbereichsrat eingesetzten sogenannten „Beirat Feministische Theologie" in Zuordnung zur neu eingerichteten „Arbeitsstelle Feministische Theologie" – eine in dieser Art in der Bundesrepublik wohl einzigartige Verknüpfung von autonomer Frauenpolitik und feministischer Forschung. 1991 ergriff die Fakultät die vom Land NRW angebotene Möglichkeit, einen Lehrstuhl aus dem damaligen HSP-II zu beantragen. Nach sieben turbulenten Jahren der Interessensklärung zwischen den diversen universitären, landespolitischen und kirchlichen Instanzen konnte das Besetzungsverfahren schließlich zum Abschluß gebracht werden. In diese Jahre fiel im übrigen auch die erste Habil. einer katholischen Theologin in Münster: im Fach Liturgiewissenschaft war dies 1991 Teresa Berger, die schon 1989 auch den ersten Forschungsbericht zu einem feministisch-theologischen Thema für die Theologische Revue geschrieben hatte[1].

Die Anbindung des neu errichteten Lehrstuhls an ein bestimmtes theologisches Fach – die Lehrstuhlinhaberin Marie-Theres Wacker ist Alttestamentlerin – statt seiner Verortung „oberhalb" oder „jenseits" des Fächerkanons hat den Vorteil seiner leichteren Integration in die vorliegenden Studiengänge und Prüfungsordnungen und entspricht gerade auch im Bereich der Forschung schlicht dem „Machbaren", signalisiert aber auf der anderen Seite eine gewisse Spannung zum Anspruch theologischer Frauenforschung und zur Außenerwartung an sie, sich als innovative Perspektive in alle theologischen Disziplinen einzubringen. Die dem Lehrstuhl zugeordnete Assistentinnenstelle ist deshalb mit der diplomierten Theologin und Pädagogin Stefanie Rieger-Goertz[2] durch eine Fachfrau besetzt, die der praktisch-theologischen Fachgruppe zugehört und damit im Bereich der Lehre sowie durch eigene Forschungsprojekte weitere Akzente setzt. Hin und wieder bringen aber auch andere Kolleginnen und Kollegen der Fakultät frauen- bzw. genderspezifische Themen aus ihren Fächern in die Lehre und Forschung ein, und es kann dankbar auf die Theologische Revue als Rezensionsorgan auch für feministisch-theologische Neuerscheinungen verwiesen werden[3].

Die konkrete Arbeit des Seminars bezieht sich auf die drei miteinander verknüpften Schwerpunkte der wissenschaftlichen Forschung, der universitären Lehre und der frauenpolitischen Vernetzung auf unterschiedlichen Ebenen. Im folgenden sind nur einige ausgewählte Einblicke möglich[4].

### Die Kategorie „Geschlecht"

Die theologische Frauen- und Geschlechterforschung hat es bei der Rede vom „Geschlecht" mit sehr unterschiedlichen Diskursen zu tun. Der klassisch-theologische Diskurs geht von der Existenz eines geschlechtlichen Wesenkerns aus; hier finden sich klare Aussagen darüber, was Frausein und – weniger explizit – was Mannsein ausmacht. Dieses essentialistische Denken stützt sich auf philosophische und theologische Traditionen, es wurde von Denkern wie Aristoteles oder Thomas von Aquin nachhaltig geprägt, und auch heute erfreut sich dieser Ansatz etwa in päpstlichen Schreiben noch großer Beliebtheit. Innerhalb des geisteswissenschaftlich-feministischen Diskurses gibt es Richtungen, die, häufig mit Rekurs auf die Psychoanalyse, ebenfalls von einer „Essenz" des Weiblichen auszugehen scheinen (sog. Differenzfeminismus) und das Projekt der Rehabilitation weiblicher Werte verfolgen. Eine Form des Differenzfeminismus, in der Theologie etwa von Ina Praetorius vertreten[5], ist der sog. „An-

[1] Berger, Teresa: Liturgiewissenschaft und Frauenforschung: getrennte Schwestern?, in: ThRv 85/5 (1989) 353–362.

[2] Stefanie Rieger-Goertz ist Mitverfasserin dieses Aufsatzes.

[3] Neben dem in Anm. 1 genannten Beitrag vgl. v.a. die große Sammelrezension von Dorothea Sattler: Gesammelte Nachdenklichkeit. Neuere Beiträge zur Theologischen Frauenforschung, in: ThRv 94/6 (1998) 603–614.

[4] Zu einer aktuellen Standortbestimmung vgl. Stefanie Rieger-Goertz: Art. „Feministische Theologie", in: Neues Handbuch Theol. Grundbegriffe, hg. v. Peter Eicher, 3. Auflage 2003 (im Druck). Umfassend das neue Wörterbuch Feministische Theologie, hg. von Helga Kuhlmann u. a., Gütersloh 2002 (im Druck). Die erste Ausgabe, hg. v. Elisabeth Gössmann, Gütersloh 1991, wurde auch in der ThRv besprochen: ThRv 91/5 (1995) 379–380.

[5] Vgl. Praetorius, Ina: Skizzen zur feministischen Ethik, Mainz 1995 und: Weiberwirtschaft weiterdenken. Ökonomiekritik als Arbeit am Symbolischen, hg. v. Günter, Andrea / Praetorius, Ina / Wagener, Ulrike, Luzern 1998.

satz der Italienerinnen" (die Philosophinnengruppen Diotima und Libreria delle donne di Milano), der das weibliche Bezugssystem als Ausdruck von Freiheit und – bei einigen Vertreterinnen – sogar als Quelle des Göttlichen versteht (und essentialistische Festschreibungen des Weiblichen aufzubrechen sucht).

Für den feministischen Diskurs in den Sozialwissenschaften ist dagegen ein anderes Paradigma leitend, das auch wiederum in den Geisteswissenschaften und in der Theologie breite Akzeptanz gefunden hat: „Geschlecht" ist eine historisch gewordene und damit veränderbare Kategorie; Geschlecht ist als *Konstrukt* zu fassen. Seit den siebziger Jahren des 20. Jh.s entwickelte sich die Unterscheidung von sex (biologisches Geschlecht) und gender (soziales Geschlecht) als grundlegendes Instrumentarium dieser feministischen Theorie. Gender meint die Summe aller kulturellen Definitionen, Rollenzuschreibungen und Merkmale, die das Geschlecht betreffen. Geschlechtsspezifisches Verhalten kann nun als Ergebnis eines sozialen und kulturellen Formungs- und Aneignungsprozesses erklärt, muß nicht mehr auf die als normativ gefaßte biologische „Ursache" bezogen werden. Zudem ist der sex-gender-Ansatz offen für die Einbeziehung auch anderer konstitutiver Zuschreibungen im Blick etwa auf Hautfarbe, Einkommen, Bildung, Alter, die wiederum Rückwirkungen haben auf das Geschlechterverhältnis. Umgekehrt hat insbesondere der „Antijudaismus-Streit" in der feministischen Theologie der 80er Jahre sensibilisiert für die Notwendigkeit der Öffnung feministischer Analysen auf andere als vom Geschlecht her bestimmte Erfahrungen bzw. Mechanismen von Ausgrenzung hin[6]. Auf der Basis der um die genannten Kategorien erweiterten sex-gender-Differenzierung wurden wohl die meisten der neueren feministisch-theologischen Untersuchungen in allen theologischen Bereichen vorgenommen.

Jüngere dekonstruktive Ansätze aber hinterfragen auch die sex-gender-Differenzierung auf ihren nicht radikal genug gedachten konstruktiven Modus hin: zum einen hat ja auch das biologische Geschlecht deutlich konstruktive Anteile, weil der Körper immer schon ein durch die symbolische Ordnung beschriebener ist, ist also eine klare Unterscheidung von sex und gender unmöglich, zum anderen hinterfragt diese Differenzierung nicht das *System der Zweigeschlechtlichkeit*, auf dem sie beruht. Insofern aber die Aufrechterhaltung dieses Systems dazu dient, gegenwärtige Machtverhältnisse zu legitimieren, muß aus dekonstruktiver Perspektive eine Geschlechterpolitik anvisiert werden, in der nicht mehr „Frauen" gestärkt werden, sondern individuelles Selbst mit selbstgewählten Seins- und Handlungsweisen jenseits der traditionellen Geschlechterdifferenz. Eine Strategie für eine dies befördernde Kultur ist die auf diversen öffentlichen (wie privaten) Ebenen zu inszenierende „Verwirrung der Geschlechter", d. h. ein Spiel mit beidergeschlechtlichen Attributen. In der feministischen Theologie hat kürzlich Gisela Matthiae einen diesbezüglichen Entwurf für neue Konturen der Gott-Rede unter dem Titel „Clownin Gott" gewagt[7].

Wo „Geschlecht" als historische Konstruktion gefaßt und auf der Phänomenebene nach der Bedeutung von Geschlecht für Kultur, Religion, Politik, Gesellschaft und die verschiedenen Wissenschaften gefragt wird, besteht die analytische Aufgabe der Geschlechterforschung darin, die Auswirkungen der gegebenen Geschlechterverhältnisse auf die Verteilung der politischen Macht, die sozialen Strukturen, religiösen Systeme und die Produktion von Wissen, Kultur und Kunst zu erheben. Feministisch wird die Geschlechterforschung dann, wenn sie Geschlecht als zentrale Kategorie sozialer *Ungleichheit* thematisiert, insofern von einer kulturellen, sozialen, politischen und symbolischen Dominanz des Männlichen auszugehen ist, und nicht bei der Analyse stehen bleibt, sondern *Geschlechtergerechtigkeit* anzielt. Hier wird deutlich, daß es nicht mehr ausreicht, sich nur mit den Frauen, ihrer Geschichte und dem weiblichen Geschlecht zu beschäftigen, denn Geschlechterbilder formen sich in der Interaktion und in einem gegenseitigen Zuschreibungsprozeß. Zudem haben sich Strukturen der Geschlechterverhältnisse in den letzten Jahren verändert: Viele Frauen sind nicht mehr bereit, ihr Leben komplementär zu dem der Männer zu leben. Daher sehen sich Männer heute zunehmend herausgefordert, sich mit Anfragen und Forderungen von Frauen auseinanderzusetzen und ihren eigenen Standort neu zu bestimmen. Gerade für die Theologie zeigt sich hier, da Kirche traditionell eine „Schule der Männlichkeit" darstellt, ein weites Feld notwendiger Sensibilisierung. In den letzten Jahren ist folgerichtig die Kritische Männerforschung vorangetrieben worden und hat auch im Seminar für Theologische Frauenforschung ihren expliziten Ort in Lehrveranstaltungen sowie in der Beschaffung von einschlägiger Literatur für die Fachbibliothek „Feministische Theologie" gefunden[8].

### Der eine Gott und die Göttin/nen – ein Langzeitthema feministischer Exegese ...

Seit gut zwei Jahrzehnten wird in der deutschsprachigen alttestamentlichen Wissenschaft über neue Koordinaten der Religionsgeschichte Israels diskutiert. Das Bekenntnis zu JHWH, dem einen Gott allein, das die hebräische Bibel mit Mose am Sinai und dem ersten Gebot des Dekalogs verbindet, steht demnach, historisch gesprochen, nicht am Anfang der Glaubensgeschichte Israels, sondern ist Ergebnis einer Jahrhunderte währenden Auseinandersetzung innerhalb des Alten Israel, ein Prozeß, in dem die Normen dessen, was in Israel zu gelten habe, selbst erst gebildet wurden. Das aber bedeutet, daß insbesondere die Spuren der Verehrung weiblicher Gottheiten, die sich in der hebräischen Bibel finden und dort durchweg in polemisch-abwertenden Kontexten erscheinen, historisch neu konturiert werden müssen, zumal sich nicht zuletzt durch ein reichhaltiges ikonographisches Material, Bildträgern wie Siegeln, Amuletten oder Plaquetten bis hin zu kleinen Rundplastiken, die Bedeutung von Göttinnen für die Religion des eisenzeitlichen Israel (ca. 1150 bis 450 v. Chr.) belegen läßt. Die systematische Auswertung dieses Materials, wie sie erstmals in der Monographie „Göttinnen, Götter und Gottessymbole" 1992 von den beiden Fribourger Alttestamentlern Othmar Keel und Christoph Uehlinger vorgelegt wurde[9], verdankt sich, so darf gesagt werden, nicht zuletzt auch den Impulsen feministisch-theologischer Fragen nach dem Stellenwert der Göttin/nen in der Religion des biblischen Israel. Umgekehrt wurde mit dieser Monographie erstmals eine solide Materialbasis gelegt, die nun ihrerseits mit feministisch-theologischen Interessen rezipiert, gegengelesen, kritisiert bzw. ausgebaut werden kann.

### ... in Forschung

Die Frage nach den Göttinnen in der Religion des Alten Israel gehörte zu Beginn der 80er Jahre des 20. Jh.s zu den Grundfragen christlich-feministischer Theologie, ja darüber hinaus des religiösen Feminismus überhaupt. Verbunden mit dem politisch-praktischen Interesse, Weichenstellungen der Frauenunterdrückung aufzuspüren, aber auch verdrängte Anknüpfungsmöglichkeiten für weibliche Spiritualität zu entdecken, mußte sie sich in einem exegetischen Kontext behaupten, der zunächst für religionsgeschichtliche Perspektiven noch wenig offen war, und hatte anfangs auch mit dem Problem des Antijudaismus – in der von ihr rezipierten Literatur, aber auch in selbstentwickelten Ansätzen – zu kämpfen. Gegenwärtig, nach zwei Jahrzehnten intensiver religionsgeschichtlicher Forschung in der Bibelwissenschaft, mitinitiiert und mitbetrieben von feministischen Exegetinnen[10] kann ein differenziertes Bild der religiösen Überzeugungen und Praktiken des Alten Israel gezeichnet werden, das der Bedeutung der Göttinnen-Verehrung Rechnung trägt, aber wiederum auch viele neue Fragen aus sich entläßt. Sowohl auf der Ebene der sog. official religion im Tempel der Hauptstadt unter der Ägide des Königs als auch in regionalen Zentren mit eigenen kleinen Heiligtümern wie schließlich auf der Ebene der Kulte in den Familien bzw. Häusern hat während der Königszeit Israels (dh. in der ersten Hälfte des 1. Jt.s v. Chr.) die Verehrung einer weiblichen Gottheit eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. Diese vorsichtige Formulierung zeigt an, daß über das Ausmaß – die räumliche Erstreckung, die Dauer und Intensität der Verehrung, die genaue(n) Funktionen, die der Göttin zukamen, ja selbst darüber, ob es sich um dieselbe handelt, die auf den genannten unterschiedlichen Ebenen der religiösen Praxis ange-

[6] Vgl.: Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, hg. v. Siegele-Wenschkewitz, Leonore, München 1988; Jüngst, Britta: Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah, Gütersloh 1996; Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres: Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden 1996.

[7] Matthiae, Gisela: Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen, Stuttgart 1999.

[8] Vgl. nur den wohl bekanntesten Titel: Männer im Aufbruch, hg. v. Zulehner, Paul / Volz, Rainer, Ostfildern 1998.

[9] Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph: Göttinnen, Götter und Gottessymbole (QD 134), Freiburg 1992; rez. in: ThRv 89/4 (1993) 295–298.

[10] Vgl. nur den Sbd „Der eine Gott und die Göttin", hg. v. Zenger, Erich / Wakker, Marie-Theres (QD 135), Freiburg 1991, an dem neben Marie-Theres Wacker auch Silvia Schroer, Bern, und Helen Schüngel-Straumann, Kassel, mitgeschrieben haben.

zielt ist – eine breite Diskussion geführt wird. Immerhin scheint man sagen zu können, daß einer der als zentral angesehenen Aspekte der Göttin während der Königszeit Israels der des Mütterlich-Nährenden ist[11].

Die Eliminierung der Göttin aus dem Kult, wie sie biblische Texte fordern, gehört in die umfassendere Geschichte des Streites um die Verehrung JHWHs allein, also der programmatischen Bestreitung der Relevanz anderer Gottheiten für Israel außer JHWH, die seit der spätvorexilischen Zeit deutlicher zu fassen ist. Daß in dieser Geschichte auch das Mißtrauen gegenüber zumal mächtigen Frauen eine Rolle spielt, zeigen Episoden wie die aus dem 1. Königsbuch (15,9ff), in der der Kampf des auf der Linie seiner „Väter" handelnden Königs Asa gegen das Kultbild der Göttin Aschera verbunden ist mit der Entmachtung der Königin-„Mutter" Maacha, oder das 44. Kapitel des Jeremiabuches mit seinem Streit gegen die (im übrigen mit Nahrung und Schutz konnotierte) „Himmelskönigin", als deren Fürsprecherinnen insbesondere eine Frauengruppe profiliert wird. Nach wie vor offen dagegen ist die Frage, in welchem Ausmaß der Streit gegen die Göttin/nen als Streit gegen (mächtige) Frauen geführt wurde und welche weiteren historischen Implikationen einschlägige biblische Texte insbesondere des sog. dtr Geschichtswerkes erkennen lassen. Daneben hat die feministisch-exegetische Forschung jedoch gleichermaßen festgehalten: während ein *Kult* weiblicher Gottheiten (wie anderer Gottheiten neben JHWH überhaupt) offenbar zurückgedrängt werden soll, ist auf der Ebene der *Reflexion bzw. der Verschriftlichung von Tradition* eine verstärkte Integration göttinnenmythologischer Elemente in die Rede über „den" Gott Israels zu beobachten. Dies gilt besonders für die literarische Gestalt der göttlichen Weisheit als „Gegenüber" JHWHs, wie sie in den biblischen Schriften der Sprichwörter, des Jesus Sirach und der Weisheit Salomos konturiert erscheint. Dies wäre noch weiter zu explorieren für die in nachexilischen Texten hohe Bedeutung der „Mutter" Jerusalem.

### ... und Lehre

Aus diesem Forschungsschwerpunkt hat sich ein Vorlesungs-Zyklus entwickelt. Eine erste Vorlesung setzt sich mit der Entstehung des Monotheismus in Israel und insbesondere mit der Bedeutung der Göttin/nen im eisenzeitlichen Israel auseinander und reflektiert das komplexe Verhältnis von „Religionsgeschichte Israels" und „Theologie des Alten Testaments", gerade auch im Hinblick auf traditionelle Antijudaismen in beiden Zugängen. Eine zweite Vorlesung greift bis in die hellenistisch-jüdische Zeit aus und geht der Gestalt der göttlichen Weisheit in den biblischen Weisheitsschriften in Textanalyse und religionsgeschichtlichen Rückfragen genauer nach. Dabei achtet sie insbesondere auf die Weisen der Zuordnung dieser Weisheitsgestalt zu dem einen Gott Israels. Eine dritte Vorlesung kreist um die Frage des biblischen Bilderverbotes, bestimmt es auf der Folie einer altorientalischen Theologie des Bildes näher und diskutiert das Beziehungsverhältnis zwischen Bilderverbot und Forderung der Verehrung eines Gottes allein historisch und biblisch-theologisch für die alttestamentliche Zeit. Dabei kommt die Gott-Ebenbild-Aussage der Bibel (vgl. Gen 1,26ff), die explizit auf den männlichen wie weiblichen Menschen zielt, neu als eine innerbiblisch realisierte und geschlechtergerecht zu explizierende „Bild-Theologie" in den Blick. Eine vierte Vorlesung über die Figurationen der Stadt-Frau Jerusalem ist in Vorbereitung. Als ein wichtiger hermeneutischer Impuls quer durch den Zyklus zieht sich der Hinweis auf die Notwendigkeit einer umfassenden „Arbeit am Begriff bzw. am Konzept" des Monotheismus, nicht zuletzt auch im Blick auf das dem Christentum und Judentum gemeinsame Grundbekenntnis und dessen diverse post-moderne Bestreitungen[12].

Bei aller Kohärenz des neugewonnenen Bildes einer religionsgeschichtlichen Entwicklung zwischen Verdrängung und Integration der Göttin/nen stellt sich doch auch die Frage, ob das feministische Ausgangsaxiom eines Zusammenhangs zwischen religiösem Symbolsystem und sozialen Verhältnissen nicht zu undialektisch damit gerechnet hat, die Wertschätzung realer Frauen in einer Gesellschaft in der Verehrung weiblicher Gottheiten gespiegelt zu finden, und sich entsprechend unter hermeneutischen Druck hat setzen lassen. Im Blick auf die auch in der feministischen Theologie zunehmend rezipierten dekonstruktiven Ansätze der Geschlechterforschung wäre für die Zukunft wohl stärker auf die sex/gender-verwirrenden Aspekte auch schon der Gott-Rede in der hebräischen Bibel zu achten. Insbesondere das Wirken der ruach, die als weiblich geprägte Geisteskraft zu entdecken ein notwendiges Stadium feministischer Theologie dargestellt hat[13], könnte – grammatisch zweigeschlechtlich bereits im Hebräischen! – in ihren die Geschlechtergrenzen (wie die Alters- und die Klassengrenzen) übergreifenden Momenten – ausgegossen über Töchter *und* Söhne, Mägde *und* Knechte (Joel 3,1–2)! – auf neue Spuren führen.

### „Feministische Theologie lehren" – ein Praxis- und Buchprojekt

An vielen Universitäten des deutschsprachigen Raumes wurden vor der Institutionalisierung der beiden Lehrstühle für Theologische Frauenforschung in Bonn und Münster über einen längeren Zeitraum von zahlreichen Theologinnen, die Lehraufträge innehatten, Erfahrungen und Kompetenzen in der Lehre von Themen feministischer Theologie gewonnen. Um dieses Potential nicht ungenutzt zu lassen, hat sich Ende 1998 eine Arbeitsgruppe feministischer Theologinnen unterschiedlicher Disziplinen (AT und NT; Kirchengeschichte, Systematik, Religionspädagogik), an Hochschulen unterschiedlichen Typs (Universitäten, kirchl. Hochschulen, Gesamthochschulen), auch unterschiedlicher universitärer Statusgruppen (Studentin, wiss. Mitarbeiterin, C-1-Assistentin, Professorin), aus beiden christlichen Konfessionen sowie aus den drei deutschsprachigen Ländern Österreich, der Schweiz und der BRD gebildet. Diese Gruppe hat vorhandenes Material ausgewertet und ein „Arbeitsbuch Feministische Theologie" entwickelt, das – auf dem gegenwärtigen Stand sowohl der theologischen und feministischen Diskussion als auch lerntheoretischer und hochschuldidaktischer Erkenntnisse – als Grundlage für die Durchführung von universitären Seminarveranstaltungen einführenden sowie aufbauenden Charakters eingesetzt werden kann. Der Arbeitsgruppe gehören auch Stefanie Rieger-Goertz und Marie-Theres Wacker an. In mehreren intensiven workshops wurde gemeinsam ein Konzept entwickelt, nach dem an Leitbegriffen das „Grundlagenwissen" vermittelt, darauf aufbauend in die vier großen Fragekreise der Gotteslehre, der Bibelauslegung, der Geschlechteranthropologie und der Christologie eingeführt werden soll und schließlich in frei kombinierbarer Form an unterschiedlichen Themen die spezifischen Perspektiven feministischer Theologie vertieft werden können. Jede inhaltliche Einheit enthält eine Skizze zum jeweiligen Problem- bzw. Forschungsstand, eine Bibliographie sowie – dies das Novum gegenüber vorliegenden Einführungen oder Handbüchern – jeweils mehrere konkrete Seminarsitzungsentwürfe mit präzisen didaktischen und methodischen Anleitungen. Von einer beigefügten CD-ROM können zugehörige Arbeitstexte, Bilder etc. abgerufen werden. Neueren hochschuldidaktischen und lerntheoretischen Erkenntnissen wird dabei Rechnung getragen. Das Werk soll zur Buchmesse 2002 vorliegen[14].

### Netzwerkarbeit in Wissenschaft und Kirche

Der Lehrstuhl mit der zugeordneten Assistentinnenstelle gehört zum „Netzwerk Frauen- und Geschlechterforschung des Landes NRW", das 1986 von der damaligen Wissenschaftsministerin Anke Brunn begründet wurde und dem inzwischen landesweit mehr als 45 Professorinnen und 40 Mitarbeiterinnen angeschlossen sind. Die dadurch gegebenen Möglichkeiten der wissenschaftlichen und frauenpolitischen Vernetzung sind ein wichtiger fachübergreifender Stimulus.

Ein weiteres aus der Alltagsarbeit des Seminars nicht wegzudenkendes Netzwerk ist die „Europäische Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen" (ESWTR), der derzeit größte Verband wissenschaftlich tätiger Theologinnen aus zahlreichen christlichen Denominationen sowie auch Mitgliedern jüdischen und muslimischen Glaubens im europäischen Raum. Marie-Theres Wacker ist Gründungsmitglied der 1986 in der Schweiz ins Leben gerufenen Gesellschaft, war 1989–1991 Schriftführerin des europäischen Vorstan-

[11] Vgl. zusammenfassend und die feministischen Implikationen bedenkend Wacker, Marie-Theres: Von Göttinnen, Müttern und dem einzigen Gott, in: Es spricht die Tochter der Weisheit. Bibelauslegung durch Frauen, hg. v. Kampling, Rainer / Hölscher, Andreas, Münster 2002 (im Druck).

[12] Vgl. Wacker, Marie-Theres: „Monotheismus" als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen, in: Jahrbuch Politische Theologie 4: Monatheismus, hg. v. J. Manemann, Münster 2002 (im Druck).

[13] Vgl. dazu die Rezension von Gabriele Winkler: Der Heilige Geist, die Mutter. Anmerkungen zu neueren Veröffentlichungen, in: ThRv 93/3 (1997) 207–210.

[14] Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, hg. v. Rieger-Goertz, Stefanie / Rakel, Claudia / Leicht, Irene, Gütersloh 2002.

des, ist Mitinitiatorin des seit 1993 erscheinenden Jahrbuchs und derzeit erste Vorsitzende der Sektion BRD. Nicht unwesentlich den in der ESWTR geknüpften Kontakten ist die Realisierung eines Projektes zu verdanken, das Marie-Theres Wacker zu ihrem Amtsantritt 1998 in Münster bereits als abgeschlossen präsentieren konnte und im Rahmen eines Symposions an der Kath.-Theol. Fak. der WWU einer breiteren Öffentlichkeit vorgestellt hat, das „Kompendium feministische Bibelauslegung". Dieses mehr als 800 Seiten umfassende Werk bietet Kurzkommentare zu sämtlichen Schriften der christlichen Bibel sowie zu weiteren, nicht in den Kanon aufgenommenen Schriften des frühen Judentums bzw. Christentums, verfaßt von sechzig Bibelwissenschaftlerinnen aus drei Kontinenten. Koordiniert und herausgegeben wurde es von Marie-Theres Wacker, die den alttestamentlichen Teil betreute, und von Luise Schottroff, Kassel (derzeit Gastprofessorin in Berkeley/CA)[15]. Es stellt den Ertrag von zwei Jahrzehnten frauenspezifischer bzw. feministischer Auseinandersetzung v. a. christlicher Theologinnen mit der Bibel dar und dokumentiert ein ganzes Spektrum exegetisch-methodischer Ansätze im Umgang mit den biblischen Texten, aber auch unterschiedlicher Ausgangs- bzw. Zielvorstellungen bzgl. dessen, was feministische Exegese sei und zu leisten habe.

Auf internationaler Ebene der Vernetzung ist auch die Buchreihe „Theologische Frauenforschung in Europa" anzusiedeln, als deren Herausgeberin Hedwig Meyer-Wilmes, Nijmegen/NL zusammen mit Marie-Theres Wacker fungiert und die im Münsteraner Lit-Verlag erscheint. Seit ihrer Begründung im Jahr 2000 sind fünf Bde erschienen, drei weitere zur Zeit in Vorbereitung. Die Reihe steht für Themen der Frauenforschung aus allen theologischen Fächern offen.

Angesiedelt in einer theologischen Fakultät wird die theologische Frauenforschung interessiert und engagiert wahrgenommen von den vielen Verbänden, Vereinen und Initiativen des kirchlichen Bereiches, die auf die eine oder andere Weise in die Frauen- oder Geschlechterthematik involviert sind. So gehen etwa im Seminar für Theologische Frauenforschung regelmäßig Einladungen zur Gestaltung von Studientagen zu theologischen oder kirchenpolitischen Fragen aus der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands ein, dem mitgliederstärksten katholischen Frauenverband des deutschsprachigen Raumes. Auch für die Bildungseinrichtungen auf landeskirchlicher bzw. diözesaner Ebene, die Katholischen wie Evangelischen Akademien, ist das Seminar für Theologische Frauenforschung eine bekannte Adresse. Dazu kommen Einladungen zu KatholikInnen- bzw. Kirchentagen, in Katholische und Evangelische Hochschulgemeinden, Frauenreferate der Diözesen und Landeskirchen, Volkshochschulen, ordenseigene Bildungshäuser, akademische Frauenverbände und neuerdings – unter dem Zeichen der Geschlechterforschung – auch in Männerbildungsinstitutionen. Solcherart – zeitintensive und selten Drittmittel abwerfende – Vermittlung der eigenen Forschung an interessierte Kreise außerhalb der Universität hat für die Theologische Frauenforschung eine hohe Bedeutung, bleibt sie doch so mit ihren Problemstellungen rückgebunden an konkrete Praxis.

[15] Kompendium feministische Bibelauslegung, hg. v. Schottroff, Luise / Wakker, Marie-Theres, Gütersloh $^{2}$1999.

# Von historischer Forschung zu anthropologischer und theologischer Grundlegung der Liturgie

von Klemens Richter

## 1. Entwicklung des Faches und die ThRv vor dem II. Vatikanum

Zeitgleich zum Entstehen der ThRv verstärken sich die Bemühungen um Aufgabenstellung und Methodik der theologischen Disziplin, die wohl erstmals von Anton Baumstark 1919 als „Liturgiewissenschaft" bezeichnet wird – ein Begriff, der sich nicht zuletzt durch das seit 1921 in Münster herausgegebene „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" gegenüber „Liturgik" durchsetzt, worunter Romano Guardini die praktische Anwendung einer systematischen Ausrichtung des Faches versteht. Entscheidende Impulse kommen aber schon durch die katholische Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts mit der daran anknüpfenden Diskussion, welche Schwerpunktsetzung dem Fach angemessen sei, ob es sich eher historisch, pastoral oder systematisch verstehen müsse.[1] Vor allem mit einer Akzentsetzung auf der Edition liturgischer Quellen hat dabei die Liturgiegeschichtsforschung eine lange Tradition. Dazu gehören auch die von Baumstark (1872–1948) begründete vergleichende Liturgiewissenschaft und die von Josef Andreas Jungmann (1889–1975) ins Leben gerufene historisch-genetische Liturgiegeschichtsforschung, die einzelne Entwicklungsstufen des Gottesdienstes miteinander vergleicht und damit für die liturgische Erneuerung von größter Bedeutung war. Die geistesgeschichtliche Methode, die auf Anton L. Mayer (1891–1982) zurückzuführen ist, bezieht die kulturellen Formkräfte wie Literatur und Kunst für den Gestaltwandel der Liturgie mit ein.

1921 entwickelt Guardini (1885–1968) eine systematische Ausrichtung des Faches, wobei nun der Glaube der Kirche, der sich in der Liturgie äußert, zum Gegenstand wird. Das so als Theologie verstandene Fach wird von Disziplinen wie Dogmatik und Exegese unterschieden, denn es soll den „Lehrgehalt des Kultlebens" erarbeiten, aber keine systematische Glaubenslehre formulieren.[2] Die Kirche als betende, als Liturgie feiernde Gemeinschaft ist das Objekt, die lex orandi und die lex credendi werden wieder in Beziehung zueinander gesetzt,[3] die Liturgiewissenschaft als „eine scientia theologia stricta dicta" definiert. Die Programmatik dieser Ausrichtung ist vornehmlich in der Mysterientheologie Odo Casels (1886–1948) verwirklicht, die das in der Liturgie gegenwärtige Heilshandeln Gottes in den Mittelpunkt der christlichen Existenz stellt.[4] Die Liturgie, verstanden als lobpreisende und vergegenwärtigende Anamnese, wird zum locus theologicus. Casels Theologie zählt zu den bedeutendsten Neuansätzen der Sakramententheologie im 20. Jahrhundert und hat auch maßgeblichen Einfluß auf die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" gehabt.[5]

Als ein weiterer Zweig des Faches entwickelt sich seit den 20er Jahren die Pastoralliturgik, wobei schon im 19. Jh. diskutiert wurde, ob die Liturgie in den Bereich der Pastoraltheologie gehöre. Ein bedeutender Vertreter ist Athanasius Wintersig (1900–1942), der Liturgiegeschichte und -systematik als Voraussetzungen einer Pastoralliturgik ansah, die „das ideale liturgische Leben der christlichen Gemeinde zu lehren, zu üben, zu fördern" habe.[6] Auch für ihn ist Pastoralliturgik Theologie, gehe es doch um die Kirche, die in der Liturgie das Heil der Menschen wirke.

Eine wichtige Zäsur markiert 1947 die Enzyklika „Mediator Dei", mit der die Anliegen der Liturgischen Bewegung[7] sanktioniert wer-

[1] Vgl. zur Entwicklung des Faches bis heute: Kranemann, B.: Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen. Die Entwicklung der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, in: TThZ 108 (1999), 253–272; ders.: Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende". Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), hg. v. Wolf, H. unter Mitarbeit von Arnold, C., Paderborn u. a. 1999, 351–375.

[2] Vgl. Guardini, R.: Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft, in: JLw 1 (1921) 97–108.

[3] Vgl. dazu Stuflesser, M.: Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MThA 51), Altenberge 2. Aufl. 2000, 17–84.

[4] Vgl. u. a. Casel, O.: Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt. Ausgewählt und eingeleitet von A. Schilson, Regensburg1986.

[5] Zur Entwicklung einer systematischen Liturgiewissenschaft vgl. Meßner, R.: Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: ALW 40 (1998), 257–274.

[6] Wintersig, A.: Pastoralliturgik. Ein Versuch über Wesen, Weg, Einteilung und Abgrenzung einer seelsorgswissenschaftlichen Behandlung der Liturgie, in: JLw 4 (1924), 153–167. Vgl. Jeggle-Merz, B.: Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl (LQF 84), Münster 1998.

[7] Maas-Ewerd, Th. / Richter, K.: Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, hg. v. Klöckener, M. / Kranemann, B., (LQF 88/II), Münster 2002, 629–648.

den und zugleich die Bedeutung der Liturgiewissenschaft für Theologie und Kirche unterstrichen wird.[8] Zwischen Zweitem Weltkrieg und Konzil zeigt sich eine wachsende Sensibilität gegenüber der jüdischen Liturgie, eine Verstärkung der ökumenischen Bemühungen und ein Interesse an den anthropologischen Voraussetzungen der Liturgie. Durch grundlegende Werke wie Jungmanns „Missarum sollemnia" werden konkretere Reformen vorbereitet, die dann 1951 zur Wiederherstellung der Osternacht und 1956 zur Erneuerung der Karwoche führen. Diese und die weitere Entwicklung wird in dem seit 1951 in Münster erscheinenden „Liturgische(s)m Jahrbuch" gut erkennbar.

Die ThRv behandelt von Anfang an liturgiewissenschaftliche Themen, wobei nahezu alle wichtigen Vertreter des Faches entweder als Rezensenten auftreten oder aber ihre Arbeiten selbst rezensiert werden. 1902 sind es vornehmlich noch kirchenmusikalische Werke, ab 1903 dann verstärkt liturgiehistorische mit Rezensenten wie Franz Xaver Funk, Adolph Franz, Anton Baumstark, Ludwig Eisenhofer, wobei Eucharistiegebet, östliche Liturgien und Handbücher im Vordergrund stehen. Schon im Erscheinungsjahr 1918 wird Guardinis „Vom Geist der Liturgie" besprochen. Ab 1924 tritt auch Odo Casel als Rezensent in Erscheinung. Ebenso finden sich Leitartikel, so 1926 „Zur Geschichte und Kunst des Altares und der Paramente". Wintersig befaßt sich 1927 mit Walter Birnbaums „Die katholische Liturgische Bewegung". Berthold Altaner, Anton Mayer, Josef Pascher sind weitere bedeutende Mitarbeiter.

Zwar wird erstmals 1950 ein ausschließlich der Liturgiewissenschaft gewidmeter Lehrstuhl in Deutschland an der Fakultät in Trier errichtet, doch ist die Fakultät in Münster die erste, die schon 1912 (bis 1926) Franz Joseph Dölger damit beauftragt, die Geschichte der Liturgie im Rahmen seines Extraordinariates für vergleichende Religionsgeschichte zu lehren. Ihm ist es ein Anliegen, die frühe Entwicklung „der Liturgie und der Volksfrömmigkeit in ihrem Verhältnis zur nichtchristlichen Umweltkultur und zu den nichtchristlichen Kulten zu untersuchen"[9]. 1918 begründet er die „Liturgiegeschichtlichen Forschungen", Vorläufer der heute noch in Münster erscheinenden Reihe LQF. Richard Stapper wird 1919 berufen, um Pastoral, Liturgik, Religionspädagogik und Katechetik zu lehren. Zwischen 1920 und 1931 erlebt sein „Grundriß der Liturgik" (später: „Katholische Liturgik") sechs Auflagen. Die Homiletik wird zudem parallel dazu von Peter Hüls (1903–1918) und Adolf Donders (1921–1942) durch eine eigene Professur vertreten. Nach dem Tode Stappers 1939 wird Josef Pascher 1940 für Pastoraltheologie und Religionspädagogik berufen. Mit ihm „hatte die münstersche Fakultät einen der Wegbereiter der liturgischen Erneuerung im deutschsprachigen Raum gewonnen"[10]. Von 1931 bis 1937 lehrt an der Fakultät Johannes Quasten als Privatdozent Geschichte des kirchlichen Altertums, Liturgiegeschichte und religiöse Volkskunde. Die gewünschte Berufung auf einen Lehrstuhl wird durch das nationalsozialistische Ministerium abgelehnt. Er ist einer der bedeutendsten Liturgiewissenschaftler weltweit und bleibt auch nach Übernahme einer Professur in Washington für Christliche Archäologie und Patrologie 1938, seit 1941 für Altchristliche Literatur- und Liturgiegeschichte, der deutschen Liturgiewissenschaft eng verbunden, so als Mitherausgeber von LJ und LQF oder als Mitarbeiter am LThK. Nicht wenige seiner Werke haben heute noch Bestand, so die „Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima" (Bde I–VII 1935/37).

Nach der Berufung Paschers auf den Münchener Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie 1946 erhält Heinrich Bernhard Elfers, 1948 durch seine Arbeit über „Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom" bekannt geworden, in Münster eine Professur für Liturgiewissenschaft und Homiletik (bis 1956). Zugleich bekommt Domchordirektor Hubert Leiwering einen Lehrauftrag für Kirchenmusik (bis 1964). Ab 1957 behandelt der frisch für Pastoraltheologie berufene Theodor Filthaut auch Fragen der Liturgie (vgl. u. a.: Moderner Kirchenbau und Liturgie, in: LJ 7, 1957; Die Liturgie als zentrale Aufgabe der Kirche, in: Diözesansynode Münster 1958), da erst 1959 der bei Pascher in München mit einer Arbeit über das Missale Monasteriense habilitierte Emil Joseph Lengeling[11] auf den nun ausschließlich für Liturgiewissenschaft bestimmten Lehrstuhl berufen wird.[12]

### 2. Die Liturgiewissenschaft als disciplina principalis – Sacrosanctum Concilium und die Zeit nach dem II. Vatikanum

Bei der Vorbereitung des II. Vatikanums spielt Münster vor allem durch Lengeling eine wichtige Rolle. Sowohl die Vorschläge der Fakultät durch Dekan Hermann Volk wie die des Bischofs von Münster Michael Keller 1959, an deren Formulierung Lengeling wesentlich beteiligt war, wird man „ohne Übertreibung zu den sehr seltenen Eingaben rechnen müssen, die unter Verzicht auf kleine und kleinste Reformwünsche große Leitlinien des II. Vaticanum vorwegnahmen"[13]. Gewünscht wird eine Verschiedenheit der Riten, die der Einheit nicht entgegenstehe; der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie; eine Aufwertung der Wortverkündigung mit dem Vorschlag einer dreijährigen Perikopenordnung; die Hervorhebung des ekklesiologischen Aspekts bei den Sakramenten, die als Liturgie und damit nicht mehr nur reduziert auf materia und forma verstanden werden; die Wiederherstellung der Sinnhaftigkeit der Zeichen; die Abschaffung der niederen Weihen sowie eine allgemeine Liturgiereform in Weiterführung der Erneuerung der Osterliturgie. Als Mitglied der Commissio Praeparatoria für das Konzil seit 1960 und als Konzilsperitus der münsterischen Bischöfe von 1962 bis 1965 nimmt Lengeling Einfluß vor allem auf die Formulierung von „Sacrosanctum Concilium".

Seit deren Verabschiedung durch das Konzil am 4.12.1963 gehört die Liturgiewissenschaft an theologischen Fakultäten „zu den Hauptfächern" (SC 16; auch OT 4;16).[14] Ebenso bedeutsam ist, daß auch in Dogmatik, Exegese und Pastoral der Zusammenhang mit der Liturgie deutlich werden soll. Von hier aus hat sich das Profil des Faches weiterentwickelt. Gegenstand, Aufgabenverteilung, Methoden sowie die Selbstverortung der Disziplin im Fächerkanon ist neu bedacht worden.[15]

Einflußmöglichkeiten auf nationaler wie internationaler Ebene hatte Lengeling vor allem als Mitglied mehrerer römischer Studiengruppen zur Umsetzung der Reform wie nur wenige andere Fachvertreter. Seine Kommentare zu den konziliaren wie nachkonziliaren Dokumenten gelten heute noch als Standardwerke[16], und seine Definition der Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch war wegweisend.[17] Mit einer Fülle von Rezensionen begleitet er die liturgiewissenschaftlichen Publikationen über zwei Jahrzehnte hin sehr kritisch, konsequent der Sache verpflichtet, ohne zu verletzen. Beispielhaft dafür der Leitartikel „Liturgiereform 1948–1975".[18] Schwerpunkte der in dieser Zeit in Münster erstellten Dissertationen sind die Liturgische Bewegung, die Liturgie der Aufklärung sowie hi-

[8] Maas-Ewerd, Th.: „Mediator Dei" – Vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. November 1947, in: LJ 47 (1997), 129–150.

[9] Hegel, E.: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, Münster 1966, I 432.

[10] Ebd. II (Münster 1971) 496.

[11] Lengeling, E. J.: Missale Monasteriense 1300–1900. Katalog, Texte und vergleichende Studien, hg. u. bearb. v. Kranemann, B. / Richter, K. (LQF 76), Münster 1995.

[12] Vgl. Richter, K.: Emil Joseph Lengeling (1916–1986) „Forscher, Lehrer und Förderer des liturgischen Lebens der Kirche", in: ALW 34 (1992), 154–167.

[13] Lengeling, E. J.: Bischof Michael Keller zum Gedenken. Zum 80. Geburtstag (16.2.1896) und 15. Todestag (7.11.1961) des Bischofs. Seine Vorschläge für das II. Vatikanische Konzil vom 25.8.1959, in: Unsere Seelsorge. Informationen und Anregungen für die Seelsorge und für das Laien-Apostolat im Bistum Münster 26 (1976), Nr. 1, 25–27. Vgl. Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, Serie I, Vol. II, pars I, Citta del Vaticano 1960, 629–633.

[14] Vgl. Lengeling, E. J.: Kritische Bilanz. Liturgische Bildung des Klerus und der Laien in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, in den römischen Ausführungsbestimmungen und in den reformierten liturgischen Büchern, Regensburg 1976. Zum Stand des Faches 1995: Richter, K.: Die Liturgiewissenschaft im Studium der Theologie heute, in: LJ 45 (1995), 40–47.

[15] Vgl. Gerhards, A. / Osterholt-Kootz, B:. Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft, in: LJ 42 (1992), 122–138; Stuflesser, M. / Winter, St.: Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie, in: LJ 51 (2001), 90–118.

[16] Lengeling, E. J.: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text mit einem Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster 2. Aufl. 1965; ders.: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lat. u. dt. Text. Einleitung u. Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Münster 4. Aufl. 1972. Vgl. Kranemann, B.: Bibliographie Emil Joseph Lengeling, in: ALW 34 (1992), 168–198.

[17] Lengeling, E. J.: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, hg. u. bearb. v. Richter, K., Freiburg 1981, erw. 2. Aufl. Altenberge 1991.

[18] ThRv 80 (1984) 265–284.

storische Arbeiten, die Gottesdienst in lebendiger Entwicklung zeigen.

Nach der Emeritierung Lengelings übernimmt Arnold Angenendt den Lehrstuhl (1981/83) mit einem Schwerpunkt auf der Frömmigkeitsgeschichte, wobei er bis heute der Liturgiewissenschaft verbunden ist.[19] Dessen 1984 berufener Nachfolger, der Vf. dieses Beitrags, versteht sich als Lengeling-Schüler, wobei sich aber auch Akzente verschieben. Unmittelbar nach dem Konzil hat die Liturgiewissenschaft am Reformprozeß mitgearbeitet. Doch der Bedeutungsverlust christlicher Glaubensüberlieferung stellt das Fach vor neue Aufgaben. Welche Bedeutung z. B. das Ritual für den Gottesdienst besitzt, welche Sakramententheologie in der Liturgiefeier heute verantwortbar ist und trägt, welche Anthropologie und welche Theologie der Liturgie zugrunde liegt – das sind zentrale Fragen, um angesichts einer vagabundierenden Ritualität das theologisch Unterscheidende des christlichen Gottesdienstes differenziert benennen zu können.[20] Notwendig ist weiter die Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Kulten und Riten auch im Hinblick auf die Bedeutung des Rituellen in säkularisierter Gesellschaft, vielleicht auch hinsichtlich einer präkatechumenalen Dimension der Liturgie.[21]

So bleiben in Münster die anthropologische und theologische Grundlegung der Liturgie und damit verbunden die kritische Begleitung der Erneuerung des Gottesdienstes ein Forschungsschwerpunkt. Im vergangenen Jahrzehnt haben frauenspezifische Fragen der Liturgie eine besondere Rolle gespielt, nicht zuletzt befördert durch die weltweit erstmalige (und wohl bis heute einmalige) Habilitation einer Frau, Teresa Berger, für Liturgiewissenschaft.[22] In dieser Zeit hat sich auch das Verhältnis von Kunst und Liturgie als Schwerpunkt im Rahmen des Seminars für Liturgiewissenschaft etabliert, wobei dafür auch Fragen des Verhältnisses von Ekklesiologie und Liturgie bei der Gestaltung liturgischer Räume von Bedeutung waren.[23] So wurden zwei Honorarprofessuren 1999 für Musik und Gesang in der Liturgie (Heinz-Gert Freimuth) und 2001 für Kunst und Liturgie (Thomas Sternberg) mit regelmäßigen Lehrveranstaltungen eingerichtet. Das entspricht den Wünschen der Bischofskonferenz wie der römischen Kongregation für Seminare und Studieneinrichtungen hinsichtlich der Vermittlung von christlicher Kunst und Kirchenmusik vor allem im Diplomstudiengang.[24] Weiter bleibt ein Schwerpunkt die Liturgiegeschichte des Bistums Münster, zumal dieses Bistum am längsten im deutschen Sprachgebiet an seiner Eigenliturgie festgehalten hat und damit ein gutes Beispiel für das Verhältnis „Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung“[25] ist. Zudem hat sich Münster auch der systematischen Durchdringung der Liturgie gewidmet.[26]

Von Anfang an waren Geschichte und Selbstverständnis der Liturgiewissenschaft Thema in Münster.[27] Daher werden hier die damit zusammenhängenden Entwicklungen vor allem in der ThRv entsprechend beachtet. Das betrifft das Erscheinen von Handbüchern[28] wie auch grundlegenden Veröffentlichungen wie J. Ratzingers „Der Geist der Liturgie“[29]. Da die Liturgiewissenschaft ein besonderes Proprium der Fak. in Münster darstellt, findet hier auch die Entwicklung dieses Faches an anderen Fak.en Beachtung. So hat die münstersche Fak. wie übrigens auch der Fakultätentag der Kath.-Theol. Fak. des deutschen Sprachgebietes Einspruch erhoben, als Mitte der 90er Jahre die Selbständigkeit des Faches durch die Errichtung eines Lehrstuhls für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg gefährdet schien. Angesichts knapper werdender Ressourcen im Bereich theologischer Fak.en an staatlichen Univ.en sind Kooperationsmodelle vorstellbar wie etwa in Österreich, wo es sinnvollerweise Lehrstühle für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie gibt. Doch wo das Fach in eine andere Disziplin eingegliedert und dieser untergeordnet wird, wird noch immer nicht verstanden, warum das II. Vatikanum die Liturgiewissenschaft als Hauptfach herausgestellt hat, als zentrales Thema der Theologie,[30] handelt es sich doch bei der Liturgie um den „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10), um eine der drei kirchlichen Grundfunktionen also.

Die Liturgiewissenschaft hat einerseits die Offenbarung Gottes, die in der Liturgie gefeiert wird, zum Thema, ist also ein theologisches Fach. Andererseits hat sie auch kulturwissenschaftliche Züge, ist mithin eine die Theologie übersteigende Grenzgängerin. Dies hat die ThRv auch weiterhin kritisch zu begleiten.

[19] Angenendt, A.: Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189), Münster 2001. Vgl. ThRv 98 (2002), 127 f.

[20] Zur Bedeutung des Faches innerhalb der Theologie vgl. u. a. Lohfink, N.: Alttestamentliche Exegese und Liturgiewissenschaft, in: TThZ 108 (1999), 313–318; Vorgrimler, H.: Liturgiewissenschaft: für Theologie und Kirche lebensnotwendig. Bescheidene Hoffnungen eines Dogmatikers, in: ebd. 319–324.

[21] Vgl. u. a.: Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, hg. v. Kranemann, B. / Richter, K./ Tebartz-van Elst, F.-P., Stuttgart 2000.

[22] Mit der Habil.sschrift: Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung (Prakt. Theologie heute 10), Stuttgart / Berlin / Köln 1993. Vgl. ThRv 90 (1994), 341–343.

[23] Vgl. u. a. Richter, K.: Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg 2. Aufl. 1999.

[24] Rahmenordnung für die Priesterbildung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 42), Bonn 1988; Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 115), Bonn 1993.

[25] Hg. v. Kranemann, B. / Richter, K. (MThA 48), Altenberge 1997.

[26] Vgl. Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, hg. v. Richter, K. / Kranemann, B., (QD 159), Freiburg 1995; Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, hg. v. Klöckener, M. / Richter, K., (QD 171), Freiburg 1998; Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, Gerhards, A./ Richter, K., (QD 186), Freiburg 2000.

[27] S. oben Anm. 1 die Arbeiten des in Münster habilitierten Erfurter Fachvertreters B. Kranemann.

[28] Vgl. dazu Gerhards, A.: Die Kunst, Liturgie zu lehren und zu lernen, in: ThRv 92 (1996) 181–194.

[29] ThRv 96 (2000) 324–326.

[30] Vgl. Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?, hg. v. Richter, K., (QD 107), Freiburg 1986.

# Kirchenrecht in Münster in 100 Jahren Theologische Revue

von Klaus Lüdicke

Wenn es gilt, einen Blick auf die Entwicklung des Faches Kirchenrecht in Münster in den 100 Jahren der Theologischen Revue zu werfen, lassen sich mehrere Gesichtspunkte nennen. Ich will die Normentwicklung, die Besetzung des Lehrstuhls und den Ausbau des Studiums im Fach Kirchenrecht thematisieren und die Beschäftigung der Revue mit kirchenrechtlichen Publikationen danebenstellen. Vorab aber eine kurze Charakteristik dessen, was im Fach Kirchenrecht/Kanonisches Recht eigentlich geschieht.

Unsere Disziplin beschäftigt sich mit der Rechtsordnung der katholischen Kirche – der lateinischen und der orientalischen katholischen Kirchen –, mit den staatlichen Normen für Kirchenangelegenheiten (Staatskirchenrecht) und, soweit erforderlich, mit den verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen kirchlichen Rechtes. Der Schwerpunkt liegt auf der kritischen Vermittlung des geltenden Rechts, die gewichtigere Aufgabe aber besteht in der theologischen, besonders ekklesiologischen Reflexion dieses Rechtes und der Formulierung seiner Soll-Gestalt nach den Maßstäben des 2. Vatikanischen Konzils.

## Normentwicklung

Das vergangene Jahrhundert war durch eine doppelte grundlegende Veränderung der Gesetzeslage charakterisiert. Seit dem Beginn systematischer Sammlung und Bearbeitung von Rechtstexten durch Gratian von Bologna – seine Concordia discordantium canonum ist etwa 1140 verfaßt – war das kanonische Recht durch Vätertexte, Konzils-Canones, päpstliche Dekretalen und Musterentscheidungen der Kongregationen und Gerichte bestimmt – ohne gesetzesförmige Normen. Das änderte sich mit dem Pfingstsonntag 1917, als das erste Gesetzbuch der katholischen Kirche durch Benedikt XV. promulgiert wurde, der Codex Iuris Canonici. In fünf Büchern und 2414 Canones wurde der Rechtsstoff der vergangenen Jahrhunderte, dem Zeitbedarf möglichst angepaßt, abstrahiert kodifiziert – ein Vor-

gang in der Linie der zivilrechtlichen Kodifikationen, die 1794 mit dem Preußischen Allgemeinen Landrecht begonnen hatte und in den großen Gesetzeswerken des 19. Jh.s (Strafgesetzbuch 1871, Bürgerliches Gesetzbuch 1900) gipfelte.

Die kanonistische Wissenschaft mußte sich nun völlig von der Kommentierung des Corpus Iuris Canonici, das neben dem Gratianschen Werk den Liber Extra (1234), den Liber Sextus (1298), die Clementinen (1317) und zwei Extravagantensammlungen enthielt und 1582 von Gregor XIII. seine redaktionelle Fassung und seinen Namen erhielt, auf die Erklärung eines neuen Gesetzbuches umstellen.

Ein weiterer Einschnitt läßt sich im Beginn der Reform-Arbeiten am Codex Iuris Canonici in Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils erkennen. Die Leitsätze der Bischofssynode 1967, die der Codex-Reform das Programm geben sollten, wurden immer wieder zum Maßstab wissenschaftlicher Stellungnahmen zum angelaufenen Prozeß genommen, ein Prozeß, in dem der Überarbeitung des alten Rechtes durch Arbeitsgruppen einer Kardinalskommission eine weltweite Konsultation folgte. Aus der Verarbeitung des Rücklaufs entstanden mehrere Schemata für einen neuen Codex, und 1983 wurde der erneuerte, zugleich aber grundlegend veränderte Codex Iuris Canonici – bedauerlicherweise trägt er dieselbe Bezeichnung – promulgiert. Damit wurde noch einmal ein neues Arbeitsfeld eröffnet, das zunächst einmal die Würdigung und Erklärung der neuen Normen erforderlich machte, sich aber jetzt nach inzwischen fast 20 Jahren in Richtung auf eine kritische Auseinandersetzung mit den Mängeln dieses Rechtes verändert.

### Lehrstuhl in Münster

In der Besetzung des kirchenrechtlichen Lehrstuhls an der Münsterischen Fakultät wechseln sich langdauernde Stabilitätsphasen mit Perioden der Unsicherheit und der Provisorien ab.

Als 1907 Carl Lux seinen Vorgänger Johann Philipp Hartmann[1] ablöste, hatte dieser seinen Lehrstuhl seit 31 Jahren innegehabt. Lux[2] eiferte ihm nach, kam aber (bis zu seinem Tode im Jahre 1931) nur auf 24 Jahre. Während der sich anschließenden Vakanz, die bis 1932 dauerte, hielt Max Bierbaum als außerordentlicher Professor[3] Vorlesungen. Egon Schneider[4] hatte den Lehrstuhl von 1932 bis 1943 inne, nach seinem Tode lehnte die nationalsozialistische Regierung die Wiederbesetzung des Lehrstuhls ab. Den Vorlesungsbetrieb bestritt der Assistent Dr. theol. habil. Klaus Mörsdorf[5], der zwar am 1. Januar 1946 zum ordentlichen Professor ernannt wurde, aber am 1. Mai desselben Jahres eine ordentliche Professur an der Universität München antrat, wo er der geistige Vater des 1947 dort errichteten Kanonistischen Instituts wurde.

Nach seinem Weggang wurde der Lehrbetrieb durch einen Mann bestritten, der zwar zum Professor an der Münsterischen Universität ernannt worden war, sein Amt aber nicht angetreten hatte. Johannes Vincke war vielmehr als Kirchengeschichtler nach Freiburg gegangen, lehrte dennoch in den Jahren 1946–1948 in Münster Kirchenrecht.

Durch die Ernennung von Peter-Joseph Keßler am 1. April 1949 begann wieder eine Zeit der Stabilität, die bis zu seiner Emeritierung am 30. September 1970 andauerte – 21 Jahre.

Seinem Nachfolger Horst Herrmann, der am 1. 4. 1971 seinen Dienst antrat, wurde durch den Bischof von Münster 1975 die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen, so daß die Fakultät das Studium zunächst durch Lehrbeauftragte sichern mußte, nach der Versetzung von Horst Herrmann an die Erziehungswissenschaftliche Fakultät am 1. April 1981 dann durch Lehrstuhlvertretungen. Erst im Wintersemester 1983/84 konnte der Lehrstuhl wieder besetzt werden, und ich bin nun auch schon mehr als 19 Jahre im Dienst.

### Entwicklung des Kirchenrechtsstudiums in Münster

Für den größten Teil des Berichtszeitraumes läßt sich für den Kirchenrechts-Standort Münster kaum über Entwicklungen berichten. Das Kirchenrecht gehörte als Fach unter anderen zum Pensum der Priesterausbildung. Einen besonderen Schwerpunkt bildete es auch nicht aufgrund der Bedeutung seiner Fachvertreter innerhalb der kanonistischen Fachwelt: Die Professoren Hartmann, Lux und Schneider sind völlig vergessen, Klaus Mörsdorf hat seine große und prägende Bedeutung in München entfaltet und Peter-Joseph Keßler war ein stiller Forscher, der sich selbst dadurch charakterisierte, daß er der Professor an der Münsterischen Fakultät sei, der das schnellste Auto und die wenigsten Publikationen habe – was seinen objektiven Rang als exzellenter Rechtsgeschichtler und kritischer Denker nicht schmälert.[6]

Das Bemühen der Univ. und damit auch der Kath.-Theol. Fak. um eine Verbreiterung des Lehrangebots führte dazu, daß im Sommersemester 1992 der Aufbaustudiengang „Lizentiat im Kanonischen Recht" den Betrieb aufnehmen konnte. Auf der Basis eines Abschlußexamens in Theologie oder Jura kann hier in vier Semestern die Qualifikation erworben werden, die der CIC von 1983 vor allem für Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der kirchlichen Gerichtsbarkeit verlangt. Zugleich ist damit neben dem (auch zur Promotion zum Dr. iur. can. und Dr. iur. can. habil. berechtigenden) Münchner Kanonistik-Studium[7] eine zweite Möglichkeit in Deutschland geschaffen, sich durch eine Spezialausbildung für eine akademische Laufbahn im Kirchenrecht grundlegend zu qualifizieren. Mit Ablauf des Sommersemesters 2002 hat das Studium, in dessen Lehrbetrieb 20 Fachleute aus Kanonistik, Theologie und Rechtswissenschaft eingespannt waren und/oder sind, 100 Absolventen aufzuweisen.

Auch unter dem Gesichtspunkt der Forschung läßt sich für das Fach Kirchenrecht in Münster eine Entwicklung beschreiben, die wesentlich auf der Vernetzung mit anderen Universitäten und Institutionen basiert. Seit meinem Amtsantritt arbeitet das Team der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am „Institut für Kanonisches Recht" – so die Bezeichnung unserer Einrichtung seit 1992 – an einer kirchenrechtlichen Datenbank, in der Literatur, Normen und Rechtsprechung seit Geltung des CIC/1983 erfaßt werden. Daran arbeiten zahlreiche Lehrstühle in Deutschland und Belgien ebenso mit wie Generalvikariate. Ein zweites Projekt hat zwölf Mitarbeiter aus dem In- und Ausland zusammengeführt, nämlich der „Münsterische Kommentar zum Codex Iuris Canonici", der unter meiner Verantwortung seit 1984 als Loseblattwerk erscheint und seit dem Jahr 2000 vollständig ist. Ergänzend zu diesem 7500 Seiten starken Kommentarwerk erscheint eine Schriftenreihe („Beihefte zum Münsterischen Kommentar"), in der bislang 35 Bde erschienen sind, die teils auf wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten beruhen (Lizentiats- und Doktorats-Dissertationen sowie Habiliations-Schriften), teils davon unabhängige Monographien darstellen.

### Ein Blick in die Theologische Revue

Blättert man durch die Autorenverzeichnisse der 100 Jahrgänge der Theologischen Revue, findet man die Namen fast aller prominenten Kirchenrechtler dieser Zeit. In den ersten Jahren bilden Eduard Eichmann, Franz Gillmann, Nikolaus Hilling, August Knecht, Johannes Linneborn und Johann Baptist Sägmüller den Autorenstamm, dann in der Dienstzeit von Karl Lux kommen vor allem Max Bierbaum – er scheint die längste Zeit für die Revue gearbeitet zu haben, nämlich 42 Jahre – und Albert Koeniger hinzu. Während in diesem Zeitabschnitt, in den das Inkrafttreten des CIC/1917 fällt, zwölf Namen verzeichnet sind, erhöht sich ihre Zahl in der Amtszeit von Egon Schneider auf vierzehn. Zwischen 1948 und 1970, also während der Dienstzeit von Peter-Joseph Keßler, nennen die Autorenlisten unter den insgesamt 21 Namen viele noch im Bewußtsein der heutigen Generation lebende Kanonisten, darunter am häufigsten den Münsterischen (Vize-)Offizial Paul Wesemann. Unter den 19 Mitarbeitern in den Jahren von Horst Herrmann treten durch häufige Nennung Rudolf Weigand und Paul Wesemann hervor.

In der laufenden Periode sind bislang 29 Namen zu lesen, die unter kirchenrechtlichen Rezensionen der Revue stehen.

Eine statistische Auswertung läßt sich mit diesen Daten nicht durchführen; es ist aber doch zu sehen, daß die monographische Beschäftigung mit dem Kirchenrecht stark zugenommen hat, wenn man das aus der steigenden Zahl von Rezensionen ablesen darf. Insofern bleibt das Kirchenrecht nicht zurück in der theologischen Literaturflut, die seit dem letzten Konzil angewachsen ist.

[1] Johann Philipp Hartmann, 1829–1911, o. Prof. für Kirchenrecht in Münster 1884–1907.

[2] Carl Lux, 1872–1931, ao. Prof. für Kirchenrecht in Münster 1907, o. Prof. für Kirchenrecht in Münster 1910–1931.

[3] Max Bierbaum, 1883–1975, 1930–1942 ao. Prof. für Kirchenrecht in Münster, 1947 Honorarprofessor.

[4] Egon Schneider, 1880–1943, o. Prof. für Kirchenrecht in Münster 1932–1943.

[5] Klaus Mörsdorf, 1909–1989.

[6] Vgl. dazu meinen Nachruf in ZRGkan 76 (1990) 406–409.

[7] Das „Kanonistische Institut" der Universität München ist im Zuge der Universitätsreform in „Klaus-Mörsdorf Studium für Kanonistik" umbenannt worden.

Ein Blick sei noch auf die Aktivität der Lehrstuhlinhaber für die Revue geworfen:

Carl (oder Karl) Lux hat in den Jahren 1908–1925 viele Rezensionen geschrieben, Egon Schneider findet sich nicht in den Autorenlisten, während Klaus Mörsdorf zwischen 1940 und 1949 fünf Beiträge verfaßt hat. Peter-Joseph Keßler ist mit einem Leitartikel in Form einer Sammelrezension und einer einfachen Rezension vertreten, Horst Herrmann mit zwölf Beiträgen. Wenn ich mich auch seit 1980 redlich bemüht habe, werde ich den Rekord von Max Bierbaum nicht leicht erreichen, der, wenn ich richtig gezählt habe, 64 Rezensionen für die Theologische Revue geschrieben hat.

### Ausblick

Daß in den letzten 20 Jahren ein Maß der Beschäftigung der Theologischen Revue mit kirchenrechtlichen Publikationen festzustellen ist, das in keiner Periode zuvor zu beobachten war, korrespondiert der Tatsache, daß in Münster ein kanonistischer Schwerpunkt entstanden ist, wie ihn das Kanonistische Institut in München in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg bildete. Der Aufbruch der Wissenschaft und des Studiums, für den München mit seinem Gründungsvater Klaus Mörsdorf (im Amt 1946–1977) und mit dem ursprünglichen Stamm bedeutender Gelehrter wie Audomar Scheuermann (im Amt 1947–1976), Peter-Joseph Keßler (in München 1948–1949) und Philipp Hofmeister (als apl. Professor 1949–1956) steht, hat sich seit der Promulgation des Codex Iuris Canonici von 1983 in Münster wiederholt. Unter wesentlich schwierigeren Bedingungen – es gibt weder personelle noch sachliche Zusatzausstattung für das Aufbaustudium und alle damit verbundenen Aktivitäten, sondern nur die unersetzliche Hilfe eines Fördervereins –, aber ermöglicht durch das ehrenamtliche (und das heißt auch: unentgeltliche) Engagement der genannten großen Zahl von Kolleginnen und Kollegen, hat sich die Katholisch-Theologische Fakultät in Münster zu einem Standort entwickelt, an dem das Kirchenrecht nicht nur in der Vielfalt seiner Disziplinen gelehrt und wahrgenommen wird, sondern an dem auch bewußt der Geist der Vielseitigkeit gepflegt wird. Münster will keine „Schule" bilden, sondern durch das Miteinander der vielen Persönlichkeiten, ihrer unterschiedlichen Denkansätze und Zugangsweisen dazu beitragen, daß sich kirchenrechtliches Arbeiten nicht an Autoritäten orientiert, sondern an sachlichen Kriterien, unter denen die Theologie nicht den letzten Platz einnimmt: An welcher Fakultät fände sich ein besserer Platz für Weite des Denkens, Vernetzung mit den theologischen Disziplinen und Verantwortlichkeit für das gemeinsame Anliegen?

# Modelle, Wege und Schwerpunkte der Pastoraltheologie

von Hermann Steinkamp

Entscheidende Weichen für das Selbstverständnis und bis heute wirksame Schwerpunkte, d. h. für das derzeitige Profil des Münsteraner Seminars für Pastoraltheologie und Religionspädagogik, wurden in dem für die hiesige Kirche ebenso hoffnungsvollen wie kurzen Zeitraum zwischen dem II. Vaticanum und dem Ende der Würzburger Synode gestellt. In jenen Jahren, in denen u. a. der spätere Bischof von Limburg, Franz Kamphaus, hier lehrte und das Teilgebiet Homiletik vertrat, wurden Akzente in Forschung und Lehre gesetzt, die durch die („pastorale") Theologie des Konzils geprägt und nachhaltig mit dem Namen Adolf Exelers verbunden sind, der das Seminar von 1969 bis zu seinem plötzlichen Tod im Juli 1983 leitete.

Die von Exeler Anfang der 70er Jahre angestrebte Trennung der beiden Teilgebiete Pastoraltheologie und Religionspädagogik (nach dem andernorts praktizierten Modell der Aufteilung auf zwei selbständige Lehrstühle/Seminare) führte zwar nicht zum gewünschten Erfolg; statt dessen wurde das Seminar, zusätzlich zur C4-Professur, mit zwei C3-Professuren ausgestattet, was bis zum Ausscheiden von Dieter Emeis im Jahr 1998 die Chance zu Spezialisierung und Aufgabenteilung eröffnete: Pastoraltheologie/Religionspädagogik (Exeler, später Schmälzle), Katechetik/Theologische Erwachsenenbildung (Emeis), Pastoralsoziologie/Religionspädagogik (Steinkamp).

Bekanntlich werden in der akademischen Praxis theologische „Disziplinen" mindestens so sehr durch Personen geprägt wie umgekehrt, vermutlich entsprechend dem Maß der „Disziplinierung" (im Sprachspiel M. Foucaults) der jeweiligen Subjekte.

### 1. Neuaufbrüche nach dem Konzil

Wichtige Impulse Adolf Exelers für die religionspädagogischen Diskurse der frühen 70er Jahre schlugen sich in den Synodendokumenten „Der Religionsunterricht in der Schule" und „Das katechetische Wirken der Kirche" nieder, während seine Anstöße (z. B.) für ein religionspädagogisches Konzept des Inter-Generationen-Gesprächs (später vor allem durch seine jahrelange Mitarbeiterin Martina Blasberg-Kuhnke ausgearbeitet), eine zeitgemäße Schulpastoral (durch Jan-Heiner Schneider) und Moralpädagogik bis heute im Umkreis des Seminars weiterhin wirksam sind (vgl. zur Religionspädagogik den Beitrag von Udo Schmälzle).

Für die Pastoraltheologie im engeren Sinne lassen sich vor allem zwei Traditionslinien unzweideutig auf Initiativen Exelers zurückverfolgen: seine Überlegungen zu einer „vergleichenden Pastoral" sowie sein Engagement für eine vom II. Vaticanum inspirierte Praxistheorie der christlichen Gemeinde.

Er selbst benannte als einen einschneidenden Wendepunkt seiner Biographie eine Reise nach Lateinamerika, u. a. die Teilnahme am Katechetischen Kongreß in Medellín 1968 – im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit der berühmten Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) – und die Begegnung mit der dortigen „Kirche der Armen", einer Begegnung, die ihn existentiell und theologisch tief geprägt hat. Was er hinsichtlich seiner persönlichen Entwicklung als „Bekehrung" erlebte und deutete, schlug sich unter den Stichworten „Theologie des Volkes" (zu dem er zusammen mit seinem Schüler Norbert Mette 1978 eine erste deutschsprachige Publikation vorlegte) und „Vergleichende Pastoral" in späteren theologischen Arbeiten nieder.

Dabei dürfte die Inspiration, die von den lateinamerikanischen Basisgemeinden seit den 70er Jahren auf die hiesige Gemeindereform-Diskussion ausging, das eigentliche Bindeglied zu seinem Arbeits-Schwerpunkt „Gemeinde" darstellen. Was sein evangelischer Kollege Christof Bäumler später mit der Formel „Gemeinde als kritisches Prinzip einer offenen Volkskirche" auf den Begriff gebracht hat, kann für Exelers Denkansatz und bis heute für die Programmatik des Münsteraner Seminars gelten: eine Doppelperspektive, die einerseits auf die Reform der traditionellen, parochial verfaßten Gemeinde gerichtet ist, andererseits eine kritische Attitüde gegenüber der volkskirchlichen Praxis durchhält. Zur ersteren gehört zweifellos die Wiederentdeckung der Gemeinde als Ort der Katechese, deren konstitutiven Zusammenhang Exeler in seiner Habil.sschrift von 1964, einer pastoralgeschichtlichen Untersuchung zu „Wesen und Aufgabe der Katechese", aufgezeigt hatte.

Diese fundamentalkatechetische Option prägte bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1998 auch das erkenntnisleitende Interesse und das zentrale Augenmerk eines anderen langjährigen Lehrers am Seminar, Dieter Emeis, der „Gemeinde-Katechese" in einer zweifachen Bedeutung verstand: als „Gemeinde-Reform" bzw. Gemeindeaufbau sowie im Sinne der „Gemeinde als einem zentralen Ort des Glauben-Lernens".

Die nach dem Konzil und von seinem Geist deutlich geprägte Tradition des Fachs Homiletik, wie sie Franz Kamphaus in den frühen 70er Jahren begründete, wurde später durch Hermann Wieh, Paul Deselaers und Ferdinand Schumacher weitergeführt und zwar in enger Zusammenarbeit mit entsprechenden Einrichtungen des Bistums Münster. Gegenwärtig verantwortet Franz-Peter Tebartz-van Elst diese Teildisziplin.

### 2. Entwicklungen und Schwerpunkte

In der Linie der Exelerschen Programmatik einer „vergleichenden Pastoral" entwickelte sich mit Beginn der 80er Jahre ein Forschungs- und Arbeitsschwerpunkt, der sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt mit den Stichworten „Diakonische Pastoral" bzw. „Sozialpastoral" kennzeichnen läßt und in vielen Bereichen als charakteristisches Merkmal der Münsteraner Pastoraltheologie wahrgenommen wird. Es handelt sich dabei um die Rezeption befreiungstheologischer Denkansätze

und Praxisformen, die damals in enger Kooperation mit dem Seminar für Fundamentaltheologie (J. B. Metz) erfolgte.

Daneben wurde seit Mitte der 70er Jahre ein pastoralpsychologischer Schwerpunkt im Bereich der Methodenlehre (Gemeinwesenarbeit, Gruppendynamik, Beratung) kontinuierlich ausgebaut, in dem seit über 25 Jahren – in Form von regelmäßig durchgeführten einwöchigen Blockseminaren – Studierenden Lernsettings zur Erhöhung sozialer und kommunikativer Kompetenz angeboten und erste Begegnungen mit den Praxisfeldern Seelsorge, Gruppenarbeit, Beratung u. ä. ermöglicht werden.

### 2.1 Sozialpastoral

Der Arbeitsschwerpunkt „Diakonische Pastoral"/„Sozialpastoral" entwickelte sich aus zwei verschiedenen Anstößen, der eine aus intensiven Formen der Zusammenarbeit (Beratung, Fortbildung) mit Institutionen der Caritas und Diakonie, der andere aus Begegnungen mit der lateinamerikanischen Praxis der Sozialpastoral.

In einem mehrjährigen Beratungsprozeß, der nach dem Konzil neu errichteten Abteilung „Caritas und Pastoral" beim Deutschen Caritasverband war u. a. die Einsicht in die Aporien einer geschichtlich gewachsenen „Abspaltung" der beiden Institutionen Caritasverband und Pfarrei erwachsen, woraus pastorale Probleme resultieren, die zu wissenschaftlicher Bearbeitung herausforderten. Im Zeitraum zwischen Würzburger Synode und dem Ende der 80er Jahre fielen gleichzeitig Erfahrungen in der Fortbildung der Bodelschwinghschen Anstalten Bethel an, die die Fruchtbarkeit des ökumenischen Vergleichs augenfällig machten. Aus beiden Erfahrungen und ihrer praktisch-theologischen Reflexion entstanden am Münsteraner Seminar erste Veröffentlichungen zum Verhältnis von Gemeinde und Diakonie (einem Zusammenhang übrigens, zu dem A. Exeler für das Wintersemester 1983/84 eine Vorlesung angekündigt hatte, die er aufgrund seines plötzlichen Todes nicht mehr realisieren konnte).

Mitte der 80er Jahre hatten Norbert Mette, der wohl bekannteste Schüler A. Exelers, später Professor in Paderborn und Dortmund, und der Autor unabhängig voneinander anläßlich von Studienreisen nach Peru bzw. Brasilien erste konkrete Begegnungen mit einem dortigen Typus kirchlicher Praxis, der Sozialpastoral, gemacht und diese Erfahrungen erstmals im deutschsprachigen Raum ins Gespräch gebracht. Diese Form kirchlicher Praxis, für die die Basisgemeinden und ihre Verwurzelung in den revolutionären Volksbewegungen (z. B. der Landlosen) als Symbol stehen, geriet zunehmend zum normativen Bezugspunkt einer kritischen Analyse hiesiger volkskirchlicher Praxis. Während eines gemeinsamen Forschungssemesters in Brasilien im Winter 1992 konnten Wahrnehmungen und Erfahrungen ausgetauscht und reflektiert werden, die sodann im folgenden Jahr, anläßlich des Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Leitershofen (1993) der Fachöffentlichkeit vorgestellt wurden.

Seit dem Leitershofener Kongreß, dessen Thema („Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge") die Gegenüberstellung der Konzepte „kooperative Seelsorge" und „Sozialpastoral" provozierte, entwickelte sich die Sozialpastoral – auch über den Fachdiskurs hinaus – als „alternatives Paradigma" zum herrschenden volkskirchlichen Modell, dessen derzeit aktuelle Variante als „kooperative Seelsorge" firmiert.

Das Konzept der Sozialpastoral gilt seither in der Öffentlichkeit in Münster „verortet" und wird von Vertretern der „Münsteraner Pastoraltheologie" (mit der nach wie vor auch Norbert Mette identifiziert wird und der er sich zugehörig weiß) theoretisch und praktisch (über Beratertätigkeit in regionalen Praxis-Projekten und einem diözesanen Aktionsforschungs-Projekt in Aachen) kontinuierlich weiterentwikkelt.

Sozialpastoral versteht sich in der kritischen Tradition des Münsteraner Seminars und ist inzwischen zum Gegenstand von Habil.sschriften katholischer (z. B. Maria Widl in Würzburg; Martin Lechner in Tübingen) und evangelischer Fak. (Gerhard K. Schäfer in Heidelberg) geworden. In jüngster Zeit steht die Rezeption des „Pastoralmacht"-Theorems (im Kontext des Foucaultschen Macht-Diskurses und der daran anknüpfenden jüngsten „Gouvernementalitäts"-Diskussion) als weiteres Beispiel für unseren Ansatz einer Praktischen Theologie als „kritischer Theorie kirchlicher und christlicher Praxis".

Natürlich setzen wir auch in der Lehre entsprechende Schwerpunkte („Diakonische Gemeinde", „Institutionalisierte Diakonie" u. ä.), ohne dabei die traditionellen Inhalte (Kasualienpastoral, Gemeindeaufbau, Kategorialseelsorge, Kirchensoziologie usw.) zu vernachlässigen.

### 2.2 Pastoralpsychologische Handlungsmodelle und Lernformen

Ein zweiter Schwerpunkt wurde seit Mitte der 70er Jahre entwickelt und gilt seither ebenfalls als Identitätsmerkmal des Seminars für Pastoraltheologie und Religionspädagogik: Gruppendynamische Seminare, Selbsterfahrungsgruppen, Kommunikationstrainings u.ä. Sie wurden über mehr als zehn Jahre in Zusammenarbeit mit Kollegen der Ev.-Theol. Fak. jährlich in der Pfingstwoche veranstaltet, seit Mitte der 80er Jahre findet in jedem Semester ein solches Seminar statt, jeweils in der Woche nach Pfingsten bzw. zum Ende des Wintersemesters. Da die Durchführung dieser Seminare eine spezifische gruppendynamische Ausbildung der Lehrenden erfordert, wurden über viele Jahre einzelne wissenschaftliche Mitarbeiter(innen) eigens dafür ausgebildet bzw. entsprechend qualifizierte Doktoranden als Lehrbeauftragte gewonnnen. Seit einigen Jahren werden diese Seminare in Kooperation mit dem Diözesanbildungswerk Münster und der Bildungsstätte Haus Ohrbeck (Georgsmarienhütte) veranstaltet, so daß gemischte Lerngruppen aus Studierenden, TeilnehmerInnen des „Studium(s) im Alter" und Praktikern aus verschiedenen Tätigkeitsfeldern entstanden, was in aller Regel intensive Gruppen- und Lernprozesse zur Folge hat.

#### 2.2.1 Erfahrungs- und personbezogenes Lernen

In diesem Typus von Lehrveranstaltungen wird – im Unterschied zu den üblichen Seminarformen – nicht an Texten und von Theorien ausgehend gelernt, sondern Gegenstand des Lernens sind gemeinsame Erfahrungen der TeilnehmerInnen „im Hier und Jetzt" der Lerngruppe (z. B. zu elementaren Phänomenen wie „Macht", „Helfen", „Hierarchie", „Mann-Frau-Beziehungen").

Im Verlauf des Seminars werden diese Erfahrungen zunächst assoziativ auf ihre theologische, pastorale und religionspädagogische Relevanz hin reflektiert und anschließend in wissenschaftlichen Hausarbeiten mit entsprechenden praktisch-theologischen Theoremen (z. B. Koinonia) vermittelt bzw. in entsprechenden Diskursen (z. B. Autorität und Macht in der Kirche) verortet.

Im Laufe von inzwischen mehr als 25 Jahren des Experimentierens mit diesem Typus von Lehrveranstaltungen hat sich eine Fülle von praktisch-theologisch relevantem Material angesammelt (Kurskonzepte, die jeweils neu entworfen werden, Protokolle, Dokumentationen), das noch wissenschaftlich auszuwerten wäre.

Andere Erfahrungen sind in die Fortschreibung und Standardisierung des Prototyps „Gruppendynamisches Seminar" eingegangen und haben u. a. zu einer idealtypischen Unterscheidung von zwei Grundformen geführt, einer „Kompetenz-orientierten" und einer „Themen-orientierten" Variante.

##### 2.2.1.1 Vermittlung von kommunikativer und sozialer Kompetenz

Ausgehend von dem breiten Konsens, daß für pastorale und religionspädagogische Berufe kommunikative und soziale Kompetenz unabdingbar sind, bieten wir sowohl Studierenden für die Lehrämter als auch zukünftigen pastoralen MitarbeiterInnen solche Seminare an, in denen sie erste Schritte in Richtung des Erwerbs solcher Kompetenzen wie „Beratung" oder „Gruppenleitung" machen können.

Lernziel dieser Lehrveranstaltungen kann nicht bereits das Erlernen professioneller Kompetenzen sein, sondern die Erfahrung und Einsicht, wie unabdingbar dafür die „Arbeit an der eigenen Person" ist, die vor allem über Selbsterfahrung angeeignet wird. Ferner können die TeilnehmerInnen solcher Seminare erste Erfahrungen mit Praxisformen machen, die später in ihrem beruflichen Alltag eine wichtige Rolle spielen werden (Mitarbeit in der Telefonseelsorge, Trauerbegleitung, Umgang mit der Dynamik einer Schulklasse, Leitung von Teams u. ä.).

Im übrigen stellt dieser Typ des gruppendynamischen Seminars eine sinnvolle Ergänzung/Vertiefung von thematischen Seminaren zu Themen wie „Telefonseelsorge", „Basisgemeinde", „Supervision in der kirchlichen und schulischen Praxis", „Gemeinwesenarbeit als Inter-Gruppen-Arbeit" usw. dar.

##### 2.2.1.2 „Thematisch" orientierte Selbsterfahrung.

Eine Variante dieses erfahrungsbezogenen Seminars bezeichnen wir als „themen-orientiert". Die Bandbreite solcher Themen reicht von „Identität als Theologe/Theologin", „Wie Vertrauen entsteht" u. ä. über „Rivalität und Konkurrenz", „Macht und Ohnmacht" u. ä. bis zu Planspielen (z. B. „Inter-Gruppen-Konflikte in Gemeinden") und Simulationen („Entstehung einer Basisgemeinde"; P. Freires „Kultur des Schweigens" u. ä.).

Im Unterschied zur Funktion und zur Weise der Bearbeitung eines Themas im Modell der „Themenzentrierten Interaktion" (TZI) – einer Methode, die wir übrigens als solche ebenfalls regelmäßig in speziellen Seminaren vermitteln – wird das Thema hierbei (zunächst) ausschließlich über Selbsterfahrung bzw. mit Hilfe gruppendynamischer Verfahren erkundet. „Wie Vertrauen entsteht" können die TeilnehmerInnen dabei „am eigenen Leib", d. h. am Prozeß der konkreten Lerngruppe erfahren und dabei gleichzeitig die Einsicht gewinnen, wie unabdingbar eine Atmosphäre des Vertrauens ist, damit Menschen über existentielle Fragen, über ihre persönlichen Glaubensmotive und -zweifel miteinander sprechen können.

In einem weiteren Lernschritt („Transfer") werden dann Möglichkeiten erkundet (z. B. in Rollenspielen), das Gelernte auf Situationen in der künftigen beruflichen Praxis als Lehrerin, Katechet, Trauerbegleiter usw. anzuwenden.

#### 2.2.2 Theorie-Praxis-Vermittlung

Die gruppendynamisch bzw. (Selbst-)Erfahrungs-orientierten Seminare lassen sich in zweifacher Hinsicht in der Tradition des Münsteraner Seminars verorten.

**2.2.2.1** Unter Adolf Exelers Anleitung entstand die bis heute wegweisende Dissertation von Norbert Mette („Theorie der Praxis"), in der sich die durch das Konzil angestoßene wissenschaftstheoretische Neuorientierung des Faches Pastoraltheologie dokumentiert. Diese Neuorientierung, die sich nicht nur in der kontinuierlichen Reflexion auf das Selbstverständnis der Praktischen Theologie vollzieht, sondern mindestens ebenso wesentlich im Prozeß praktizierter Interdisziplinarität (mit anderen theologischen Disziplinen, aber auch mit den Nachbardisziplinen Psychologie, Soziologie, Kommunikationswissenschaft u. a.) realisiert, gehört unserem Selbstverständnis entsprechend zu den Schwerpunkten unseres Forschungs- und Lehrbetriebs.

**2.2.2.2** Mitarbeiter des Seminars stehen in kontinuierlichem Kontakt mit kirchlicher Praxis, als Dozenten in der Fortbildung von Caritasmitarbeitern (z. B. in der Fortbildungsakademie des Deutschen Caritasverbandes), Diakonen u. a. Mitarbeitern der evangelischen Diakonie (Bethel, Raues Haus), Priestern und anderen pastoralen Mitarbeitern in mehreren Diözesen, als Berater (z. B. Gemeindeberatung; Projektberatung, Leitbildberatung) und Supervisoren (z. B. in der Telefonseelsorge).

Das in diesen Zusammenhängen gewonnene Know-how fließt wiederum in den Lehrbetrieb des Seminars ein, insbesondere in die erfahrungsbezogenen und auf den Erwerb praxisrelevanter Kompetenzen ausgerichteten Lernsettings.

### 3. Aufbau-Studium „Diakonik"

In der Linie und Konsequenz der bisherigen Schwerpunktbildung liegt die Entwicklung eines neuen Aufbau-Studiengangs „Diakonik", zunächst als Lizentiatsstudium konzipiert, den wir gemeinsam mit dem Institut für Christliche Sozialwissenschaften und dem Institut für Missionswissenschaft erarbeitet haben.

Dieses Aufbaustudium wird Absolventen der verschiedensten theologischen Studiengänge als Möglichkeit der Spezialisierung in den Praxisfeldern „Caritas/Diakonie", „Kirche in der Arbeitswelt" und „Internationale Solidaritätsarbeit" angeboten und zugleich Praktikern in diesen Bereichen als Möglichkeit der Fortbildung und ggf. Nachqualifikation in Praktischer Theologie.

Da der Studiengang erst im Laufe des Jahres 2003 offiziell eröffnet wird, liegen noch keine Erfahrungen vor, die in diesem Bericht dokumentiert werden könnten.

Ohne Zweifel wird man aber bereits jetzt sagen können, daß er zur weiteren Profilierung der Corporate Identity des Seminars für Pastoraltheologie und Religionspädagogik beitragen wird.

---

# Das Münsteraner Modell der Integration von Pastoral und Religionspädagogik

von Udo Fr. Schmälzle

In der „community of science" der Praktischen Theologie werden die „Münsteraner" immer wieder mit der Frage konfrontiert: Wie könnt ihr heute noch an der anachronistischen Lehrstuhlbeschreibung „Pastoraltheologie und Religionspädagogik" festhalten, während doch an allen anderen Fak.en diese Disziplinen eigenständig vertreten sind? Wenn es heute in den gegebenen Differenzierungsprozessen kaum mehr möglich ist, eine Disziplin in Forschung und Lehre zu repräsentieren, wie wollt ihr in beiden präsent bleiben? Wer hätte nicht mehr Verständnis für diese Frägen als die „Münsteraner" selbst? Der Versuch Adolf Exelers am Beginn seiner Lehrtätigkeit 1969, Pastoraltheologie und Religionspädagogik zu entkoppeln und mein eigenes Bemühen im Rahmen der Berufungsverhandlungen 1987, in diesem Kontext den Lehrstuhl von Dieter Emeis zu positionieren, sind im Ministerium gescheitert.

Mit dem Ende der expansiven Vermehrung von Lehrstühlen an Theol. Fak.en, ausgelöst durch den radikalen Einbruch der Studierendenzahlen in den 90er Jahren, beginnt jedoch in vielen Fak.en das Gerangel um den Erhalt der verschiedenen Praktisch-Theologischen Lehrstühle. Plötzlich sehen sich Gremien wieder mit der Frage nach den Prioritäten zwischen pastoralen und religionspädagogischen Forschungsschwerpunkten und Ausbildungszielen konfrontiert. Wenn entsprechende Fachvertreterinnen und Fachvertreter sich nicht mehr der gemeinsamen Wurzeln beider Disziplinen bewußt sind, besteht in der Tat die Gefahr, daß eine Disziplin auf der Strecke bleibt. Spätestens seit dieser Zeit zeigen sich die Vorteile des Münsteraner Modells, in dem keiner der Fachvertreterinnen und Fachvertreter – angefangen vom Mittelbau bis zur Professorenschaft – aus der Verantwortung für die pastoraltheologische und religionspädagogische Ausbildung aussteigen kann. Es wird spannend, einmal den wissenschaftlichen Profilen nachzuspüren, die sich in diesem Kontext in Münster herausgebildet haben. Steinkamp hat sich mit dieser Frage aus der Perspektive der Pastoraltheologie auseinandergesetzt. Ich möchte dies aus der Perspektive der Religionspädagogik versuchen. Dabei sind Überschneidungen nicht zu vermeiden.

### 1. Historische Wurzeln des Münsteraner Modells

Die Arbeit in Schule und Gemeinde war von Anfang an zentrales Element in der theologischen Ausbildung in Münster. Die Quellenlage, die Eduard Hegel[1] bereits ausgearbeitet hat, liefert eindeutige Fakten. Fürstenberg (1729–1810), die zentrale Gestalt bei der Reform des Schul- und Ausbildungswesens in Münster, übernahm für die theologische Ausbildung des Klerus, die 1773 an der Universität Münster begann, das Ausbildungsprogramm des Wiener Pastoraltheologen Rautenstrauch, das „er noch stärker als Rautenstrauch auf die seelsorgerliche Praxis ausrichtete" (Hegel, 35). Die Priesterkandidaten mußten im Rahmen ihrer vierjährigen Ausbildung die Vorlesungen über „Allgemeine Pädagogik" und die „Methode des Religionsunterrichts" besuchen. Zur Priesterweihe wurde nur zugelassen, wer die Ausbildung zum gesamten Normalunterricht absolviert hatte. Bereits 1827 beantragte Bischof Kaspar Max beim Kultusministerium die Errichtung eines eigenen Lehrstuhls für Pädagogik und Didaktik in der theologischen Fak. Da dieser Antrag abgelehnt wurde, übernahm Prof. Brockmann (1767–1837), ein Schüler Johann Michael Sailers, der zwischen 1790 und 1800 als Lehrer am Gymnasium Paulinum in Münster bereits tätig war, die Vorlesungen in der Pädagogik. Die Priesterausbildung in Münster war damit eng verknüpft mit dem Lehrerseminar, der sog. Normalschule, die Fürstenberg 1783 dem jungen Geistlichen Bernhard Overberg übertrug und die 1770 am Gymnasium Paulinum begonnene Schulreform für das höhere Bildungswesen für die Normalschulen der Diözese weiterentwickelte. Die Arbeit der Priester in Schule und Gemeinde bildet damit seit der Gründungszeit ein zentrales Element in der theologischen Ausbildung in Münster. Dabei ging es nicht nur um die Themen aus Katechetik und Religionsunterricht, sondern um die originären Fragen einer pädagogisch verantworteten Schulreform.

[1] Hegel, Eduard: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964. Bd 1, Münster 1966.

### 2. Religionspädagogische Ausbildung zwischen Vermittlung und Aneignung

Viele markieren am Konzil die kopernikanische Wende von einer instruktionstheoretisch orientierten hin zu einer anthropologisch fundierten und identitätsstiftenden Religionspädagogik. Wer sich mit historischen Zeugnissen zur Arbeit der Lehrstuhlinhaber in Münster beschäftigt, muß sehr schnell erkennen, daß sich bereits in früheren Jahrhunderten Studierende und Professoren mit diesem Problem beschäftigt haben. 1805 setzte sich Domdechant Spiegel kritisch mit der Overbergschen Ausbildung der Theologen auseinander. In einer harschen Kritik stellte er fest: „Man erzog nur Subjekte für den Kirchendienst und Katecheten nach alter Weise, so nur den buchstäblichen Sinn der Lehrvorschriften dem Gedächtnis ihrer Pfarrkinder beibrachten. Seelsorger und öffentliche Lehrer trugen die biblische Geschichte in ähnlicher krassen Darstellungsart ohne die mindeste Kritik vor, wie der Normalschullehrer Overberg in seiner Geschichte des Alten Testaments uns ein Beispiel gibt." Noch schärfer fällt bei Schmedding die Kritik an der Verschulung der Ausbildung der Geistlichen aus: „Unsere Kandidaten studieren nicht, sondern lernen auswendig. Bei diesem Auswendiglernen oder Nachbeten der Diktate ihres Lehrers bringen sie es unter Beobachtung der geziemenden Höflichkeit gegen die Professoren und unter strenger Befolgung der äußeren Pflichten einer so genannten Gottseligkeit, viel weiter als wenn sie sich verlauten lassen, daß sie prüfen, und was eine Folge des Prüfens ist, zweifeln. In den theologischen Klassen ist seit etlichen Jahren eine Art von Schuldisziplin eingeführt." (Hegel, 287)

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil können wir solche Stimmen verfolgen. In Katechese und Religionsunterricht dominierte ein normativ-deduktiv argumentierendes Vermittlungsmodell. Die Legitimität des religiösen Lernprozesses wurde lediglich nach ihrer Übereinstimmung mit der dogmatischen Tradition beurteilt. Auswendiglernen und Nachbeten von Diktaten haben weit über das 19. Jh. hinaus das Glaubenslernen bestimmt. Fragen, Kritisieren und Zweifeln kennzeichnet Menschen, die sich ihrer Freiheit bewußt sind, vor Entscheidungen stehen und Alternativen abwägen. Ein solches Freiheitsverständnis bildete vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht die Basis der theologischen Ausbildung, sondern die geoffenbarten Wahrheiten des Glaubens, denen sich der Gläubige in einem Akt des Gehorsams zu unterwerfen hatte. Karl Barth hat im homiletischen Kontext dieses Denkmodell auf den Punkt gebracht: „Gott setzt in der Predigt, was er setzen will (...) Ich habe nicht etwas zu sagen, sondern nur nachzusagen."

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit diesem Denkmodell gebrochen. Die Konzilsväter betonten in der Erklärung über die Religionsfreiheit: „Die Wahrheit muß auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist." (DH 3) In der Tat löst der Satz: „Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat" (DH 2) den Syllabus von Papst Pius IX. ab. Im Syllabus wurden die Rechte der Person noch eindeutig der Glaubenswahrheit untergeordnet. P. Pavan verweist in diesem Zusammenhang im Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit auf das alte Axiom: „Die Wahrheit hat alle Rechte, der Irrtum hat kein Recht."[2] Die historischen Folgen dieses Axioms in Politik und Pastoral sind bekannt. Die Konzilsväter besinnen sich auf die Lehre der Theologie zur Freiheit des Glaubensaktes: „Gott ruft die Menschen zu seinem Dienst im Geist und in der Wahrheit, und sie werden deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen. Denn er nimmt Rücksicht auf die Würde der von ihm geschaffenen menschlichen Person, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll." (DH 11) Das Konzil bestätigt ausdrücklich auch das Recht auf religiöse Freiheit derer, „die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen" (DH 2). Der Mensch in seiner personalen Würde mit seinem Suchen und Fragen, mit seinem Zweifeln und Staunen, mit seinem Denken und Fühlen, der ganze Mensch mit dem unauflöslichen Geheimnis von gelebter und ungelebter Freiheit wird als Akteur zum zentralen Element im Vollzug des Glaubensaktes. Diese Lehre von der Freiheit des Menschen geht ein in die Glaubensdoktrin und bestimmt den subjektiv-existentiellen Kern jeglicher Glaubenskommunikation. Die Konzilsväter betonen: „Die Wahrheit muß auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist." (DH 3) Die Kriterien der Wahrheitssuche, die hier angesprochen und anthropologisch begründet werden, gelten primär für alle Formen der Glaubensvermittlung.

### 3. Auf der Suche nach neuen Vermittlungsmodellen

Was muß sich in der christlichen Erziehung, angefangen von der Familie über die Arbeit im Kindergarten und der Schule bis hin zur universitären Ausbildung verändern, wenn auf der Grundlage der Erklärung über die Religionsfreiheit die Wahrheit des Glaubens nicht mehr als fixe Größe, abgepackt in Frage-Antwort-Modulen gelernt wird, sondern einen lebenslangen Prozeß darstellt, in dem auch Christinnen und Christen bis zu ihrem Lebensende „auf der Suche nach der Wahrheit sind" (DH 3)? Welche Konsequenzen ergeben sich für die Mittel, die in der Erziehung eingesetzt werden, wenn die „Würde der menschlichen Person" (DH 3) zu achten ist? Wer in den Konzilsdokumenten eine praktische Antwort auf diese Fragen sucht, wird sehr schnell erkennen, daß es keine gibt. Wenn Gertler in seiner umfassenden Analyse für die „gesamte Theologie der Pastoralkonstitution" eine „denkerische Vermittlung"[3] vermißt, dann ist es nicht verwunderlich, wenn das pastorale und religionspädagogische Vermittlungsdefizit in den Konzilsdokumenten noch viel gravierender ist. Die Aussagen zur recht verstandenen menschlichen Autonomie (GS 21, 36) stehen theologiegeschichtlich recht unvermittelt neben einem traditionellen und theonom bestimmten Welt- und Menschenbild.

Zur Erblast des konziliaren Aufbruchs gehört es, daß das Konzil zwar theoretisch das Recht des Menschen auf Religions- und Gewissensfreiheit anerkannt hat, ohne jedoch regional, teilkirchlich und gruppenspezifisch für Religionspädagogik und Pastoral die Konsequenzen durchzubuchstabieren. Dieses praktisch-theologische Vermittlungsdefizit zeitigt enorme Konsequenzen für die weitere Arbeit in der Religionspädagogik nach dem Konzil. Es begann eine fieberhafte Suche nach neuen Vermittlungsformen. Alle Vermittlungsmodelle beschäftigen sich mit der Frage, wie biblisches Glaubenszeugnis, theologisch-systematisches Denken und die Wahrnehmung der empirisch verfaßten Lebenswirklichkeit so in Beziehung gebracht werden können, daß religionspädagogische Arbeit einen Dienst an der Subjektwerdung von Kindern und Jugendlichen leistet.

Die Arbeit an dieser Frage liefert gewissermaßen den latenten Code zur weiteren Entwicklung in der Religionspädagogik der Münsteraner Fak. Dabei bewährt sich die enge Verbindung zwischen Pastoral und Religionspädagogik. Mit dieser Arbeit hat bereits Theodor Filthaut (1957–1967) am Lehrstuhl begonnen, einem Brückenbauer zwischen vor- und nachkonziliarer Katechese. Sein posthum erschienenes Werk „Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen" (1968) greift bereits die theologischen Perspektiven des Konzils auf. Die prägende und integrierende Gestalt am Münsteraner Lehrstuhl in der nachkonziliaren Phase bleibt unbestritten Adolf Exeler (1969–1983). In der nachkonziliaren Phase ist er sicher einer der ganz wenigen Theologen in Deutschland, für den die Umsetzung des Konzils zu einer theologischen Bekehrung führte, zu der er sich auch öffentlich bekannte. Im Rückblick auf den Katechetischen Kongreß in Medellín 1968 spricht er von der „intensiven Erfahrung eines geistigen Erdbebens"[4]. Der nach seinem Tod (1983) leider nur über das Seminar vertriebene Bd mit dem Nachruf seiner Promovendinnen und Promovenden belegt überdeutlich, wie der Funke dieses Bekehrungserlebnisses auf diese Gruppe übergesprungen ist und dazu führte, daß in vielen Arbeiten das ungelöste Vermittlungsproblem in Arbeit genommen wurde.[5] Das Bekehrungserlebnis von Exeler wird vielfach nur im Blick auf die Begegnung mit der Armut in Lateinamerika angesprochen. Ich habe den Eindruck, daß Exeler damit noch viel tiefer den spirituellen Prozeß im Sinne einer Bekehrung zu einem neuen Erlösungsverständnis und damit auch zu

[2] Pavan, Pietro: Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, in: LThK². Das Zweite Vatikanische Konzil. Bd II, Freiburg / Basel / Wien 1967, 703–748, 740.

[3] Gertler, Thomas: Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution ‚Gaudium et Spes' des Zweiten Vatikanischen Konzils (Erfurter Theologische Studien, Bd 52), Leipzig 1986, 394.

[4] Exeler, Adolf: Manifestation sozialer Unruhe. Bemerkungen zur internationalen katechetischen Studienwoche in Medellín, in: Katechetische Blätter 93 (1968) 683–698, 685.

[5] Schritte zu befreitem Leben. Erinnerung an Adolf Exeler, hg. v. Schneider, Jan Heiner, als Manuskript gedruckt: Münster 1984, 276 S.

einem neuen Verständnis der Praktischen Theologie verstanden hat, eine Bekehrung, die nicht von allen seinen Mitstreitern verstanden und mitvollzogen wurde.

An seinen religionspädagogischen Forschungsschwerpunkten lassen sich die Konsequenzen aus diesem theologischen Bekehrungserlebnis ablesen. Schonungslos deckt er bereits 1973 im ‚Handbuch für religiöse Erziehung' die „Fehlformen religiöser Erziehung" auf und löst damit in der Religionspädagogik die bis heute noch nicht ausgestandene Auseinandersetzung mit den traditionellen Formen der vorkonziliaren christlichen Erziehung aus.[6] Bis kurz vor seinem Tod beschäftigte er sich mit der Frage nach den Ursachen der Entfremdung vieler Jugendlicher von der Kirche.[7] Den roten Faden zu seinem religionspädagogischen Konzept liefert eine praktisch-theologische Soteriologie. Es gibt keine Evangelisierung ohne die Sorge um das Wohl der Menschen. Der Glaube an den Gott der Menschen müsse im Leben der Christen „den Menschen gut tun". Dies begreifen Kinder und Jugendliche jedoch nur, wenn sich in der erlebten Praxis christlicher Erziehung in Familie, Kindergarten und Schule diese Rede vom „Gott der Menschen" aktional bewahrheitet. Es geht nicht mehr um eine christliche Erziehung, in der Kinder und Jugendliche nach vorgeformten Profilen geprägt werden, sondern um die Begleitung von Kindern und Jugendlichen, damit sie begreifen, daß der Gott der Menschen ihr Leben teilen will, sie begleitet und ihnen hilft, die Risiken, für die selbst die Erwachsenengeneration ihnen keine Lösungen anbieten kann, aus dem Glauben heraus zu bewältigen. Wenn Schmedding 1804 in der pastoralen Ausbildung den Umgang mit Suchenden, Fragenden und Zweifelnden vermißt hat, dann hat es nahezu zwei Jahrhunderte gedauert, bis in der Kirche dieses Suchen der Wahrheit nicht mehr mit einer soteriologisch verbrämten Heilssorge hintertrieben wurde und Nachfolger auf diesem Lehrstuhl in Münster damit begannen, diese Doktrin religionspädagogisch umzusetzen und an einer Theologie zu arbeiten, die den Suchenden, Fragenden und Zweifelnden in Religionsunterricht, Katechese und in der Jugendpastoral einen Platz zuweist. Dieser beziehungstheologische Ansatz in der Religionspädagogik wurde von Egon Spiegel in seiner leider noch nicht veröffentlichten Habil.sschrift weiter entwikkelt.[8]

Die Jahre des Zweiten Vaticanums fielen schulpolitisch in die Phase der Entkonfessionalisierung des deutschen Schulsystems. Bereits damals wurden Stimmen laut, die den konfessionellen Religionsunterricht in Frage stellten. Exeler hat sehr früh die Zeichen der Zeit erkannt und in seinem Beitrag „Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule" einen ersten Entwurf zur schultheoretischen Begründung des Religionsunterrichts geliefert, der später vor allem von seinem Schüler Jan Heiner Schneider konzeptionell in seiner diakonischen Schulpastoral weiterentwickelt wurde. Exeler definierte konsequent Rahmen und Ziele des Religionsunterrichts nicht mehr von den zu erwartenden katechetischen Leistungen für die Kirche, sondern forderte umgekehrt vom Religionsunterricht einen klaren Beitrag zur Subjektwerdung und Identitätsfindung von Kindern und Jugendlichen in der pluralen Gesellschaft. Dieses Konzept orientiert sich an der Wahrheitssuche von Kindern und Jugendlichen und will ihnen helfen, in den gegebenen Wertkonflikten der pluralen Gesellschaft und in den unterschiedlichen alternativen Sinnentwürfen ihren Weg zu finden.

Dieses religionspädagogische Konzept Exelers hat sich nachhaltig in dem Beschluß der Würzburger Synode „Der Religionsunterricht in der Schule" niedergeschlagen, ein Beschluß, der deutlich die Handschrift Exelers trägt. Für diese Theologie hat er sich nachhaltig als Präsident des Deutschen Katechetenvereins (1970–1983) eingesetzt. Dabei ist es nicht beim Postulat geblieben. Die Lehramtsstudiengänge mußten völlig neu konzipiert werden. Exeler war wesentlich an der Ausarbeitung des Zielfelderplans beteiligt. In enger Kooperation mit Karl Baus entwickelte er am Seminar ein praxisbezogenes Ausbildungskonzept, in dem vom ersten Semester an Lernort Schule und Lernort Univ. eine Einheit bildeten. Die ersten schulpraktischen Studien wurden von Baus und Exeler in der nach zwei Jh.n wiederbelebten Kooperation zwischen dem Gymnasium Paulinum und der Univ. durchgeführt. Verstärkt werden bis heute in der Ausbildung die kommunikative und soziale Kompetenz und das Selbstkonzept von zukünftigen Religionslehrerinnen und Religionslehrern in den Blick genommen und in gruppendynamischen Seminaren (Steinkamp) und Kommunikationstrainings (Schmälzle) gefördert.

Mit dieser Neuorientierung im Religionsunterricht verschärfte sich die Frage nach Sinn und Zielen der katechetischen Arbeit in der Gemeinde. Exeler ist es gelungen, für dieses Projekt Prof. Emeis 1975 von der Univ. Bochum an die Theol. Fak. Münster abzuwerben, der diese Forschungen bis zu seiner Emeritierung 1998 mit fundamentalen Arbeiten vorangebracht hat. Einen Einblick in sein Leben und Werk liefert die von seinem Schüler Tebartz-van Elst anläßlich seiner Emeritierung herausgegebene FS „Katechese im Umbruch".[9] Bereits in den Strukturplänen der 80er Jahre mußte dieser dritte Lehrstuhl am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik aufgegeben werden. Nach der Emeritierung von Emeis wurde der Privatdozent Tebartz-van Elst vom Bischof für die homiletische und katechetische Ausbildung am Seminar freigestellt.

Religionsunterricht und Katechese können heute nur im Netzwerk von Familie, Schule und Gemeinde ihre volle Wirkung entfalten. Die Erforschung dieses Netzwerkes prägt die Arbeit am Lehrstuhl in Münster. Während nach dem Konzil die Gemeindethematik das pastorale Feld und familienkompensatorische Konzepte die Arbeit in Schule und Gemeinde bestimmten, begreifen – konfrontiert mit Entsolidarisierungstendenzen und einer steigenden Gewaltbereitschaft – auch noch die Letzten, daß weder Schule noch Kirchengemeinde gegen die Familie erziehen können. Neben der Familie als Sozialisationsagenten wird die Frage nach der Wirkung der Neuen Medien immer drängender. Am Lehrstuhl wurden in Kooperation mit der Bundeszentrale für politische Bildung die ersten medienethisch relevanten Unterrichtseinheiten entwickelt.[10] Während in den 70er Jahren Überlegungen zur Schulseelsorge von der damaligen Religionspädagogengeneration noch belächelt oder bewußt übergangen wurden – in dem entsprechenden Würzburger Synodendokument taucht dieser Begriff nicht einmal auf –, gibt es heute keine diözesane Schulabteilung, die nicht über ein entsprechendes Referat verfügt und mit ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern auf das Kursmodell „Fort- und Weiterbildung in der Schulpastoral" der Kirchlichen Arbeitsstelle für Fernstudien zurückgreift, ein Programm, an dem der Lehrstuhl in Münster im Projektbeirat (Schmälzle) und in der Entwicklung von Studieneinheiten (Kamm, Schneider, Schmälzle) mitgewirkt hat.[11] In dieser Tradition stehen auch verschiedene Projekte zur wissenschaftlichen Begleitung von Schulversuchen und Weiterbildungskonzepten an Schulen in kirchlicher Trägerschaft und in der Hochbegabtenförderung.

### 4. Fazit

Das Münsteraner Modell der Integration von Pastoraltheologie und Religionspädagogik in Forschung und Lehre hat Vorteile und Nachteile. Die Nachteile sind nicht zu übersehen. Spezialisierung und Konzentration auf ausgefallene Forschungsschwerpunkte sind in dem gegebenen Rahmen nur begrenzt möglich. Umso deutlicher zeichnen sich in der Entwicklung der Arbeit am Seminar Themen und Perspektiven im Schnittpunkt von Pastoral und Religionspädagogik ab. Nicht sektorale Aspekte und Tätigkeitsfelder stehen im Vordergrund, sondern Kompetenzen und Problemlagen, die quer zu den pastoralen und religionspädagogischen Handlungsfeldern liegen, Fragen der Kompetenzvermittlung, Themen aus der Familien-, Schul- und Medienpastoral und die Arbeit an den Bedingungen und Grundlagen einer produktiven und nicht kontraproduktiven Glaubenskommunikation. Der größte Vorteil besteht jedoch in der konkreten Zusammenarbeit aller Beteiligten im Seminar und über das Seminar hinaus. Nur in diesem konspirativen Milieu war es möglich, das Konzept des neuen Lizentiatsstudiengangs Diakonik zu erarbeiten und hochschulpolitisch durchzusetzen. Aus dieser Perspektive hat sich das „Münsteraner Modell" eindeutig bewährt. Wir werden die Chancen dieses Modells weiter nutzen.

[6] Adolf Exeler, Fehlformen religiöser Erziehung, in: Handbuch der Religionspädagogik. Bd. 1, hg. von E. Feifel u. a., Gütersloh 1973, 797–832.

[7] Exeler, Adolf: Muß die Kirche die Jugend verlieren? Freiburg i. Br. 1981.

[8] Spiegel, Egon: In Beziehungen Gott erfahren. Grundlagen einer Religionspädagogik der Beziehung, Münster (Mskrpt.) 1997.

[9] Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven, hg. v. Tebartz-van Elst, Franz-Peter, Freiburg i. Br. 1998.

[10] Neue Medien – Mehr Verantwortung! Analysen und pädagogische Handreichungen zur ethischen Medienerziehung in Schule und Jugendarbeit, hg. v. Schmälzle, Udo, Bonn 1992.

[11] Fort- und Weiterbildung Schulpastoral. Befähigung zum Dienst von Christinnen und Christen in der Schule. Fernstudiengestütztes Kursmodell in zehn Studieneinheiten, hg. v. der Kirchlichen Arbeitsstelle für Fernstudien, Würzburg 2000.

# Kleines Plädoyer für „*Missions*wissenschaft"

von Giancarlo Collet

## 1. Zwischen kolonialer Ideologie und theologischem Anspruch

Im Sommer 1909 forderte das Kultusministerium die Münsteraner Theologische Fakultät auf, in den theologischen Studien die Kolonien zu berücksichtigen. Diesen Wunsch hat die Fakultät aufgegriffen, weil sie damit die Möglichkeit sah, das von Josef Schmidlin besetzte Extraordinariat für Dogmengeschichte und Patrologie mit einem Lehrauftrag für Missionskunde zu verbinden. Der Dekanatsantrag an das Ministerium suchte deshalb einen Lehrauftrag für Missionskunde zu erwirken, eine Materie, „deren theologisch-wissenschaftliche Behandlung an den Hochschulen in unserer Zeit infolge der kolonialen Aufgaben und Bestrebungen des Deutschen Reiches immer mehr zum Bedürfnisse"[1] werde. 1914 kam es mit Unterstützung der Fakultät zum Ordinariat, nachdem Schmidlin bereits im Wintersemester 1910/11 mit Vorlesungen begonnen hatte.[2] Daß staatlicher Wunsch und theologische Interessen in diesem Fall unmittelbar kompatibel waren, zeigt sich aus Schmidlins Verständnis von Missionswissenschaft. So beschrieb er sie 1919 „gewissermaßen als Kolonialausgabe der gesamten Theologie: Apologetik, Dogmatik, Ethik, Exegese, Kirchenrecht und Pastoral, von der und für die Mission, auf das Missionsfeld projiziert, in der Eigenart, wie sie der Missionar den Heiden oder Bekehrten gegenüber zur Anwendung bringen muß".[3]

K. Müller bemerkt in seiner Schmidlin-Biographie: „Seltsam, daß gerade der Staat dieses Anliegen an eine Kath.-Theol. Fak. herantrug und daß das Missionsanliegen mit dem Kolonialwesen gekoppelt wurde. Sehr bald mußte Schmidlin erkennen, daß auf dieser Verquikkung Unsegen lag, und doch konnte er sich sein Leben lang nicht ganz davon freimachen."[4] Trotz dieser das Fach stark belastenden Verquickung kam es schnell zur Errichtung weiterer Lehrstühle in Deutschland und weit darüber hinaus.

Schmidlin engagierte sich auf verschiedenen Ebenen unermüdlich für das Fach und drängte mit einer *Denkschrift* auf die Errichtung eines missionswissenschaftlichen Instituts innerhalb der Münsteraner Theologischen Fakultät, deren Mitglieder bei allem grundsätzlichen Wohlwollen dem Anliegen gegenüber jedoch zurückhaltend waren. Das auf dem 58. Deutschen Katholikentag in Mainz am 10. August 1911 errichtete „Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen" (IIMF), dessen wissenschaftlichen Vorsitz Schmidlin übertragen und in Münster angesiedelt worden war, bot ihm und dem Fach aber neue Möglichkeiten. Dieses nicht universitäre Institut begann 1917 eine wissenschaftliche Reihe herauszugeben: „Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte", in der neben eigenen Publikationen der Lehrstuhlinhaber auch Promotionsarbeiten der Schüler erschienen.[5] Das IIMF wurde in der Folgezeit nicht zuletzt deshalb bedeutsam, weil in den frühen 20er Jahren der missionswissenschaftliche Lehrbetrieb in Münster auf Grund der Kriegsfolgen und fakultätsinterner Entwicklungen gefährdet war. „Das vor dem Kriege aus kolonialpolitischen Gründen rege Interesse der Staatsregierung für Missionswissenschaft hatte sehr nüchternen, realistischen Überlegungen Platz gemacht, nachdem die deutschen Kolonien verlorengegangen waren. In dieser gefahrvollen Situation wies die Fakultät in einer sehr ernsten Stellungnahme darauf hin, daß selbst nach dem Verlust der Kolonien auch für den Staat die Wirksamkeit der missionswissenschaftlichen Professur in Münster und der mit ihr verbundenen Einrichtungen von nicht zu unterschätzendem ideellen Nutzen sei."[6]

Die von Münster ausgegangene Profilierung einer neuen theologischen Disziplin zeigte schnell sowohl nationale als auch internationale Wirkungen. So errichtete München 1919 einen missionswissenschaftlichen Lehrstuhl. In Belgien wurde die Idee einer katholischen Missionswissenschaft bereits im Jahre 1911 aufgegriffen, ein Jahr später fiel sie in Irland und Italien auf fruchtbaren Boden. 1914 ist in Österreich, Spanien und Frankreich und 1915 in Holland von der neuen Disziplin die Rede. In allen Fällen läßt sich der Einfluß und die Bedeutung der in Deutschland ergriffenen Initiativen, die zur Institutionalisierung von Missionswissenschaft innerhalb der Theologie an der Universität führte, nachweisen. Rom errichtete an der Urbaniana 1919, Nijmegen 1930 und Ottawa 1932, Wien 1933, Comillas (Madrid) und Fribourg 1940 einen entsprechenden Lehrstuhl. Von 1926 an wurde in Salzburg, ab 1927 in Paris, Lille und Würzburg, in Löwen ab 1928 und an der Gregoriana ab 1929 Missionswissenschaft gelehrt. Das Propagandakolleg gründete nur wenige Jahre später ein missionswissenschaftliches Institut. Verschiedene Lehrstühle wurden mit Theologen besetzt, die in Münster in Missionswissenschaft promoviert worden waren.

Die Zeit nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten und der 2. Weltkrieg hatten sowohl für die missionarische Arbeit als auch für die Missionswissenschaft negative Folgen. Die nationalsozialistische Regierung erschwerte die Arbeit aller theologischen Fakultäten beträchtlich. Durch das vorzeitige, systemkritisch bedingte Ausscheiden Schmidlins aus seinem Amt als Professor für Missionswissenschaft, wurde die Münsteraner Situation nicht leichter, im Gegenteil. Denn dies war für systemfreundliche Kräfte eine willkommene Gelegenheit, den missionswissenschaftlichen Lehrstuhl zu streichen bzw. anders zu besetzen.[7]

Damit stand jedoch die ganze Aufbauarbeit der Gründergeneration in Gefahr. Nur mit Hilfe von Lehraufträgen konnte zunächst der missionswissenschaftliche Lehrbetrieb noch aufrechterhalten werden, wobei sich der in Missionsrecht habilitierte Max Bierbaum große Verdienste um die Rettung des Faches in Münster erwarb. Nach Mitteilung des damaligen Dekans war es nämlich mit der „ehemaligen Herrlichkeit" aus, denn „das Schicksal der missionswissenschaftlichen Professur in Münster (ist) entschieden".[8] Doch trotz dieser Rückschläge konnte mit Kriegsende das Fach von neuem erstarken.

Im Jahr 1946 übernahm der Missionsbenediktiner Thomas Ohm die Professur in Münster, nachdem er sich in Salzburg in Fundamentaltheologie habilitiert und von 1932 bis 1941 in Würzburg Missionswissenschaft gelehrt hatte. Mit ihm erhielt die katholische Missionswissenschaft auch einen verstärkt *theologischen* Charakter. Ohm hat – im Unterschied zu seinem Vorgänger Schmidlin, dessen Stärke in der historischen Arbeit lag und für den die missionsgeschichtliche Erfahrung eine der Hauptquellen der Missionswissenschaft besonders für die Missionstheorie bildete – sich vor allem für die Ausarbeitung und Vertiefung dieser Missionstheorie engagiert. Ohm baute das Fach schon rein äußerlich aus, u. a. dadurch, daß es ihm gelang, im Zuge von Bleibeverhandlungen mit dem Ministerium am 8. Februar 1952 das Missionswissenschaftliche Seminar in ein Institut umzu-

[1] Brief der Fakultät vom 9. Februar 1910 an das Ministerium. Zit. in: Hegel, E.: Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft und die missionswissenschaftlichen Studieneinrichtungen in der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster, in: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961, hg. v. Glazik, J., Münster 1961, 3–21, 6. Vgl. Hegel, E.: Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964, Erster Teil, Münster 1966, bes. 416–427.

[2] Vgl. Schmidlin, J.: Einführung in die Missionswissenschaft, Münster 1917, V. In diesem Werk findet sich eine Zusammenstellung der verschiedenen missionswissenschaftlichen Initiativen, die in der Anfangszeit ergriffen wurden (1–13). In den April/Mai-Ausgaben der Theologischen Revue von 1910 erschienen übrigens seine ersten umfangreichen Rezensionen zur katholischen Missionsliteratur. Vgl. Schmidlin, J.: Neueste katholische Missionsliteratur, in: ThRv 9 (1910) 169–175, 201–206, 233–239. Bis zum Jahre 1932 hat er m. W. regelmäßig mitgearbeitet.

[3] Schmidlin, J.: Katholische Missionslehre im Grundriss, Münster 1919, 10. Die 2. Auflage des Werkes ($^2$1923) verzichtet auf diese Formulierung.

[4] Müller, K.: Josef Schmidlin (1876–1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft, Nettetal 1989, 339.

[5] Diese Reihe umfaßt insgesamt 33 Publikationen, deren letzte 1978 erschien und zu deren Hg. nebst J. Schmidlin auch Th. Ohm, J. Glazik und B. Willeke gehörten. Bd 33 stand unter der gemeinsamen Herausgeberschaft des IIMF und des missionswissenschaftlichen Instituts Missio (MWI) Aachen.

[6] Hegel, E.: Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft und die missionswissenschaftlichen Studieneinrichtungen in der katholisch-theologischen Fakultät Münster, aaO. 12.

[7] Nachfolger von Schmidlin wurde 1933 J. Lortz, der zunächst Missionsgeschichte las, dann Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit wurde. Zu den Hintergründen vgl. Lautenschläger, G.: Josef Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers, Würzburg 1987, bes. 298ff.

[8] Schreiben des Dekans, Prof. Schneider, vom 17. 10. 1942 an M. Bierbaum, zit. in: Bierbaum, M.: Im Dienste der Missionswissenschaft 1925–1952. Selbstdarstellung, in: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961, 43–50, 46.

wandeln. 1949 begann er mit der Herausgeberschaft einer eigenen wissenschaftlichen Reihe: „Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster".[9] Was die Missionstheorie sachlich beinhaltet, machte Ohm in seinem Lebenswerk „Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission"[10] deutlich, welches am Vorabend des vergangenen Konzils erschien. Ohm wurde im August 1960 in die *Pontificia Commissio de Missionibus Praeparatoria Concilii Vaticani II* berufen, doch hatte er weder auf die Gestaltung eines „Missionsschemas" Einfluß noch konnte er sich in die entsprechende Kommissionsarbeit einbringen, da er kurz vor Konzilseröffnung starb.

### 2. Reintegration von Mission und Kirche auf dem Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil räumte mit der landläufigen Vorstellung auf, Mission sei ein kirchliches Randphänomen, das lediglich das Interesse einiger Spezialisten findet. Das Konzil nahm die Mission bewußt in die Wesensbestimmung von Kirche auf. Im Vordergrund stand dabei nicht eine bestimmte, also etwa die westliche Kirche, als es die missionarische Dimension der Kirche herausstellte und das Werk der Evangelisation als eine Grundpflicht des gesamten Gottesvolkes bestimmte (AG 35; LG 17). Vielmehr hatten die Konzilsväter *alle* Ortskirchen und *alle* Christen und Christinnen im Blick. So erklärte das Konzil in der dogmatischen Konstitution über die Kirche: „Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser (...) Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16, 15). Die Kirche ist (...) in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Deshalb möchte sie das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen, ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären (...)" (LG 1). Dieser Text läßt nicht nur die missionarische Grundausrichtung des Konzils selbst erkennen, sondern er bezieht Kirche und Mission *so* aufeinander, daß Mission geradezu der Grund von Kirche ist. Das Missionsdekret nahm dies auf und formulierte schlicht: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch" (AG 1).

Der Verlust der missionarischen Dimension trifft demnach das Wesen der Kirche, aber – so wird man hinzufügen können – er trifft in analoger Weise auch das Wesen einer jeden Theologie. Theologie hat *missionarische* Theologie bzw. Missionstheologie zu sein, d.h. eine Theologie, die über Grund und Auftrag der Kirche in einer politisch, ökonomisch und kulturell bunten und von zahlreichen Spannungen beherrschten Welt immer wieder neu nachdenkt, um den Menschen Gottes befreiendes Evangelium nahebringen zu können. Nur so wird sie der Bestimmung des Evangeliums gerecht werden können, das niemanden und nichts ausschließt. Glaube drängt zur Mitteilung, und an den Gott des Evangeliums zu glauben und ihn nicht weitersagen zu wollen, wäre ein Widerspruch. Unter Mission ist dann allerdings nicht vordergründig die mit mehr oder weniger überzeugenden Methoden arbeitende Propaganda zwecks Zugewinnung von Menschen zur christlichen Religion bzw. zur Kirche zu verstehen. Diese immer noch weit verbreitete, nichtsdestotrotz verzerrte Vorstellung, welche tief das Missionsverständnis auch nicht weniger Christen anhaltend prägt, versperrt bis heute einen offenen Zugang zum Thema und hindert an einer eingehenderen Beschäftigung mit ihm. Unter Mission wäre vielmehr das Bemühen zu verstehen, „Raum zu schaffen für Gott durch möglichst liebenswürdige Verkündigung des Evangeliums", bzw. „Menschen die Augen zu öffnen, für die universale Herrschaft Gottes".[11]

Viele Kirchen der Dritten Welt, die aus der westlichen Missionsarbeit hervorgegangen sind, haben sich zwar von manchen Formen und Aktivitäten dieser Arbeit distanziert, sie haben jedoch weder den Begriff der Mission aufgegeben noch haben sie sich von der damit bezeichneten Sache verabschiedet. Für diese Kirchen gehört die missionarische Dimension zum Wesen der Kirche; Mission bleibt deshalb unverzichtbar. Gleichzeitig halten sie an der Einsicht fest, daß es nicht nur *eine* theologisch legitime Gestalt von Mission gibt, die von einer Kirche allein für sich und für andere definiert werden kann, sondern eine *Gestaltenvielfalt,* die sich je nach den unterschiedlichen gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Kontexten und den Bedürfnissen der darin lebenden Menschen differenziert. Den Kirchen ist es aufgetragen, im jeweiligen Kontext nach der konkreten Bedeutung des Evangeliums als guter Nachricht zu fragen, ohne den weiten Horizont, innerhalb dessen sie den missionarischen Auftrag wahrnehmen, aus dem Blick zu verlieren: ausgehend von Jerusalem bis an die Grenzen der Erde (vgl. Apg 1, 8). Zwischen den beiden Brennpunkten lokaler Identität und universaler Solidarität hat sich deshalb Mission heute zu vollziehen.

So wie Mission im herkömmlichen Sinn unmöglich wurde, genauso kann es Missionswissenschaft im ursprünglichen Sinn auch nicht mehr geben. Die Gestalt von Mission, wie sie noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts üblich war, als die neue theologische Disziplin aufkam und sich im Haus der Wissenschaften zu etablieren begann, ist mittlerweile durch gesellschaftliche und kirchlich-theologische Entwicklungen überholt. Das betrifft sowohl die herkömmliche Begründung von Mission („Seelenrettung", Bekehrung der „Heiden" aus der Finsternis und Gottesferne, Gründung von Kirchen in bisher dem Christentum verschlossenen Gebieten u.ä.) als auch deren Subjekte (Papst beziehungsweise in dessen Vertretung Missionsorden und -gesellschaften). Missionswissenschaft hat sich heute ein neues Profil zu geben, das die veränderten sozio-politischen, geistesgeschichtlichen und kirchlich-theologischen Situationen in den Blick nimmt und ihnen Rechnung zu tragen versucht. Dabei geht sie nach wie vor davon aus, daß der christliche Glaube und die Glaubensgemeinschaft eine universale Bestimmung haben, und sie auch weiterhin daran festhalten – trotz der geschichtlichen Belastungen, welche mit der praktischen Verwirklichung dieser Bestimmung gegeben sind. Denn auch wenn gewisse Erscheinungsformen der Missionspraxis und der theologischen Begründung christlicher Mission vom 16. Jahrhundert bis in unsere Zeit schuldbeladen sind, so läßt sich daraus nicht einfach schließen, die Legitimität der Mission sei prinzipiell zu bezweifeln.

### 3. „Missionswissenschaft" oder ... ?

Mission erinnert uns daran, daß Christsein mit Nachfolge und damit mit Apostolat/Sendung zu tun hat. Sie sieht sich an keine geographischen, kulturellen, rassischen, religiösen oder kirchlichen Grenzen gebunden, sondern als „Grenzüberschreitung", wie Mission schon oft beschrieben wurde, sucht sie die universale Kommunikation des Evangeliums. Der damit verbundene Anspruch und eine ihm entsprechende Praxis können nicht aufgegeben werden, wenn denn weiterhin an christlicher Identität festgehalten werden soll. Sie braucht nicht unbedingt an den Begriff der Mission gebunden zu sein, wohl aber an den mit ihm bezeichneten Sachverhalt. Das ist auch für das Selbstverständnis und die Benennung des Faches Missionswissenschaft von Bedeutung. Darum soll kurz erklärt werden, warum es trotz aller Schwierigkeiten, die der historisch belastete Begriff Mission bereitet, nach wie vor sinnvoll ist, das Fach *„Missionswissenschaft"* und nicht „Vergleichende Theologie" oder „Interkulturelle Theologie" zu nennen:

– Der Verzicht auf das Wort Mission könnte dazu führen, sich von der notwendigen, kritischen Aufarbeitung der eigenen christlichen Vergangenheit dispensiert zu sehen. Das würde nicht nur bedeuten, missionsgeschichtliche Klischees, undifferenzierte Kenntnisse der Christentumsgeschichte und Vorurteile gegenüber der Mission leichtfertig aufrechtzuerhalten und stillschweigend mitzutragen bzw. das komplexe und differenzierte Feld der Missionsgeschichte anderen zu überlassen, sondern auch aus der eigenen Vergangenheit nicht die nötigen Lehren und Konsequenzen zu ziehen, und damit Gefahr zu laufen, erneut genau das zu wiederholen, was heute angeblich als „überwunden" gilt. Missionswissenschaft, die sich explizit als solche bezeichnet und sich beim Wort nehmen läßt, steht hingegen permanent vor der Herausforderung, sich über diese Geschichte Rechenschaft zu geben, was gelegentlich zwar „lästig", aber auch hilfreich sein kann. „Wer die Fachbezeichnung (...) opportu-

[9] Die in Münster erschienene Reihe, welche Th. Ohm von 1949–1959 betreute, führten J. Glazik von 1961–1968 und J. Dörmann von 1979–1983 weiter. Sie umfaßt insgesamt 15 Veröffentlichungen. Außerhalb der Reihe erschien in gemeinsamer Herausgeberschaft des Instituts für Missionswissenschaft und des Instituts für Altertumskunde von Chr. Gnilka, XRHSIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Basel / Stuttgart 1984.

[10] Ohm, Th.: Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission, Freiburg 1962.

[11] Pesch, O. H.: Kleines Plädoyer für die christliche Mission. Versuch einer Ehrenrettung – mit Blick auf die Zukunft, in: Zeitschrift für Mission 27 (2001) 46–64, 59; Bosch, D. J.: An die Zukunft glauben. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur, Hamburg 1996, 31.

nistisch in Interkulturelle Theologie o. ä. ändern will, stiehlt sich aus der Verantwortung und verleugnet seine Geschichte. Die Missionswissenschaft muß ebenso die Schuldgeschichte der Verstrickung der Mission in Kolonialismus und Imperialismus – in Deutschland auch die unselige Rolle der Missionen im Dritten Reich – aufarbeiten, wie positiv das Potential des im Kulturkontakt erlangten Wissens nutzen."[12]

- Der Verzicht auf das Wort Mission bedeutet über die Konsolidierung und Perpetuierung von Vorurteilen hinaus aber auch die Weigerung, eine neue Wirklichkeit, die von den Betroffenen selbst auf den Begriff Mission gebracht wird, zur Kenntnis zu nehmen und sich ihr zu stellen. „Besonders in den Kirchen des Südens gehört der missionarische Auftrag unbestreitbar ins Zentrum des theologischen Nachdenkens und kirchlichen Lebens. Dabei fällt auf, daß gerade progressive Christen und Kirchen, die ihre gesellschaftliche Verantwortung bewußt wahrnehmen, am Missionsbegriff festhalten."[13] Insofern legt sich die Vermutung nahe, daß die Schwierigkeiten, welche nicht nur der Begriff Mission, sondern auch der mit ihm verbundene Anspruch bereitet, nicht jene der Anderen sind, sondern mit dem eigenen Christsein zusammenhängen.

- Der Verzicht auf das Wort Mission entbindet nicht davon, auch begrifflich eine Kontinuität mit jener Tätigkeit der Urkirche herstellen zu müssen, aufgrund derer aus kleinen Gruppen von Freunden, Verwandten und Anhängern Jesu von Nazaret eine Gemeinschaft mit universaler Präsenz entstand.[14]

Auch wenn dafür der Begriff Mission nicht verwendet würde und das griechische Äquivalent αποστολη ungenügend wäre, so bliebe rein geschichtlich der Terminus bestehen und müßte daher erklärt werden. Die Frage ist dann, ob ein alternativer Begriff dies alles leisten kann. K. Rahner schrieb vor vielen Jahren: „Der Begriff ‚Mission' ist, obwohl er erst seit dem 16. Jahrhundert zur Bezeichnung für die Bemühungen der Kirche um die Ungetauften in ‚nichtchristlichen' Völkern verwendet wird, beizubehalten, weil er in biblischer Terminologie auf die letzten Grundlagen und die eigentliche Herkunft dieser Bemühungen von Gott und Christus hinweist und weil andere vorgeschlagene Worte, wie z. B. ‚Apostolat', ‚Evangelisation', ‚Christianisierung' usw., entweder zu allgemein, vielleicht sogar zu eng sind oder wenigstens die gemeinte Sache auch nicht deutlicher und verständlicher sagen."[15]

Es bleibt für Missionswissenschaft auf jeden Fall – welchen Begriff sie auch immer als für ihr Selbstverständnis zentralen herausstellt – die Aufgabe bestehen, diesen zu erklären und reflektiert einzusetzen.

[12] Küster, V.: Religionsgeschichte – Missionswissenschaft – Ökumenik, in: Deutsches Pfarrerblatt 97 (1997) 342f, 342.
[13] Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992, hg. v. Wietzke, J., Leipzig 1993, XI.
[14] Brox, N.: Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 1983, 9.
[15] Rahner, K.: Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, in: HPThII/2, 46–80, 53.

## Mitarbeiter des Sonderheftes Theologische Revue 5/2002

An dieser anläßlich des 100. Erscheinungsjahres besonders gestalteten Ausgabe der Theologischen Revue haben ausschließlich Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster mitgearbeitet, die in ihren Beiträgen sowohl einen Einblick in den Forschungsstand ihres Fachgebietes als auch einen Rückblick auf die Arbeit am Fachbereich und die Rezeption in der Theologischen Revue bieten.

**Hüfferstr. 27, D-48149 Münster**

Prof. Dr. Thomas Bremer
Prof. Dr. Giancarlo Collet
Prof. DDr. Karl Gabriel
Prof. Dr. Dorothea Sattler
Prof. Dr. Udo Schmälzle
Prof. DDr. Hermann Steinkamp
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker
Prof. Dr. Annette Wilke

**Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster**

Prof. DDr. Antonio Autiero
Prof. Dr. Martin Ebner
Prof. DDr. Alfons Fürst
Prof. Dr. Klaus Lüdicke
Prof. DDr. Klaus Müller
Prof. Dr. Klemens Richter
Prof. Dr. Harald Wagner
Prof. Dr. Jürgen Werbick
Prof. Dr. Hubert Wolf
Prof. Dr. Erich Zenger

## Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

**Herausgeber:** Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
**Schriftleitung:** Prof. Dr. Harald Wagner
**Mitarbeiter:** Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause, Marcus Scheiermann, Norbert Wenderdel
**Sekretariat:** Gundula Wittenborn

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

**Verlag und Anzeigen**
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
**Bezugspreise:** Einzelheft: € 19,50,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: € 101,30/sFr 176,–,
Studentenabonnement: € 81,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
**Gesamtherstellung:** Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2002

**Rezensionsexemplare bitte direkt senden an**
**review copies please send directly to**
**exemplaires de presse veuillez envoyer directement à**
**Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster**

© 2002 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X