



LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

# THEOLOGIE(N) DER ZUKUNFT

Zwischen kirchlichen Vorgaben,  
gesellschaftlichen Erwartungen und  
universitären Rahmenbedingungen



LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

AUSGABE 2023 | 6:1

# **THEOLOGIE(N) DER ZUKUNFT**

Zwischen kirchlichen Vorgaben,  
gesellschaftlichen Erwartungen und  
universitären Rahmenbedingungen

## Editorial Board

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

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



## Advisory Board

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

### Issue Editors

Christian Feichtinger  
Isabella Guanzini  
Wolfgang Weirer

### Contributors

Martina Bär (Graz)  
Rainer Bucher (Graz)  
Isabella Bruckner (Rom)  
Claudia Danzer (Freiburg i. Br.)  
Christina Dietl (Wien)  
Gwen Dupré (Oxford)  
João Manuel Duque (Braga)  
Guido Hunze (Münster)  
Emily King (Chicago, Ill.)  
Mirja Kutzer (Kassel)  
Mac Loftin (Cambridge, Mass.)  
Joanna Mikolajczyk Winterø (Kopenhagen)  
Thomas Mark Németh (Wien)  
Thomas Sojer (Erfurt)  
Eva-Maria Spiegelhalter (Freiburg i. Br.)  
Stephan Tautz (München)

### Cover image

© Felicitas Ameling, 2023

DOI: 10.25364/17.6:2023.1.0

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



Supported by:

UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ



KATHOLISCHE   
KIRCHE STEIERMARK  
Ressort Bildung, Kunst & Kultur

Editorial	Christian Feichtinger, Isabella Guanzini und Wolfgang Weirer <b>Editorial</b> <i>Editorial</i>	7
Items	Guido Hunze „Keiner fragt – Theologen antworten“ Die Zukunft der Theologie erfordert einen Blick von außen	18
	Rainer Bucher <b>Radikale Gegenwart</b> Anmerkungen zu den aktuellen Konstellationen und Perspektiven der akademischen katholischen Theologie	46
	Mirja Kutzer <b>Zur Kulturalität des Theologischen</b> Oder: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Theologiegeschichte?	66
	Stephan Tautz <b>Radikale Theologie(n), oder: Die stete Arbeit an der Wurzel</b> Ein dringendes gemeinsames theologisches Projekt einer Theologie im Zeichen der Krise	92
	João Manuel Duque <b>Gemeinschaft und Digitalisierung</b> Herausforderungen einer künftigen Theologie	113
	Claudia Danzer <b>Potentiale einer diversitätssensiblen Theologie</b> Eine Reflexion von Theologieproduktion unter der Berücksichtigung von <i>race, class, gender</i> und <i>dis/ability</i>	133

Eva-Maria Spiegelhalter Die Zukunft der Theologie Transparenz der Prämissen und Professionalisierung zukünftiger Lehrkräfte	156
Isabella Bruckner Spuren des verlorenen Realen Das Christentum denken in (post-)säkularer Pluralität. Ein Übersetzungsversuch mit Michel de Certeau	174
Martina Bär Prostitution als Anders-Ort der Theologie Feministisch-befreiungstheologische Anmerkungen für eine Theologie der Zukunft	202
Thomas Mark Németh Der Krieg gegen die Ukraine und die Kirchen Anfragen an die Theologie	234
Christina Dietl Was braucht eine zukunftsfähige Theologie? Eine Reflexion über die deutschsprachig-katholische Realität unter Einbeziehung orthodoxer Perspektiven	256
Gwen Dupré, Emily King, Mac Loftin, Joanna Mikolajczyk Winterø and Thomas Sojer Doing Theology as Making Future(s) The Practices and Poetics of “Rethinking Theology”	283
Imprint	304

# Editorial

## Theologie(n) der Zukunft. Zwischen kirchlichen Vorgaben, gesellschaftlichen Erwartungen und universitären Rahmenbedingungen



Das Selbstverständnis und der Status der Theologien im Wissenschaftskontext sind in den letzten Jahrzehnten brüchig geworden. In einer Zeit, die durch eine deutliche sowie ambivalente Rückkehr des Religiösen und die Verbreitung von neuen Spiritualitäten gekennzeichnet ist, die nicht zuletzt ein tiefes Bedürfnis nach Sinn und Symbolen ausdrücken, scheint der theologische Diskurs seine geistige und kulturelle Relevanz weitgehend verloren zu haben. Aus gesellschaftspolitischer Sicht sind theologische Reflexions- und Deutungskompetenz auch in Krisenzeiten nicht vorrangig; im Gegenteil, sie wirken auf den ersten Blick eher als ideologische tröstliche Perspektive denn als prophetischer Faktor für Veränderung, Widerstand und Protest.

Zu diesem aktuellen theologischen Relevanzverlust tragen viele Faktoren bei, welche zuallererst die Veränderungen der gesellschaftlichen und bildungspolitischen Rahmenbedingungen sowie die neuen Erwartungen an eine Pluralitätsfähigkeit im Kontext religiöser und weltanschaulicher Vielfalt betreffen. Das Problem der Verortung von Theologie innerhalb der Wissenschaften, speziell in ihrem Verhältnis zu den Geistes- und Kulturwissenschaften, wird heutzutage immer dringender, vor allem in säkularen europäischen Gesellschaften. Populistische und zum Teil fundamentalistisch geprägte Erscheinungsformen von Religion lassen sich nur schwer mit einem rationalen und aufgeklärten reflektierenden Diskurs vereinbaren und erzeugen folglich einen wachsenden Verdacht gegenüber jeder Denkweise, die normative Texte oder Traditionen voraussetzt. Und nicht zuletzt spielt in diesem Zusammenhang auch die tiefgründige Krise aller humanistischer Disziplinen in spätkapitalistischen Gesellschaften angesichts eines globalen technisch-wirtschaftlichen Paradigmas eine Rolle,

das durch Zweckrationalität, positives Wissen und Naturalismus geprägt ist und die Legitimität geisteswissenschaftlicher Diskurse unterminiert. Zugleich lassen sich kirchliche Vorgaben und Erwartungen konstatieren, die nicht immer mit denen übereinstimmen, die im akademischen Diskurs gefordert werden; schließlich, und das ist wohl das gravierendste Element, fast das Symptom aller jetzt genannten Faktoren, lässt der Rückgang der Studierendenzahlen an den theologischen Fakultäten weitere Zweifel an der gesellschaftlichen Rolle und der akademischen Relevanz der theologischen Disziplinen aufkommen.

All diese Entwicklungen stellen etablierte theologische Selbstverständnisse in Frage und fordern eine Antwort darauf, wie Theologie unter gegenwärtigen und zukünftigen Bedingungen (neu) zu denken und zu organisieren ist. In diesem Zusammenhang sehen viele Stimmen in der zeitgenössischen theologischen Forschung die Notwendigkeit, den Sinn und das Schicksal der eigenen Disziplin zu hinterfragen. Denn die Theologie sieht sich von einer zugleich stärker säkularen wie auch religiös pluralen Gesellschaft angefragt, die sich in einem umfassenden Transformationsprozess befindet – wirtschaftlich, technologisch, ökologisch und gesundheitspolitisch. Einerseits besteht die Notwendigkeit eines tiefgreifenden Wandels ihrer unreflektierten Wahrheitsansprüche, der der epochalen „demokratischen“ Metamorphose des religiösen Geistes, zumindest in den westlichen Konstellationen, Rechnung tragen sollte. Andererseits ist die Theologie aufgerufen, das symbolische Potential des religiösen Erbes neu zu denken, die Möglichkeiten des Geistes, die seinen Texten und Ritualen innewohnen, nicht verarmen zu lassen, sondern lebendig und neu lesbar zu machen, jenseits jedes ideologischen oder unreflektierten Machtdispositivs. Es braucht daher Visionen und Wege, wie Theologie unter gegenwärtigen und zukünftigen Bedingungen (neu) zu denken ist, denn der theologische Diskurs verfügt noch immer über bedeutsame reflexive und symbolische Ressourcen zu Wahrnehmung und Erforschung der Komplexität der Gegenwart und ihrer Ambivalenzen.

Gesellschaftliche und kulturelle Herausforderungen stellen an die Theologie neue Anfragen. Denn in der Tat ist es nicht möglich, theologisch geschichtslos zu denken. Die offensichtliche kulturelle und interkulturelle Natur der Theologien ist ein Thema, das noch verinnerlicht und ausgearbeitet werden muss, vor allem von den weniger empirisch orientierten theologisch-systematischen Disziplinen. Es handelt sich um eine kulturelle und politische Frage, die nicht zuletzt den theologischen Heils- und Wahr-

heitsanspruch des Christentums herausfordert und die Präsenz der Theologie nicht nur im Kontext der akademischen Forschung, sondern auch des öffentlichen Diskurses in einer säkularen und pluralen Welt umstritten, wenn nicht gar verdächtig macht. Die Reflexion dieser neuen Fragen wird notwendigerweise das theologische Selbstverständnis tiefgreifend umprägen. Welche Entwicklungen sind hier besonders zu beachten und welche Auswirkungen könnte diese Auseinandersetzung auf die Theologie selbst haben? All diese Transformationen stellen dabei auch eine zentrale Rückfrage an die Theologie, und zwar jene nach ihrem spirituellen Charakter: Besitzt Theologie notwendig eine Grundhaltung der Spiritualität und welche Spiritualität ist einer Theologie der Zukunft angemessen?

Theologische Fakultäten und Institute erscheinen zudem heute vielen als anachronistisches Relikt in einer veränderten Wissenslandschaft, doch zugleich sind sie eine Erinnerung an die Ursprünge der Universitätskultur und an einen ganzheitlichen Bildungsbegriff, der um eine Selbstaufklärung des Wissens bemüht ist. Will Theologie jedoch nicht auf diese Erinnerungsfunktion reduziert werden, muss sie ihr Selbstverständnis vor dem Hintergrund der oben skizzierten Entwicklungen neu reflektieren: Worin liegt etwa ihr spezifischer wissenschaftlicher Charakter, der sie von anderen Geistes- und Kulturwissenschaften unterscheidet – oder liegt ihre Zukunft gerade darin, dass sie sich in diese Wissenschaftsbereiche und deren Forschungslogiken einordnet und sich damit zugleich von ihren kirchlichen Bindungen emanzipiert? Wie ist unter diesen Bedingungen dann aber das Verhältnis zur Kirche zu denken? Wie verhält sich (konfessionelle) Theologie zu („neutralen“) *Religious Studies*? Und könnte man nicht zuletzt doch von einer überraschenden Gegenwärtigkeit der Theologie sprechen? Kann eine mögliche neue Allianz zwischen Glauben und Wissen gedacht werden, die einen Gegenentwurf zu einer Gesellschaft darstellt, die von Orientierungsschwäche und abnehmender Hoffnung geprägt ist und der es an Sprache und Mitgefühl für das Vulnerable mangelt? Ist die Theologie noch in der Lage, „ein Bewusstsein von dem, was fehlt“ (Habermas) zu bewahren und für die heutige und zukünftige Zeit neu reflexiv fruchtbar zu machen?

Auf unseren Call zu dieser Thematik erhielten wir außerordentlich viele Rückmeldungen, sodass wir im Jahr 2023 zwei Ausgaben der Zeitschrift **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** zur Frage nach der Zukunft von Theologie(n) veröffentlichen. In der vorliegenden ersten Ausgabe 6:1

befassen sich zwölf Beiträge aus unterschiedlichen Perspektiven mit Aspekten der Zukunftsfähigkeit von wissenschaftlicher Theologie im Kontext von gesellschaftlichen, universitären, kirchlichen und kulturellen Entwicklungen.

Eingeleitet wird diese erste der beiden Ausgaben mit einem Text von *Guido Hunze*: „Keiner fragt – Theologen antworten“. Hunze macht auf eine Differenz zwischen Selbstwahrnehmung von Theologie als Wissenschaft und dem, wie sie gesellschaftlich wahrgenommen wird, aufmerksam. Offenbar werden im öffentlichen Diskurs die Rollen von Kirche(n), Theologie(n) und religiösen Personen in der Repräsentation von Religion kaum ausdifferenziert. In der Verhältnisbestimmung von Außen- und Innensicht besteht daher Handlungsbedarf.

Mit „aktuellen Konstellationen und Perspektiven“ akademischer katholischer Theologie setzt sich fundamental *Rainer Bucher* auseinander. Dabei nimmt er vor allem die Machtkonstellationen von Theologie in ihrer je gesellschaftlichen, universitären und kirchlichen Verortung in den Blick und plädiert in weiterer Folge für die Entwicklung einer Theologie, die „authentisches Lehramt des Evangeliums“ ist und als solche zugleich eine produktive Irritation des Wissenschaftsbetriebes werden kann.

Die kulturwissenschaftliche Verortung (systematischer) Theologie beschreibt *Mirja Kutzer* im Beitrag „Zur Kulturalität des Theologischen“ als nicht nur wissenschaftsorganisatorisch geschuldeten Pragmatismus, sondern als Resultat eines Verständnisses von Theologie, das das Christentum als kulturproduktive Religion versteht und reflektiert. Auf dieser Grundlage entwickelt die Autorin eine Theologiegeschichte, die sich von bisherigen linear gedachten Konzepten abhebt und die je neue – kritische und produktive – Vermittlung Gottes in die Geschichte hinein anzielt.

*Stephan Tautz* plädiert in seinem Beitrag für die Entwicklung des Projektes einer „Radikalen Theologie“, die sich mit der durch den Missbrauchsskandal ausgelösten schweren Kirchenkrise befasst und dabei an die Wurzeln theologischer Denkmuster geht, die zur gegenwärtigen Krisensituation geführt haben. Dafür sei es notwendig, die dieser zugrundeliegenden Kirchen- und Amtsmodelle zu analysieren, um alternative theologische Denkmodelle zu eröffnen.

Die Bedeutung von Digitalisierung für die Gestaltung menschlicher Beziehungen und Gemeinschaftsdynamiken nimmt *João Manuel Duque* zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen, welchen Beitrag Theologie in diesem

Spannungsfeld von Gemeinschaft und Digitalisierung einnehmen soll. Als Reflexionsfolien dafür dienen ihm die Anthropologie von Michel de Certeau und die Philosophie der Gemeinschaft von Roberto Esposito.

*Claudia Danzer* hingegen konstatiert in ihrem Beitrag „Potentiale einer diversitätssensiblen Theologie“ ein Diversitätsproblem römisch-katholischer Theologie und plädiert dafür, durch die Rezeption des Diskussionsstandes der *diversity studies* eine zukunftsfähige Theologie zu entwickeln.

*Eva-Maria Spiegelhalter* reflektiert in ihrem Beitrag Theologie im sozialen Kontext der Konfessionslosigkeit. Sie erkundet deren Konsequenzen für theologisches Denken und Handeln und entwirft zugleich Perspektiven für die Professionalisierung zukünftiger Religionslehrkräfte, deren pädagogisches Handeln sich zunehmend vor diesem Hintergrund der Konfessionslosigkeit ereignet.

*Isabella Bruckner* knüpft mit ihren Überlegungen an das Denken des französischen Jesuiten Michel de Certeau an: Mit dessen Begriff der „Unverortbarkeit“ erschließt sie, wie Theologie der Aufforderung Habermas' nachkommen kann, religiöse Sinngehalte in eine säkulare Gesellschaft zu übersetzen, ohne dadurch eine simple Dichotomie von religiös und säkular zu reproduzieren.

Den marginalisierten Ort der städtischen Prostitution nimmt *Martina Bär* in ihrem Beitrag in den Blick: Ausgehend von ethnografischen Studien über das Leben von Prostituierten stellt sie in ihrem Beitrag die Frage, wie Theologie (und Kirche) selbst zur Marginalisierung von Prostituierten beigetragen hat und wie sie im Sinne der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu – die sich gerade auch an Prostituierte gewandt hat – zu deren Reintegration und Resozialisation beitragen kann.

*Thomas Mark Németh* analysiert in seinem Beitrag die religiösen Dimensionen des russischen Angriffskrieges auf die Ukraine. Dabei geht es um die Rolle des Moskauer Patriarchates, um die Auswirkungen des Krieges auf die religiöse Landschaft in der Ukraine sowie um Perspektiven von Friedensarbeit und Heilung für die Zeit nach dem möglichen Ende des Krieges. Ausgehend von der Liturgiewissenschaft reflektiert *Christina Dietl* in ihrem Beitrag verschiedene Definitionen von Theologie sowie deren Wissenschaftlichkeit. Dabei setzt sie orthodoxe Perspektiven auf christliche Theologie mit katholischen Sichtweisen in Beziehung und nimmt auf diese Weise eine begriffliche Weitung eines (möglichen) Theologieverständnisses vor.

Abschließend entwirft der internationale Think Tank *Rethinking Theology* Konturen einer zukünftigen Theologie im Angesicht einer kaum hoffnungsvollen Zukunft: Gibt es eine Theologie nach dem Ende ihrer etablierten, institutionellen Verankerung? Eine positive Antwort darauf finden die fünf Autor:innen *Gwen Dupré, Emily King, Mac Loftin, Joanna Mikolajczyk Winterø* und *Thomas Sojer* in einem Verständnis von Theologie als Form des Austauschs und der Freundschaft. Sie wird auf diese Weise (wieder) *God-talk* – Konversation.

Wir freuen uns über Ihr Interesse an [LIMINA – Grazer theologische Perspektiven](#) und wünschen Ihnen eine erhellende und inspirierende Lektüre dieser Ausgabe(n) zur Zukunftsfähigkeit von Theologie!

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

# Editorial

## Future(s) of Theology. Between ecclesial demands, societal expectations and academic frameworks



Over the last decades, the position and understanding of theology as an academic discipline has seen fissures breaking open. At a time of evident, yet ambivalent, religious revival and the emergence of new spiritualities, signalling a profound need for purpose and symbols, theological discourse appears to have largely lost its intellectual and cultural relevance. The reflective and interpretive functions of theology are trivialities to socio-political minds, even at times of crises. Worse, they are superficially perceived as ideological spaces of solace rather than recognised for their predictive capabilities that can support us in navigating change, resistance and protest.

Several factors have contributed to the demotion of the position theology holds. First and foremost, these arise from changes in social and educational policies as well as a new demands for religious plurality and diverse worldviews. The question of where theology sits within academia, and particularly in relation to the humanities and cultural sciences, is gaining more and more urgency in modern secular European societies. Populist, and sometimes fundamentalist, branches of religion cause friction with rational, enlightened and reflective agents of discourse and ultimately sow seeds of suspicion that spread to all ideologies based in normative texts or traditions. Further, theology is equally affected by the deep-seated crisis all humanist disciplines face in a late capitalist society pursuing global paradigms of technology and economy, which promote instrumental rationality, positive knowledge and naturalism at the expense of humanistic discourse. What is more, the demands and expectations of academic discourse are at times also in conflict with those set by the church. Perhaps a symptom of all of the above, and perhaps the most concerning trend, is the declining number of theology students at university. This is yet another

Translation:  
Dagmar Astleitner MA  
PRISM Translations, London

indicator pointing to the theology's uncertain position within society and academia.

In the face of these challenges, theology has to reflect on its own established understanding as a discipline in order to (re)think and (re)structure itself as a vital voice that resonates in today's world as well as in the future. As theology is put to the test by an increasingly secular as well as increasingly religiously diverse society undergoing economic, technological, ecological and public health transformation many contemporary theologians also emphasise the need to (re)examine the purpose and future of our discipline from within. On the one hand, theology must reflect on its unchallenged claims to truth in order to prepare the ground for a fundamental reorientation aligned with the epochal "democratic" metamorphoses of the spirit of religion, at least within a Western context. On the other hand, theology must rethink the symbolic potential of religious heritage, it must tend to the spirit enshrined within its texts and rituals in order to keep it alive and make it accessible in the future, transcending the ideological or unchallenged dispositif of power. It requires vision and action to open up new ways of (re)thinking theology that reflect current and future realities. After all, theological discourse still offers important reflexive and symbolic resources that help us to interpret and investigate the complexities of the present and its ambivalences.

Societal and cultural forces challenge theology to reflect and review. Theology is not removed from history, it is bound to it. However, the inherent cultural and intercultural nature of theologies has not yet received enough attention or has not yet been sufficiently integrated, particularly among less empirically oriented systematic theological disciplines. This constitutes a cultural and political issue that tests Christianity's claims of salvation and truth, and puts a contested, even controversial, spotlight on theology's position within academia as well as within the public discourse in a secular and pluralistic world. Reflecting on these questions will inevitably and profoundly change theology's understanding of itself. What happens when we engage with these challenges and how may they affect our understanding of theology? All these transformational processes also raise a crucial question for the understanding of theology – that of its spiritual character. Does theology necessitate spiritual grounding and what form of spirituality is suited for the future of theology?

To many people, faculties of theology are anachronistic relics in a modern scientific landscape. However, they are also reminders of the origins of academia and a holistic approach to education that strives for self-enlightened

knowledge. However, if theology is to offer value beyond historic memory, it has to re-examine its role within the shifting contexts as outlined above. What are the specific academic characteristics that distinguish it from the humanities and cultural sciences? Does the future of theology lie in its integration with these disciplines, adapting to their frameworks of research, and in its emancipation from ecclesial obligations? How would such a reinvention affect the relationship between theology and the Church? What are the intersections and delineations between (denominational) theology and (“neutral”) religious studies? Maybe theology reveals itself to be surprisingly contemporary? Can faith and science form a new alliance that offers an alternative pathway for a directionless and hopeless society lacking the language and empathy to speak to and take care of the vulnerable? Can theology retain “an awareness of what is missing” (Habermas) and offer its reflexive ability today and in future?

Our Call for Papers on this topic inspired great resonance and the volume of submissions we received allows us to publish two issues on the future(s) of theology in 2023. The first one, [LIMINA 6:1](#), presents twelve different perspectives on theology’s future potential as an academic discipline in response to changing societal, academic and ecclesial circumstances.

We launch into our first issue on the topic with *Guido Hunze*’s text “Nobody asks – theologians answer”. Hunze shines a light on the discrepancy between how theology defines itself as an academic discipline and how theology is perceived by society. He reveals that the church/churches, theology/theologies and religious figures are amalgamated into indistinguishable representative roles in the public discourse. Therefore, there is a clear call to action to bridge the division between internal and external perception.

Next, *Rainer Bucher* offers deep insights into “current constellations and perspectives” of academic Catholic theology. He focuses on constellations of power that influence how theology is situated within society, the university and the church. Following his observations, he advocates for theology to be oriented towards an “authentic teaching of the Gospel” that also has the ability to disrupt and therefore stimulate academic thought, work and structures.

*Mirja Kutzer* describes the positioning of (systematic) theology within the cultural sciences under the title “On the culturality of theology”. In her view, the current situation is not only the result of organisational scientific pragmatism but arises from a theology that understands Christianity as a culturally productive religion and that reflects it as such. This forms the

groundwork on which Kutzer builds a history of theology that sets itself apart from prevailing linear concepts and incorporates current – critical and productive – mediations of God.

*Stephan Tautz* presents “Radical theology”, an emerging project that addresses the crisis that has engulfed the church in the wake of abuse scandals. The aim is to get to the roots of theological patterns of thought that have provided fertile soil for this crisis. The starting point for this examination is the analysis of underlying ecclesial and hierarchical structures in order to open up new possibilities for alternative models of theology.

Taking a digital turn, *João Manuel Duque* investigates how digitisation affects and alters interpersonal relationships and communal dynamics. He then asks what role theology should play in moderating this tension between community and digitisation. Michel de Certeau’s anthropology of the everyday and Roberto Esposito’s philosophy of community serve as templates for reflection here.

*Claudia Danzer* identifies issues of diversity in Roman-Catholic theology. In her article “The potential of a diversity-sensitive theology” she demonstrates how learnings from diversity studies can inform and shape a future-oriented and diversity-sensitive theology.

*Eva-Maria Spiegelhalter* contemplates the confluence of theology and a non-denominational society. She reflects on the consequences this might have for theological approaches and actions and outlines possibilities for equipping future religion teachers with the professional competencies to theologically navigate an increasingly faithless society.

*Isabella Bruckner* draws on the spatial concepts of the French Jesuit Michel de Certeau and the idea that religion is not rooted in one place in response to Habermas’ call to translate religious meaning for a secular society without reproducing the dichotomy of the religious and the secular.

*Martina Bär* brings the marginalised place of urban prostitution into the centre of discussion. Based on ethnographic studies on the lives of sex workers, she reflects on how theology (and the church) have contributed to their marginalisation and how they might instead support their reintegration and resocialisation in line with the proclamation of the kingdom of God, in which Jesus also specifically included prostitutes.

*Thomas Mark Németh* analyses the religious dimension of the Russian war on Ukraine. He addresses the role the Patriarchate of Moscow holds, how the war affects the religious landscape in Ukraine, as well as the potential for peace work and healing after the war, hopefully, ends.

*Christina Dietl* explores different definitions of theology and scientificity on the example of liturgics. She compares orthodox approaches to Christian theology with Catholic perspectives and thus widens the conceptual scope for (potential) interpretations of theology.

To round off our discussions, for now, the international think tank *Rethinking Theology* distils a blueprint for new theologies facing a seemingly hopeless future: Once uprooted from its established institutional foundation, can theology still exist? The answer, according to the five authors, *Gwen Dupré*, *Emily King*, *Mac Loftin*, *Joanna Mikolajczyk Winterø* and *Thomas Sojer*, is affirmative as they rethink theology as forms of encounter and friendship. Thus, the future of theology may lie in its (re)turn to God-Talk.

We hope you find our articles in this issue on the future(s) of theology interesting and engaging, and that [LIMINA – Theological Perspectives from Graz](#) can be an enriching resource for you.

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

Guido Hunze

# „Keiner fragt – Theologen antworten“

Die Zukunft der Theologie erfordert einen Blick von außen

ABSTRACT 

Warum sie für Universität, Gesellschaft und den mündigen Menschen wichtig ist, kann die Theologie gut begründen und greift dabei auf soziologische, philosophische, kulturanthropologische, historische, psychologische und bildungstheoretische Hintergründe zurück. Gleichwohl hat sich die Wirkung solcher Begründungsskizzen als sehr kurzreichweitig erwiesen. Das *Erklären* nach außen hin, warum Theologie wichtig ist, führt nicht dazu, dass Rektorate oder gesellschaftliche Akteure besorgt sind bezüglich eines Rückbaus der Theologie an Universitäten. Auch der Rückgang der Zahl der Studieninteressierten bleibt davon unberührt. Offenkundig ist das Problem nicht in der theoretischen Selbstmodellierung des Faches zu suchen, vielmehr wird die Theologie als Wissenschaft nicht so *erlebt*, wie es ihre Wissenschaftstheorie und ihre gesellschaftliche Selbstbegründung erwarten ließen.

Daher ist es notwendig, einen Blick auf die Wahrnehmung von Theologie in der Gesellschaft zu werfen. Dabei zeigt sich, dass unterbestimmt ist, wer „Religion“ im öffentlichen Diskurs repräsentiert: Welche Rolle kommt dabei Kirche, Theologie und erkennbar religiösen Personen zu? Umgekehrt ist zu fragen, wie die Theologie dieses „Außen“ des öffentlichen Diskurses wahrnimmt und wie sie ihre eigene(n) Rolle(n) darin professionell ausgestaltet. Mit dieser Verhältnisbestimmung von Außen- und Innensicht lassen sich Bedarfe ausmachen, von denen die Zukunft der Theologie an staatlichen Universitäten abhängt, und Wirkfaktoren identifizieren, um diese Bedarfe zu beeinflussen.

*“Nobody asks – theologians answer”. The future of theology requires an external perspective*

*Theology can extensively demonstrate why it plays an important role for universities, society as a whole, and individuals, with reference to sociological, philosophical, cultural-anthropological, historical, psychological and educational examples and reasoning. However, these approaches to outlining theology’s importance have proven ineffective. Explaining to the external world why theology is important has not caused university and public decision-makers to show concern for shrinking theology departments. Likewise, student numbers continue their downward trend. It is clear that the problem is not situated in theology’s theoretical self-modelling. Rather, academic theology is not experienced in the same way as expected based on its scientific theory and social self-justification. It is therefore necessary to ask how society looks at theology. What we find is that there is no consensus on who represents “religion” in public discourse: What role do the church, theology and publicly visible, religious persons play in this discourse? On the other hand, theology must also reflect internally on how it perceives the “exterior” of public discourse, and how it shapes its own role(s) and professional approach. Examining this intersection of the external and internal can reveal factors that determine the future of theology at universities as well as effective approaches to leverage these factors.*

| BIOGRAPHY

Dr. **Guido Hunze** ist Akademischer Oberrat am Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und leitet das Videografie Team TheoTVIST. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen aktuell in den Bereichen Inklusion in Schule und Hochschule, Digitalisierung in der Hochschullehre, Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung, Theorie religiöser Lernprozesse und im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie.

ORCID  0009-0002-1634-576X

E-Mail: hunze(at)uni-muenster.de

| KEY WORDS

Theologie; Universität; Wissenschaft; Wissenschaftlichkeit; Öffentlichkeit; Gesellschaft; Wissenschaftskommunikation; Wissenschaftstransfer; Fakultät; Lehramtsausbildung; Religion; Kirche; Zukunft  
*theology; university; science; humanities; public; society; science communication; faculty; teacher training; teacher education; religion; church; future*

*„Wir beschäftigen uns mal wieder mit uns selbst, obwohl wir zu aktuellen Gesellschafts- und Zukunftsfragen genug zu sagen haben. Gerade in Zeiten der Pandemie. Diese Debatte entsteht komplett zur Unzeit.“ (KNA 2020)*

Auslöser der Verstimmung von Johanna Rahner, der Vorsitzenden des deutschen Katholisch-Theologischen Fakultätentages, war eine Pressemeldung der Deutschen Bischofskonferenz zur Qualitätssicherung der Priesterausbildung in Deutschland, in der eine Konzentration der Studienstandorte in der Priesterausbildung angedacht worden war.

### Keine Garantie mehr für die Absicherung der theologischen Fakultäten?

Dahinter stand das Anliegen, angesichts des dramatischen Einbruchs nicht nur der Zahl der Priesteramtskandidaten, sondern auch der Studierenden im theologischen Vollstudium „hinreichend große Lerngruppen“ (DBK 2020) sicherzustellen. „Wissenschaftsstrategisch betrachtet sind diese Ideen von einer hochgradigen Naivität und politischen Unbedarftheit geprägt“ (KNA 2020), konstatiert Rahner mit Blick auf die möglichen Folgen einer solchen Konzentration. Zwar ist von grundsätzlichen Bestandsgarantien sowohl von theologischen Fakultäten als auch von lehramtsausbildenden Instituten auszugehen, allerdings mahnt Georg Bier in seiner rechtlichen Einschätzung zur Vorsicht:

*„Insgesamt scheint die Garantie zugunsten des Bestandes theologischer Fakultäten nur so tragfähig wie der Wille der zuständigen staatlichen und kirchlichen Autoritäten, an bestehenden Konkordatsvereinbarungen ohne Abstriche festzuhalten.“ (Bier 2007, 136)*

Die Hürden für eine Reduktion der lehramtsausbildenden *Institute* sind – mit Blick auf sinkende Studierendenzahlen und den Rückgang der konfessionellen Schülerschaft – ohnehin gering, darüber hinaus lässt sich aus der konkordatären Absicherung der theologischen *Fakultäten* für die Priesterausbildung eine „Verpflichtung des Staates, die Fakultäten auch zu erhalten, wenn dort ausschließlich so genannte Laientheologinnen und -theologen studieren, [...] nicht ableiten.“ (Bier 2007, 136). Rahners Sorge ist also berechtigt. Ob die bischöfliche Arbeitsgruppe wirklich *politisch unbedarft* war, darf bezweifelt werden. Möglich wäre auch, dass die Bischöfe *homogenitätsbedürftig* waren und daher wenig Interesse an der mit der Zahl

der Fakultäten verbundenen theologisch-wissenschaftlichen Vielfalt hatten – oder: dass sie wahlweise *vorausseilend gehorsam* oder auch *strategisch vorausschauend* Weichen stellen wollten angesichts erwartbarer Kürzungsverhandlungen bisher ungekannten Ausmaßes.

Auf Seiten der Bischofskonferenz wird an der Reduktion der Standorte festgehalten, wobei inzwischen nicht mehr an drei, sondern an zehn Standorte gedacht wird. Dies realisierend ruft der Fakultätentag in seiner Stellungnahme vom 28.01.2022 eine denkbar breite Zielgruppe nachdrücklich zum Handeln auf:

*„Vor diesem Hintergrund fordert der Katholisch-Theologische Fakultätentag die deutschen Bischöfe, die Mitglieder der Kommission für Wissenschaft und Kultur (VIII) der Deutschen Bischofskonferenz sowie alle Verantwortlichen in der Kirche, an den Universitäten und in den Regierungen der Bundesländer mit Nachdruck dazu auf, aktiv und unter Einbeziehung der Katholischen Büros in Gespräche einzutreten, um den Fortbestand katholischer Fakultäten an den staatlichen Universitäten in Deutschland auf Dauer auch unabhängig von der Priesterausbildung in der regionalen und fachlichen Breite zu gewährleisten und einen konstruktiven Diskurs über die Zukunft und Fortentwicklung der Theologie an staatlichen Universitäten zu beginnen.“* (KThF 2022)

Für Insider der theologischen *scientific community* ist dies eine naheliegende und unbedingt zu unterstützende Forderung. Für Außenstehende dagegen hat es fast den Anschein, als seien sich alle genannten Parteien im Wesentlichen einig und müssten jetzt nur eine gemeinsame Lösung finden – und das ruft Verwunderung hervor: „Das ist ja wie wenn die Kohlewirtschaft die Landesregierungen auffordern würde, stärker in die Erforschung der Kohle als Energieträger zu investieren!“ – so die Reaktion eines naturwissenschaftlichen Kollegen mit offenkundigen Zweifeln am Realitätsbezug dieser Forderung.

Der folgende Beitrag geht von der Annahme aus, dass sich die Theologie, will sie eine Zukunft an den Universitäten haben, dem Blick von außen stellen muss. Warum sie für Universität, Gesellschaft und den mündigen Menschen wichtig ist, kann die Theologie gut begründen und greift dabei auf soziologische, philosophische, kultur-anthropologische, historische, psychologische und bildungstheoretische Hintergründe zurück.<sup>1</sup> Gleichwohl hat sich die Wirkung solcher Begründungsskizzen als sehr kurzreichweitig erwiesen. Das *Erklären* nach außen hin, warum Theologie wichtig ist, führt nicht dazu, dass Rektorate oder gesellschaftliche Akteure besorgt sind be-

<sup>1</sup> Vgl. hierzu einschlägige Sammelbände wie Hoving 2007; Bormann/Irlenborn 2008; Krieger 2017.

<sup>2</sup> In diesem Beitrag spielt die Verhältnisbestimmung von Innen- und Außensicht der Theologie eine zentrale Rolle. Da es wissenschaftstheoretisch weder einen objektiven, noch interessenfreien Standpunkt in diesem Diskurs gibt, ist es notwendig, Transparenz über den Standort des Verfassers herzustellen: Als hauptberuflich unbefristet Lehrender einer Katholisch-Theologischen Fakultät spreche ich zunächst aus der Innenperspektive. Durch das Fach (Religionspädagogik als Disziplin im interdisziplinären Austausch), mein Studium (Physik, Theologie und Pädagogik), meine interdisziplinäre Ausrichtung (Dialog Naturwissenschaft–Theologie; Bildung für nachhaltige Entwicklung; Digitalisierung; interdisziplinäre Projekte und Arbeitsgruppen) und zusätzliche nebenamtliche Tätigkeiten (z. B. als Lehrkraft am Gymnasium oder in der Begabtenförderung) stehe ich nicht nur kontinuierlich im Austausch mit Außenperspektiven, vielmehr prägen diese sehr stark meine eigene Innenperspektive.

zünftig eines Rückbaus der Theologie an Universitäten. Auch der Rückgang der Zahl der Studieninteressierten bleibt davon unberührt. Offenkundig ist das Problem nicht in der theoretischen Selbstmodellierung des Faches zu suchen, vielmehr wird die Theologie als Wissenschaft nicht so *erlebt*, wie es ihre Wissenschaftstheorie und ihre gesellschaftliche Selbstbegründung erwarten ließen. Entsprechend ist der Fokus auf das Praxishandeln und auf die Wechselbeziehung zwischen Theorie und Praxis der theologischen Wissenschaft zu richten – und zwar: so wie diese *von außen* wahrzunehmen sind.<sup>2</sup>

Daher ist es notwendig, zuerst einen Blick auf die Wahrnehmung von Theologie in der Gesellschaft zu werfen (1). Dabei zeigt sich, dass unbestimmt ist, wer „Religion“ im öffentlichen Diskurs repräsentiert: Welche Rolle kommt dabei Kirche, Theologie und erkennbar religiösen Personen (mit und ohne spezifische Ämter) zu? Umgekehrt ist zu fragen, wie die Theologie dieses „Außen“ des öffentlichen Diskurses wahrnimmt und wie sie ihre eigene(n) Rolle(n) darin professionell ausgestaltet (2). Mit dieser Verhältnisbestimmung von Außen- und Innensicht lassen sich Bedarfe ausmachen, von denen die Zukunft der Theologie an staatlichen Universitäten abhängt (3). Zuletzt ist es hilfreich, Wirkfaktoren zu identifizieren, um diese Bedarfe zu beeinflussen (4).

## 1 Der Blick von außen nach innen: Zur Wahrnehmung von Theologie in der Gesellschaft

Gebeten, einen Blick von außerhalb auf die Bedeutung der Theologie zu werfen, fasste die Journalistin Friederike Sittler auf einem Symposium ihren Eindruck wie folgt zusammen:

*„Die Theologie spielt im Alltag fern der Universität kaum eine Rolle. Ihre Relevanz ist gelinde gesagt schwindend. Kaum jemand weiß, was sich hinter dem Begriff Theologie heute verbirgt.“* (Sittler 2005, 31)

Das ist angesichts der Lage der Theologie kaum verständlich: Neben der historischen Verankerung ihrer Bezugsgrößen Religion und Kirche in der Gesellschaft und deren nach wie vor starker institutioneller Präsenz werden religionsbezogene Fragestellungen in den letzten Jahren immer virulenter. Zudem ist *schulisch* als Bezugswissenschaft des großflächig erteilten Religionsunterrichts und *akademisch* eine breite Präsenz der Theologie mit

ausgebauten Fakultäten und Instituten gegeben. Wie kommt es dann, dass die Theologie nach wie vor kaum eine Verankerung im Bewusstsein derer hat, die nicht unmittelbar mit ihr zu tun haben?

Diesen Beobachtungen lässt sich mithilfe der sehr erhellenden Studie von Judith Könemann, Anna-Maria Meuth, Christiane Franz und Max Schulte zur religiösen Interessenvertretung (Könemann et al. 2015) nachgehen. Deren Ausgangspunkt ist die ambivalente Situation der Kirchen inmitten gesellschaftlicher Transformationsprozesse (vgl. Gabriel 2022):

*„Insgesamt sind die christlichen Kirchen in den vergangenen Jahrzehnten auf der Ebene der individuell kirchlich-religiösen Praxis massiven Erosionsprozessen ausgesetzt, die sich in Entkirchlichungsprozessen manifestieren und innerkirchlich entsprechende Strukturfragen aufwerfen. Ihre öffentliche Bedeutung mit Blick auf ihre Beteiligung an öffentlichen Debatten und die Rezeption ihrer Beteiligung in der Öffentlichkeit scheint davon zumindest bisher noch nicht in entscheidendem Maße betroffen zu sein.“ (Könemann et al. 2015, 31)*

## Die Kommunikation religiöser Akteure in gesellschaftlichen Debatten

Das Forschungsteam untersucht in dieser Situation die öffentliche Kommunikation religiöser Akteure in ausgewählten gesellschaftlichen Debatten unter der leitenden Fragestellung: „Wie werden religiöse Interessen und Positionen in die Öffentlichkeit und in den politischen Raum vermittelt?“ (Könemann et al. 2015, 9) Interessanterweise wird in der Studie bewusst weniger streng systematisierend bestimmt, was unter „religiösen Akteuren“ zu verstehen ist, nämlich einerseits organisierte, möglicherweise auch institutionalisierte Gruppierungen (z. B. Kirchen, Ordensgemeinschaften, Verbände, Initiativen u. a.), andererseits einzelne Personen, die sich explizit in ihrem Handeln an einer Religion ausrichten (z. B. in der christlichen Lokalpolitik). Unerwähnt bleibt hier die institutionalisierte wissenschaftliche Theologie, die gleichwohl in der empirischen Erhebung der Studie miterfasst wird. In der Auswertung der Präsenz religiöser Akteure in kircheninternen Medien und in der weltlichen Berichterstattung ausgewählter Printmedien wird deutlich, dass beim Debattenthema *Abtreibung* Theologieprofessorinnen und -professoren nur mit 7 Prozent (kircheninterne Medien) bzw. 4,6 Prozent (weltliche Medien) am Gesamt der Berichterstattung beteiligt waren – und beim Debattenthema *Einwanderung/Asyl* mit unter 2 Prozent im „Top Ten Ranking“ gar nicht vorkommen. Das be-

deutet umgekehrt, dass in solch intensiven gesellschaftlichen Debatten die Theologie so gut wie gar nicht sichtbar wird. Zwar lässt sich dieser Befund ohne Weiteres weder auf alle diskutierten Themen, noch auf alle medialen Kanäle übertragen, abwegig erscheint dies jedoch nicht. Eine Begründung liefert möglicherweise die zweite These Sittlers: „Die Theologie wird in der öffentlichen Wahrnehmung in der Regel nicht von der Kirche unterschieden.“ (Sittler 2005, 31).

Damit ist auf ein bisher kaum bedachtes strukturelles Phänomen hingewiesen: Welche Rolle nimmt die Theologie in gesellschaftlichen Diskursen ein im Verhältnis zu den Kirchen, zu religiösen Verbänden und Initiativen, zu individuellen Personen, die aus religiösen Überzeugungen heraus handeln und dies explizit machen? Die Rolle solcher Personen generiert sich in der Regel aus einem Mandat (etwa in der Lokalpolitik) oder einem Amt (in Behörde, Regierung oder z. B. einer kirchlichen Einrichtung), die Rolle von Verbänden und Initiativen resultiert themenspezifisch aus ihrer unmittelbaren Betroffenheit und Praxisexpertise, während die Rolle der Kirchen und ihrer hochrangigen Vertreterinnen und Vertreter im Sinne einer *offiziellen Stimme* der jeweiligen Religion wahrgenommen wird. Dagegen ist die Rolle der Theologie in diesem Diskurs unterbestimmt. Welche Bedeutung hat ihre wissenschaftliche Expertise neben den Stimmen der Amtskirchen – zumal diese häufig durch promovierte Theologinnen und Theologen repräsentiert werden, die nicht selten zuvor an der Universität gelehrt haben? Und welche Bedeutung kommt ihrer wissenschaftlichen Expertise gegenüber der Praxisexpertise von handelnden Einzelakteuren, Verbänden und Gruppierungen zu?

### 1.1 *Zum Verhältnis von wissenschaftlicher Expertise und Praxisexpertise*

Mit dieser Verhältnisbestimmung ist ein keineswegs neues akademisches Grundproblem angesprochen, das nicht allein die Theologie betrifft. Im Anschluss an ein Alltagsgespräch im Supermarkt bringt Rudolf Englert die Herausforderung einprägsam auf den Punkt:

*„Theologie von der Fleischtheke aus gesehen, das meine ich mit dem hier zu vollziehenden Perspektivenwechsel. Die im Folgenden zu verhandelnden Themen sollen nicht allein aus der Sicht der Anbieter von Theologie, sondern auch und vor allem aus der Sicht der möglichen Abnehmer von Theologie betrachtet werden.“ (Englert 2020, 13)*

Dem diametral entgegen wirkt die künstliche Distanzierung von Universität als *Theorie-Ort* (fast synonym zu Wissenschaft) und Berufsfeldern bzw. Alltagshandeln als *Praxis-Orte* (fast synonym zu Realität). Sie trägt dazu bei, dass Wissenschaft als irrelevant angesehen wird, mit nur überschaubar lebensstauglichem Erkenntnisgewinn. Von daher erscheint es von außen betrachtet folgerichtig, lieber diejenigen zu fragen, die sich *mit der Praxis auskennen*.

## Die Universität als Praxis-Ort

Dagegen ist daran festzuhalten, dass als *Praxis* nicht einfach die Realität des Faktischen, sondern menschliches Handeln im Hinblick auf die ihm inhärente Sinndimension anzusehen ist (vgl. Hunze 2013). *Theorie* ist demgegenüber ein Modell, das als reflektierte Konstruktion an die Wirklichkeit herangetragen wird. Weder *Praxis* noch *Theorie* sind auf bestimmte Orte beschränkt – insofern täte es der theologischen Theoriebildung gut, wenn sie nicht nur seitens der Praktischen Theologie stärker an Praxisorten präsent wäre. Dies gilt angesichts der Spezialisierung und Ausdifferenzierung des theologischen Wissenschaftsbetriebes sicherlich nicht für alle Einzelstränge theologischer Theoriebildung; ein dialektisches Verhältnis von *Theorie* und *Praxis* hätte aber das Potenzial, die Außenwirkung wissenschaftlicher Theologie deutlich zu verändern. Angemerkt sei an dieser Stelle, dass insbesondere die Universität selbst ein Ort menschlichen Handelns ist, mithin ein *Praxis-Ort* – es wäre für diejenigen, die ihn mit einem Studienabschluss verlassen (und späteren Neuankömmlingen *in der Praxis* sagen: „Grau ist alle Theorie, vergiss die Uni: Hier ist Praxis!“), überzeugender, wenn *Theorie* und *Praxis* in der Hochschule konsistent (oder zumindest selbstkritisch-reflexiv) verbunden wären.

### 1.2 Zum Verhältnis von wissenschaftlicher Expertise und kirchlicher Autorität

Ein entscheidender Faktor für die Wahrnehmung der wissenschaftlichen Theologie ist die Frage, wer Religion im öffentlichen Diskurs repräsentiert. Geht es um die christliche Religion in ihren Konfessionen, entspricht es sowohl der äußeren Erwartungshaltung als auch dem Selbstanspruch der institutionalisierten Kirchen, dass diese als Repräsentantinnen der jeweiligen christlichen Konfession gelten. Kirchliche Amtsträgerinnen und Amtsträger sprechen also mit einer für ihren jeweiligen Amtsbereich gülti-

gen Autorität – und dies umfasst dem Selbstanspruch nach auch eine fachliche Autorität, also wissenschaftliche Expertise. Dies rührt sowohl aus der individuellen, in der Regel akademischen Ausbildung der einzelnen Personen her als auch aus dem Verhältnis von Kirche und Theologie, wonach es unstrittig ist, dass die Theologie einen Dienst für die Kirche erfüllt.

## Der Dienst der Theologie an der Kirche

Helmut Hoping sieht die beiden *Primäraufgaben* der Theologie in „einer wissenschaftlichen Selbstverständigung der Religion des christlichen Glaubens und der Ausbildung von Theologen und Theologinnen für die Kirche und die Gesellschaft“ (Hoping 2007, 12). Die Theologie übernimmt dabei Orientierungsaufgaben für die Kirche in der Wahrnehmung des öffentlichen Wahrheitsanspruchs des Glaubens. Noch deutlicher wird dieses Verständnis von Theologie in seinem zusammen mit Jan-Heiner Tück veröffentlichten Gastbeitrag für die FAZ:

*„In der bekenntnisgebundenen Theologie geht es um die zeitgemäße Explikation der Sinngehalte des Glaubens, seiner symbolischen Praktiken und ethischen Orientierungen im Dienst an der Kirche. Im öffentlichen Raum versteht sich die Theologie als Anwältin des Unverzweckbaren und einer Hoffnung auf Rettung und Heil über alle säkularen Heilsversprechen hinaus. Als wissenschaftliche Reflexion des Glaubens unterscheidet sie sich von Predigt und Verkündigung.“ (Tück/Hoping 2022)*

Zwar wird Wissenschaft von Predigt und Verkündigung unterschieden, aber implizit doch als eine Aufgabe von Kirche (neben anderen) verstanden – und als „Anwältin des Unverzweckbaren und einer Hoffnung auf Rettung und Heil“ letztlich doch als spezielle Form der Verkündigung. Ähnlich hatte dies Karl Lehmann pointiert formuliert:

*„Wird das Verhältnis von Glaube und Theologie so verstanden, dann wird von selbst deutlich, dass die Theologie der Verkündigung des Evangeliums dient, ohne ihre Eigenart und ihren Theoriecharakter dadurch zu verlieren. [...] Vielmehr gehört der Bezug zur Verkündigung des Evangeliums deshalb zu den konstitutiven Bedingungen von Theologie, weil Glaube seiner Natur nach sich im antwortenden und verantwortenden Sich-Einlassen auf die geschichtliche Situation erfüllt. Theologie ist also von ihrer Wurzel her missionarisch, oder sie ist nicht.“ (Lehmann 2007, 42)*

Während Tück und Hopping dies zu scharfen Urteilen gegenüber der akademischen Theologie führt, war Lehmann in dieser Hinsicht wesentlich zurückhaltender. Hier geht es nun nicht um die Frage, wie solch konfliktuöse Auseinandersetzungen um das Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und Kirche entstehen, vielmehr geht es um die Außensicht auf diese Konstellation.

Von außen betrachtet ist es nicht einsehbar, warum wissenschaftliche Theologie als Teil eines missionarischen Verkündigungsdienstes der Kirchen staatlich finanziert werden sollte. Ein solcherart selbstbewusstes Verständnis von Theologie hat, obwohl binnentheologisch nicht abwegig, angesichts der gesellschaftlichen Rolle von Kirche keine tragfähige Grundlage mehr. Sie weckt zugleich die bereits mehrfach geführte Debatte um die Wissenschaftlichkeit der Theologie (vgl. exemplarisch Casper et al. 1970; Rotermann 2001) und ruft wieder neu außertheologische Gegenreaktionen hervor, in denen etwa von naturwissenschaftlicher Seite der Theologie jegliche Wissenschaftlichkeit aufgrund ihrer Bekenntnisgebundenheit abgesprochen wird (vgl. Honerkamp 2017, 241–294).

## Wissenschaftlichkeit und Bekenntnisgebundenheit

Wie kritisch die Situation diesbezüglich ist, zeigt sich weniger in Veröffentlichungen als in inneruniversitärer Kommunikation, wenn beispielsweise ein neuer Münsteraner Prorektor (ausgewiesener Experte in seinem wirtschaftswissenschaftlichen Fach) in völliger Unkenntnis der Zusammenhänge in seiner Eröffnungsrede sagt, er wolle dafür sorgen, dass die Theologieprofessuren vom Bischof bezahlt werden. Allerdings: Wenn diese aufgrund eines Verkündigungsauftrages ihres Bischofs an der Universität forschen und lehren, ist das – von außen betrachtet – fast folgerichtig.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass es für die Theologie schwierig ist, eine Rolle im öffentlichen Diskurs einzunehmen. Je kirchlicher ihr Selbstverständnis im Sinne ihrer Dienstfunktion für Kirche ist, desto weniger ist einsehbar, dass sie überhaupt an staatlichen Universitäten vertreten ist. Zudem lohnt es sich dann doch eher, Stimmen aus den Kirchen zu hören, die (scheinbar) repräsentativ und mit Autorität sprechen und zugleich – dank des Dienstes der Theologie! – ihre Argumente wissenschaftlich reflektiert haben (sollten). Allerdings würde auch die Ablehnung der Dienstfunktion keine Aufmerksamkeit generieren, es sei denn, es wird damit die „Vorliebe der öffentlichen Kommunikation für das innerkirchliche

Konfliktgeschehen“ (Gabriel 2000, 25) bedient. Es bleibt ein Balanceakt, die Wissenschaftlichkeit der Theologie und ihre Bekenntnisgebundenheit miteinander zu verbinden, wobei nach außen hin begründet werden muss, warum der Theologie die wissenschaftliche Forschung *aus der Innenperspektive* nicht einfach kirchlich aufgenötigt ist, sondern ihr selbst als *Wissenschaft* dienlich ist und wie sie mit den damit verbundenen Aporien transparent umgeht.

## Kirchlicher Auftrag und gesellschaftliche Funktion

Vor allem aber muss die Theologie unabhängig von ihrem kirchlichen Auftrag auch einen gesellschaftlichen Auftrag wahr- und annehmen:

*„Die Zivilgesellschaft ist auf im Privatbereich wurzelnde sozio-moralische Ressourcen und kulturelle Traditionen angewiesen, die ein Interesse und eine Orientierung an der allgemeinen Sache hervorbringen. Religiöse Traditionen können entsprechend – aus dem privaten Bereich her austretend – ihre Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Solidarität und gutem Leben in den öffentlichen Diskurs einbringen.“* (Gabriel 2008, 57)

Hinsichtlich des kirchlichen Selbstverständnisses der Theologie ist deutlich zu machen, dass es „im Interesse einer freien Gesellschaft [liegt], dass die sie mitbestimmenden Religionsgemeinschaften [...] sich selbst wissenschaftlich reflektieren können“ (Schmidinger 2007, 175) und dass dies „auch ein wichtiger Schutz gegen die inneren Gefährdungen von Religion“ (Thierse 2015, 12) ist.

Abschließend ließe sich die Frage stellen, ob *religiöse Interessenvertretung* als Ausgangspunkt der Überlegungen überhaupt eine Kategorie ist, unter der die öffentliche Sichtbarkeit der Theologie sinnvoll zu betrachten ist. Der bisherige Gedankengang legt nahe, diese Frage zu bejahen: Sowohl mit Blick auf die gesellschaftliche Funktion, die die Theologie aus sich heraus übernehmen kann (und muss, um ihren Platz an der Universität weiterhin zu begründen), als auch mit Blick auf ihre kirchliche Funktion erscheint es angemessen von der Wahrnehmung einer *religiösen Interessenvertretung* zu sprechen.<sup>3</sup> Zudem liegt es im Interesse der Theologie als institutionalisierter Wissenschaft, ihre Beobachtungen, Analysen, Modellierungen in der Form eines dialektischen Theorie-Praxis-Verhältnisses zu konfigurieren und damit den unverzichtbaren Wissenschaftstransfer zu erleichtern.

<sup>3</sup> Dies könnte auch im kirchlichen Interesse liegen, allerdings sind Charakterisierungen der Theologie wie die von Bischof Paul Wehrle, der „Theologie als wissenschaftliche Stimme der Kirche in der Öffentlichkeit“ bezeichnet, selten (vgl. Wehrle 2017, 34)

## 2 Der Blick von innen nach außen: Wie Theologie den Blick von außen wahrnimmt

Damit ist bereits eine Reihe wichtiger Aspekte benannt, die sich aus dem Blick von außen auf die Theologie ergeben. Umgekehrt lohnt es sich zu betrachten, wie die Theologie auf dieses *Außen* schaut.

*„Längst hat der Elfenbeinturm, ohnehin mehr Konstrukt als Realität, als vorrangiger Orientierungsrahmen wissenschaftlicher Selbstverständigungsprozesse ausgedient. [...] Ein Trend der Wissenschaft zur Öffentlichkeit und der Öffentlichkeit zur Wissenschaft ist offensichtlich.“*  
(Grümme 2018, 9)

Dieser von Bernhard Grümme beschriebene Trend hat sich inzwischen weiter fortgesetzt, allerdings wäre zu fragen, ob dieser Auszug aus einem (eventuell, so deutet Grümme an, nie wirklich vorhandenen?) Elfenbeinturm in der Öffentlichkeit tatsächlich bemerkt wurde. Möglicherweise stehen wir aus Sicht der Außenstehenden inzwischen im Schlosspark und *schauen* nur noch auf eben jenen Elfenbeinturm – unternehmen aber weiterhin nur kurze Ausfahrten in die Welt außerhalb der Mauern dieses Refugiums. Diese Kritik ist zweifellos (auch im Vergleich zum „Außenkontakt“ anderer universitärer Fächer) (auch) ungerecht – ruft aber die Frage hervor, warum die Wahrnehmungen so unterschiedlich ausfallen. Eine mögliche Erklärung könnte darin liegen, welches Verständnis von *Außen* und insbesondere von *Öffentlichkeit* das Alltagshandeln der akademischen Theologie bestimmt.

### Welches Verständnis von Außen bestimmt das Alltagshandeln der Theologie?

Zwei Beispiele mögen dies illustrieren: Der Dekan einer theologischen Fakultät berichtete auf einer Tagung von einer morgendlichen Anfrage des *ZDF heute-journals* für ein Interview um 16:30 Uhr am selben Tag. Die Umstehenden amüsierten sich über die Redakteure, die einen so kurzfristigen Termin verlangten – und tatsächlich lehnte der Dekan unter Verweis auf seine Lehrverpflichtung das Interview ab. Daraufhin wurde in der Sendung am Abend die Eingangstür der Fakultät gezeigt mit dem Hinweis, der Dekan sei für eine Stellungnahme nicht erreichbar gewesen. Die damit verbreitete Information war nicht nur sachlich verfälschend (da sie inhalt-

liche Implikationen zumindest vermuten lässt, wenn nicht gar insinuiert), sondern entsprach auch nicht dem Selbstverständnis der Fakultät als Ansprechpartnerin mit Expertise. Zum Wissenschaftstransfer gehört wesentlich auch ein Verständnis der journalistischen Gepflogenheiten und Sachzwänge – auch wenn sich diese kritisch hinterfragen lassen –, was in dem Beispiel zu einer anderen Prioritätensetzung oder einer Stellvertretungslösung hätte führen müssen.

Als zweites Beispiel sei verwiesen auf die Homepages der allermeisten deutschsprachigen theologischen Fakultäten, die entsprechend dem inneren Aufbau der Theologie konzipiert sind und damit schon die Rezeptionslogik ihrer eigenen Studierenden nicht mehr treffen, geschweige denn einer relevanten Anzahl weiterer Menschen im weltweiten Netz. Nur in Einzelprojekten finden sich leicht zugängliche theologische Antworten auf aktuelle Fragen. Dass *da draußen* eine Abnehmerschaft wartet, die unseren Strukturen folgt und von der wissenschaftlichen Theologie irgendetwas erwartet, stellt sich wohl kaum noch jemand vor. Die Frage ist, welche Vorstellung stattdessen leitend ist.

## Die Notwendigkeit einer Begriffsbestimmung von Öffentlichkeit

Inzwischen ist in der Theologie das Bewusstsein für die Herausforderung gewachsen, „sich als öffentliche Theologie im Sinne einer doppelten strategischen Ausrichtung zu verstehen“ (Gabriel 2000, 25), bei der sich Kirche zum einen auf die Lage der Menschen heute und ihre mediale Prägung einstellen und eine Vermittlung zwischen den „Basiscodes des Evangeliums zu den Codes des medialen Öffentlichkeitssystems“ initiieren muss. Zum anderen fordert Gabriel, an „unterbrechender Gegenöffentlichkeit“ zu arbeiten, um die „Kehrseiten des gesellschaftlichen Lebens“ (Gabriel 2000, 26) sichtbar zu halten. „Öffentliche Theologie sieht demnach ihren Ort wesentlich in der Öffentlichkeit, lässt sich aus ihr herausfordern und bringt sich dort kritisch ein.“ (Grümme 2018, 12; vgl. Wissenschaftsrat 2010)

Hier kann kein Abriss der Entstehungsgeschichte der Öffentlichen Theologie gegeben werden (vgl. hierzu etwa Grümme 2018; Kreuzer 2017). Im Interesse der Fragestellung dieses Beitrages ist aber zu klären, von welchem Begriff von Öffentlichkeit hier die Rede ist. Karl Gabriel verweist auf drei Prozesse der Ausdifferenzierung in modernen Gesellschaften (vgl. Gabriel 2022, 159–167). Grundlegend ist die Trennung des Raumes des Häuslich-Privaten von dem der Arbeit sowie parallel dazu vom öffentlich-politischen Raum. Der Ansatz des Liberalismus ordnet Religion (und in der Folge auch

Theologie) hierbei dem Privaten zu, da einerseits der Staat allgemeinverbindliche Entscheidungen treffen muss, was gerade im Bereich der Religion nicht gelten darf, andererseits religiöse Argumentationen in der Pluralität keine allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen können und damit auch nicht zu verbindlichen Entscheidungen beitragen. Dagegen zeichnet sich inzwischen ein Trend zur Entprivatisierung von Religion ab, für dessen Wirkraum ein zweiter Prozess von Bedeutung ist, nämlich die Ausdifferenzierung der Öffentlichkeit in einen staatlich-politischen, einen partei-politischen und einen zivilgesellschaftlichen Raum. In letzteren ordnet Gabriel das Wirken der Öffentlichen Theologie ein.

*„Mit Öffentlichkeit ist hier ein sozialer Raum angesprochen, der überall dort entsteht, wo Akteure aus ihrer privaten Lebenssphäre heraustreten, um sich über die sie gemeinsam betreffenden Angelegenheiten zu verständigen.“ (Gabriel 2022, 164)*

Im Hintergrund steht hier ein deliberatives Diskursmodell, in dem die Zivilgesellschaft als intermediärer Raum zwischen dem Raum des Privaten und dem staatlich bzw. parteilich organisierten Raum des Politischen fungiert.

*„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.“ (Gabriel 2022, 165)*

## Impulsgeberin, Gesprächspartnerin und Moderatorin

Die Herausforderung der Öffentlichen Theologie ist es dementsprechend, in diesen kommunikativen Prozessen eine Rolle als Impulsgeberin, Gesprächspartnerin und möglicherweise Moderatorin zu übernehmen – wobei mit Grümme von einer Pluralität heterogener Teilöffentlichkeiten auszugehen ist, bei der sich die Heterogenitätsfähigkeit Öffentlicher Religionspädagogik und auch Theologie insgesamt zeigt, wenn diese „die identitätsstiftende, befreiende Botschaft des Glaubens so in den gegenwärtigen Kontexten zur Sprache bringt, dass die Subjekte daraus sinnvoll und gut leben können.“ (Grümme 2018, 173)<sup>4</sup>

Ein dritter Ausdifferenzierungsprozess verändert die Gemengelage enorm: Im öffentlichen Raum entfaltet sich ein konnektives mediales Öffentlich-

<sup>4</sup> Grümme weist im Übrigen zu Recht darauf hin, dass bei der Begriffsbestimmung von Öffentlichkeit zugleich in den Blick genommen werden muss, wie diese Begriffsbildung überhaupt erfolgt und welche Implikationen damit einhergehen (vgl. ausführlich Grümme 2018).

keitssystem, welches räumlich und zeitlich transitiv nationale Grenzen überschreitet, die Grenzen von öffentlich und privat zum Verschwinden bringt und ein bisher unerreichtes Maß an Partizipation ermöglicht (vgl. Hunze 2021, 104–106). Dabei verändern sich die kulturellen Aushandlungsprozesse sozialer Bedeutung insbesondere aufgrund von netzwerk- und kommunikationsorientierten, informationstechnischen Technologien und der angesichts der Informationsflut notwendigen Algorithmizität (vgl. Stalder 2016).

Zurück zu den eingangs erwähnten Beispielen. Sie verdeutlichen, dass die Theologie insgesamt Nachholbedarf hat, was ihre öffentliche Ausrichtung angeht – sowohl im zivilgesellschaftlichen Bereich als auch im Bereich des medialen Öffentlichkeitssystems. Dabei gibt es sicherlich Unterschiede, was die einzelnen theologischen Disziplinen angeht, zudem gibt es viele Akteurinnen und Akteure aus der theologischen Wissenschaft, die sehr aktiv im Sinne der Öffentlichen Theologie sind. Worum es aber geht, ist, dass die Theologie als Wissenschaft insgesamt ein adäquates Verständnis von Öffentlichkeit entwickeln muss, sich als institutionalisierte Theologie entsprechend gut aufstellt und sich aktiv in die Diskurse einbringt. Dafür sind insbesondere strategische Kompetenzen mit Blick auf mediale Sichtbarkeit, heutige gesellschaftlich-öffentliche Kommunikation, Wissenschaftstransfer und die Identifikation virulenter Themen erforderlich.

### **3 Paradiesisch dank staatlicher Zuwendung – oder gesellschaftlicher Bedarf?**

In der Zeitschrift *Forum Wissenschaft* des religions- und theologiekritischen Bundes demokratischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler erschien 2013 ein Beitrag über die theologischen Fakultäten in Deutschland, überschrieben mit dem Titel „Paradiesisch dank staatlicher Zuwendung“ (Papendick 2013). Der Artikel enthält einen Rundumschlag gegen die Sinnhaftigkeit der Theologie an der Universität und stellt bemerkenswerte Zahlen zur Verfügung, die hier im Einzelnen nicht diskutiert werden sollen – inzwischen gibt es neuere Zahlen, die weiteren Anlass zu vernichtender Kritik liefern. Auch kirchliche Medien beschönigen die Situation nicht mehr: „Zahl der ‚Volltheologen‘ bricht dramatisch ein“ (Jacquemain 2020).

Was steckt hinter diesen Meldungen? Die Zahl der Studierenden im katholisch-theologischen Vollstudium in Deutschland, so weist es die Sta-

tistik der Deutschen Bischofskonferenz aus, ist von 4.881 im Jahr 1993 auf 2.549 im Jahr 2018 gesunken. Dieser Rückgang ist schon für sich exorbitant – ein vollständigeres Bild ergibt sich aber, wenn man hinzunimmt, dass die Zahl der neu eingeschriebenen Studierenden in den Jahren von 2009 bis 2019 um 37 Prozent gestiegen ist (vgl. Suhr 2019) und dass viele Standorte von regelrechten Höhenflügen in den Statistiken nach Einführung zulassungsbeschränkter Bachelorstudiengänge berichten (d. h. dass mitunter die Mehrheit der eingeschriebenen Vollstudierenden gar nicht studiert), dass ferner die Zahl der Studienabschlüsse im gleichen Zeitraum von 706 im Jahr 1993 auf 101 im Jahr 2018 gesunken ist. Die minimale Zahl der Priesteramtskandidaten und dass es Bistümer gibt, die gar keine Priesteramtskandidaten mehr haben, sei hier ebenso nur am Rande erwähnt wie die seit zehn Jahren linear abnehmende Zahl der Lehramtsstudierenden, die – je nach Standort – einem Schnittpunkt mit der Nulllinie irgendwann zwischen 2030 und 2040 entgegenstrebt. Auch für Österreich<sup>5</sup> ist eine dramatische Entwicklung zu verzeichnen (vgl. Klingen 2022). Die Betrachtung weiterer Kennzahlen wie der Auslastung, Stellenausstattung bei minimalen Studierendenzahlen, Promotionen und Habilitationen lässt Außenstehenden den Atem stocken. Auch die Studien zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses weisen spätestens seit 2007 auf den Nachwuchsmangel in der katholischen Theologie hin und sprechen von einem „Substanzverlust der akademischen Theologie in Deutschland“ (Emunds/Hagedorn 2017, 369) – was nicht weiter verwunderlich ist, wenn das Reservoir an Studierenden, aus denen sich der Nachwuchs speist, derart schrumpft.

## Der dramatische Einbruch der Studierendenzahlen

<sup>5</sup> Die Situation der akademisch verorteten Theologie im deutschsprachigen Raum hat einen Sonderstatus im internationalen Vergleich. In diesem Beitrag wird insbesondere die Situation an deutschen Universitäten in den Blick genommen; viele der angesprochenen Beobachtungen lassen sich wohl in Österreich und in der Schweiz ähnlich anstellen – im Einzelnen müssten aber die jeweiligen Spezifika genauer untersucht werden.

Die Dramatik dieser Zahlen ist unmittelbar einsichtig – die Reaktion darauf dagegen nicht. Fast hat es den Anschein, als ob die akademische Theologie damit zufrieden sei, dass sie den Rückgang erklären kann. Von mehreren Standorten war angesichts der extrem gesunkenen Zahlen so etwas wie Dankbarkeit zu vernehmen, dass es nicht noch weniger Erstsemester waren. Erstaunlicherweise ist hier kein grundsätzlicher Unterschied zwischen den institutionalisierten Gestalten der akademischen Theologie (vertreten etwa durch Dekanate und Institutsleitungen), verschiedenen Statusgruppen und etwa Personen in unterschiedlichen Vertragssituationen (was unbefristete Stellen wie auch prekäre Situationen im wissenschaftlichen Mittelbau angeht) zu erkennen – Ausnahmen beziehen sich eher auf einzelne Personen oder kleine Gruppen.

Auf dieser Datengrundlage wird es jedoch immer schwerer, die Rede von den paradiesischen Zuständen dank staatlicher Zuwendung zurückzuweisen. Das bedeutet umgekehrt, dass ein Bedarf an institutionalisierter wissenschaftlicher Theologie auch aus der gesellschaftlichen Außensicht erkennbar sein muss, wenn die staatliche Zuwendung mittelfristig erhalten bleiben soll. Ob und in welcher Konstellation es mittel- und langfristig Theologie an staatlichen Universitäten geben wird, hängt von außen betrachtet von vier Bedarfen ab.

### *3.1 Der Bedarf (oder: das Interesse) junger Menschen, Theologie zu studieren*

Das Interesse am Theologiestudium ist abhängig von unterschiedlichen Faktoren (vgl. Kerksieck/Spielberg 2019; Riegel/Mendl 2011). Ein entscheidender Faktor ist die innere Überzeugung und das Interesse am eigenen Glauben bzw. an theologischen Fragen. Das bedeutet, dass sich ein Glaubensrückgang unter den nachkommenden Schülerinnen und Schülern unmittelbar auf die Zahl der Theologiestudierenden auswirkt. Nimmt man die Zahl der getauften Kinder oder die Teilnahme am Religionsunterricht als Indiz, ist daher mit einem kontinuierlichen Rückgang zu rechnen. Sehr deutlich zeigt sich der Einfluss des erlebten Religionsunterrichts auf die Entscheidung für ein Theologiestudium, wobei es sowohl um das Aufmerksamwerden auf das Studienfach gehen kann als auch um die Qualität des erlebten Religionsunterrichts. Nimmt man als weiteren Faktor die beruflichen Perspektiven hinzu – schon seit vielen Jahren absolviert der Großteil der Theologiestudierenden ein Lehramtsstudium – so wird deutlich, dass der Einfluss des schulischen Religionsunterrichts kaum überschätzt werden kann.

Für die Studierenden im Vollstudium ist die Situation mit Blick auf die höchst unterschiedlichen Berufswege unübersichtlicher; nach wie vor scheint die Entscheidung für ein kirchliches Berufsfeld jedoch relativ früh festzustehen, was wohl im Regelfall mit einer kirchlichen Sozialisation einhergeht. Der starke Rückgang an Studierenden im Vollstudium zeigt hier allerdings deutlichen Handlungsbedarf an.

### *3.2 Der gesellschaftliche Bedarf*

Hierzu ist bereits viel gesagt worden. Wichtig ist darauf hinzuweisen, dass es hier speziell darum geht, ob aus der Gesellschaft der Bedarf gesehen wird, und nicht, ob die Theologie sich selbst für notwendig hält. „Theolo-

gische Fakultäten an staatlichen Universitäten sind [...] nur so lange möglich, wie ein öffentliches Interesse daran besteht, das kirchlich bestimmte Christentum bei der Aufgabe, das Glaubensverständnis zu fördern“ (Lehmann 2007, 51), institutionell zu unterstützen. Dieses öffentliche Interesse wird breiter ausfallen, wenn die Theologie als hilfreich in gesellschaftlichen Diskursen angesehen wird, indem sie wissenschaftlich reflektiert genuin religiöse Impulse geben kann, die anschlussfähig an den Diskurs in heterogenen Teilöffentlichkeiten sind; wenn sie sich im interdisziplinären Gespräch als ernstzunehmende Partnerin erweist, die beiträgt „zur Schärfung des wissenschaftstheoretischen Profils und des methodischen Bewusstseins gegenüber wissenschaftlichen Naivitäten und unzureichend reflektierten Weltbildannahmen“ (Speer 2005, 26) und die eine Qualitätssicherung in der Ausbildung von Priestern, Pfarrerinnen und Pfarrern und überhaupt Hauptamtlichen in Lehre und Verkündigung garantiert. Nicht zuletzt gilt auch für christlich-theologische Fakultäten das, was man sich gesellschaftlich von der islamischen Religionslehrerbildung verspricht: dass sie durch die öffentliche und kritische Selbstreflexion vor „Radikalisierung, Sektierertum, Fundamentalismus, Missbrauch von Religion zur Begründung von Gewalt“ (Thierse 2015, 12) schützt.

## Öffentliche und kritische Selbstreflexion

Das öffentliche Interesse wird dagegen schmaler ausfallen, wenn sich die Theologie ausschließlich darauf beschränkt, im Sinne einer regionalen Kultur-Theorie christliches Kulturerbe zu entschlüsseln, denn hierfür wären nicht unbedingt theologische Fakultäten notwendig.

Zu Recht lässt sich an dieser Stelle einwenden, dass öffentliches Interesse und gesellschaftlicher Bedarf hier tendenziell funktional bestimmt werden, wohingegen die Theologie neben vielen anderen, darunter auch viel kleineren und ‚exotischeren‘, Fächern Teil der Universität ist, die nicht nur der Bildung von Subjekten dient, sondern die der Bildung und damit Aufklärung der Gesellschaft insgesamt verschrieben ist. Weder der individuelle noch der gesellschaftliche Prozess aufklärerischer Bildung sind funktional steuerbar; beide benötigen Freiheit zu ihrer Gestaltung. Insofern können konkrete Bedarfe und die Verwertbarkeit universitärer Impulse nicht der alleinige Maßstab etwa dafür sein, welche Fächer an der Universität (oder an anderen Bildungseinrichtungen wie Schulen) benötigt werden. Der Verweis auf die allgemeine Bildungsidee und auf die notwendige Freiheit der Wissenschaft darf umgekehrt nicht der Selbstimmunisierung dienen – bei-

de Perspektiven sollten einander ergänzend verfolgt werden. Zu beachten ist hierbei, dass die Bildungsargumentation sehr leicht freihändig in Anspruch genommen werden kann, während die Bedarfsargumentation der Konkretisierung bedarf und von außen erkennbare Beiträge hervorbringen muss. Ob Letzteres gelingt, könnte entscheidend für die Zukunft der akademischen Theologie sein.

### 3.3 *Der staatliche Bedarf im Schulwesen*

Wo es Religionsunterricht gibt, muss es auch akademisch ausgebildete Lehrkräfte geben, die ihn erteilen. Das macht zunächst noch keine ausgebauten theologischen Fakultäten notwendig (vgl. Bier 2007, 134–136). Kleinere Institute für die Lehramtsausbildung sind in der Außenwahrnehmung hierfür völlig ausreichend, haben in der Regel eine bessere Auslastung und könnten sogar für eine stringenteren Ausbildung stehen, insofern in den Studienordnungen weniger Wahlmöglichkeiten mit Blick auf spezialisierte Fächer verankert werden können, die kaum ein aufeinander abgestimmtes Curriculum ermöglichen.

Da sich die jeweils aktuelle Einstellungspolitik im Lehramt verzögert auch in der Zahl der Erstsemester im Lehramt zeigt, wird hier viel davon abhängen, wie sich das Angebot an Religionsunterricht in den nächsten Jahren entwickeln wird. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das schulische Unterrichtsfach selbst längst unter Druck geraten ist – zum einen konzeptionell hinsichtlich seines konfessionellen Charakters (vgl. zur Diskussion etwa Riegel 2018, 91–134), zum anderen ist mit einem Rückgang der konfessionellen Zugehörigkeit von Lernenden und damit einem Rückgang der Teilnahme am Religionsunterricht zu rechnen. Im *worst case* könnte es darauf hinauslaufen, dass der Rückgang der Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht parallel zum Rückgang der Religionslehrkräfte durch sinkende Absolvierendenzahlen und Pensionierungen verläuft, so dass sich der Religionsunterricht geräuschlos aus der schulischen Landschaft verabschiedet.

So lange Religionslehrkräfte ausgebildet werden müssen, stellt sich die Frage, *wer* diese Lehrkräfte ausbildet, insofern die lehramtsausbildenden Institute akademisches Personal benötigen. Dies wäre ein Argument für ausgebauten theologischen Fakultäten – neben deren geringer Auslastung zeigen allerdings auch die bereits angesprochenen Studien zur Situation des wissenschaftlichen Nachwuchses, dass deren Zahl deutlich reduziert werden kann – oder vielleicht sogar *muss* im Sinne der Qualitätssicherung,

wenn eine Fakultät überhaupt noch zwischen Bewerbenden auf eine Professur auswählen können soll.

### 3.4 *Der aus der inhaltlich-strategischen Ausrichtung der einzelnen Universitäten resultierende Bedarf an Theologie*

„Die Zukunftschancen der Theologie als Universitätsfach hängen [...] zu wesentlichen Teilen davon ab, ob es im Miteinander von Fakultät und Universitätsleitung gelingt, die in den genannten Herausforderungen liegenden Chancen und Produktivkräfte zu erkennen, freizusetzen und in die Gestaltung von Studiengängen, Forschungsstrategien und Bildungsangeboten einfließen zu lassen.“ (Dicke 2017, 122)

## Das Potenzial der Theologie in interdisziplinären Forschungsverbänden

Die Etablierung von Schwerpunkten, die (aus Sicht der Universität!) theologische Expertise erfordern, führt zur Einbeziehung der Theologie innerhalb von interdisziplinären Forschungsverbänden. Es gibt eigentlich kaum ein aktuelles Themenfeld, das sich für größere Verbände eignet, in dem die Theologie keine Rolle spielen könnte, sei es die Untersuchung von Konfliktdynamiken in medialen und interstaatlichen globalen Zusammenhängen, seien es die Herausforderungen der digitalen Wissensgesellschaft, anthropologische Fragen im Kontext biomedizinischer Möglichkeiten, naturwissenschaftliche und gesellschaftliche Fragen im Kontext von Nachhaltigkeit oder die komplexen Zusammenhänge von Religion und Politik. Die Frage wird sein, ob die Universität (sowohl im Sinne ihrer Leitung als auch der an ihr vertretenen Fächer) das Potenzial der Theologie(n) für ihr inhaltlich-strategisches Profil erkennt. Dafür ist es notwendig, dass die Theologie hochschulöffentlich sichtbar ist – in der akademischen Selbstverwaltung wie im interdisziplinären Gespräch. Möglicherweise könnten andere Organisationsformen als die der in sich geschlossenen theologischen Fakultäten eine solche inneruniversitäre Vernetzung erleichtern. Solche Formen lassen sich jedoch nicht für *die Theologie* formulieren, sondern müssen vor Ort an der jeweiligen Hochschule gefunden werden.

Selbstverständlich lassen sich weitere Bedarfe formulieren – hier sind nur die vielleicht wichtigsten festgehalten, die sich *aus der Außenperspektive* ergeben. Dabei wurde deutlich, dass die Theologie an den Universitäten hin-

sichtlich dieser zukunftsrelevanten Bedarfe nicht sonderlich gut aufgestellt zu sein scheint – ortsabhängig ggf. mit Ausnahme des vierten Bedarfes.

#### **4 Die Zukunft der Theologie gestalten – Wirkfaktoren für die Beeinflussung der Bedarfe**

Um mit Blick auf ihre Zukunft *agieren* zu können, anstatt vor allem auf die erwartbaren fortschreitenden Einschränkungen zu *reagieren*, ist zu analysieren, welche Faktoren wirkmächtig sein könnten, um die oben dargestellten vier Bedarfe zu beeinflussen. Eine Strategie, die auf Erklärung und Bestandssicherung setzt, verspricht demgegenüber wenig Erfolg. Damit rücken die folgenden vier Wirkfaktoren in den Fokus.

##### *4.1 Der Religionsunterricht*

Es wurde bereits deutlich, dass der Religionsunterricht einen, vielleicht *den* entscheidenden Wirkfaktor für die Beeinflussung der Bedarfe darstellt. Das gilt unmittelbar mit Blick auf den Bedarf an Lehrkräften für schulischen Religionsunterricht, welcher davon abhängt, wie viele Schülerinnen und Schüler diesen besuchen – und das gilt vor allem für die Frage, ob und wie junge Menschen überhaupt auf die Idee kommen, dass Theologie ein mögliches Studienfach für sie sein könnte. Angesichts der hohen Bedeutung, die der Qualität des Religionsunterrichts für die Zukunft der Theologie zugesprochen werden muss, ist es nicht nur kaum nachvollziehbar, sondern geradezu verstörend, welchen geringen Stellenwert das Lehramtsstudium an theologischen Fakultäten hat – zumal Lehramtsstudierende in der Regel den größten Teil der Studierenden ausmachen. Auch mit Blick auf den wissenschaftlichen Nachwuchs bleibt es unverständlich, dass die Lehramtsabsolventinnen und -absolventen so wenig in den Blick genommen werden. Das gilt umso mehr, als Lehramtsstudierende aufgrund ihrer verschiedenen Unterrichtsfächer interdisziplinäre Perspektiven in der Theologie stärken könnten, die für ihre Vernetzung innerhalb der Universität gewinnbringend wären.

#### **Der Stellenwert der Lehramtsausbildung**

Rückt der Religionsunterricht stärker in den Fokus, so fällt auf, dass wir nach wie vor zu wenig über seine reale Gestalt und generell über die Kon-

figuration religiöser Lernprozesse wissen. Hier besteht enormer Nachholbedarf in der Unterrichtsforschung, um die Lehramtsausbildung, um Unterrichtskonzeptionen, -werke und -materialien weiterzuentwickeln. Auf dieses noch bis vor wenigen Jahren bestehende Desiderat wurde in der Religionspädagogik reagiert, so dass neben einer stärkeren empirischen Erforschung des stattfindenden Unterrichts beispielsweise der Ansatz der *Religionsdidaktischen Entwicklungsforschung* (vgl. Gärtner 2018) stärker ausgebaut wird. Entscheidend wird sein, bei aller Ernüchterung über das im Religionsunterricht Vorfindliche, nicht der Versuchung zu erliegen, ihn von einer normativ-konzeptuellen Warte aus zu kritisieren, sondern aufbauend auf dialogisch zwischen Theorie und Praxis angesiedelte Forschung und Lehre für und mit den Studierenden neue religionsunterrichtliche Wege zu erkunden. Hierbei handelt es sich nicht allein um eine Aufgabe der Religionspädagogik, sondern um eine Herausforderung für die Theologie als Ganze.

Erschwerend hinzu kommt, dass im Studium oft wenig *erlebbar* ist, was Theologie und Didaktik über sich selber *sagen*, so dass die angehenden Lehrkräfte kaum Modelle für ihren späteren Schulunterricht vorfinden. Auch die spirituelle Dimension religiösen Lernens muss an der Hochschule neu in den Blick genommen werden.

#### 4.2 *Das Erscheinungsbild von Kirche*

Kirche hat nicht erst in den letzten Jahren ihre Glaubwürdigkeit verloren (was nicht ausschließt, dass einzelne Personen und Gruppen in der Kirche glaubwürdig handeln). In der Außenwirkung ist jedoch kaum zu trennen zwischen der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft und der Unglaubwürdigkeit der katholischen Kirche, die schlichtweg alles infrage stellt. Die Theologie muss deshalb daran festhalten, in die Kirche hineinzuwirken, was ein wichtiger Teil des Dienstes der Theologie für die Kirche ist. Zudem wäre es hilfreich, jene Teile von Kirche zu stärken, die insbesondere in ihrem Tatzeugnis der Botschaft des Evangeliums Glaubwürdigkeit verleihen. Auch hier ist die Theologie insgesamt gefordert, in solchen Zusammenhängen in einem dialektischen Theorie-Praxis-Verhältnis präsent zu sein. Darüber hinaus haben Schule wie Universität große Chancen, Kirche und Spiritualität anders und glaubwürdig erlebbar zu machen. Dabei geht es weniger um den Religionsunterricht selbst oder um die akademische Lehre, sondern um das Schulleben bzw. Angebote der Schulpastoral und um die Möglichkeit, im Kontext des Studiums dem spirituellen Suchprozess

der Studierenden (und Lehrenden) explizit Raum zu geben – und so an beiden Orten Kirche ein konkretes Gesicht zu geben. Bislang geht der Blick eher kritisch auf die Herausbildung von so etwas wie einer (Hoch-)Schulreligion – wenn allerdings die Alternative ist, gar keine Form von Kirche zu erleben, lohnt es sich vielleicht, diese Frage neu zu bedenken.

#### 4.3 Die Wissenschaftskommunikation der Theologie in die Gesellschaft

Der binnentheologische und binnenkirchliche Diskurs wird weiterhin unverzichtbar bleiben – entscheidend wird aber sein, erheblich stärker in den externen Diskurs einzutreten. Theologie muss sich in der Universität, in der Stadt, in der Region und in gesellschaftlichen Diskursen zeigen und vernetzen. Dafür ist eine strategische Ausrichtung der Wissenschaftskommunikation vonnöten. Viola van Melis zieht aus den Erfahrungen des 2009 an der Universität Münster im Rahmen des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ gegründeten Zentrums für Wissenschaftskommunikation das Fazit:

*„Eine inhaltsstarke Wissenschaftskommunikation bietet Universitäten und Forschungsverbänden die Möglichkeit, die gesellschaftliche Relevanz ihrer Geistes- und Sozialwissenschaften, die in öffentlichen Debatten über Nutzen und Kosten der Wissenschaft oft infrage gestellt wird, an konkreten Themen zu veranschaulichen. Das kann das Ansehen der Fächer in der Bevölkerung ebenso stärken wie das Forschungsprofil der Hochschule“ (Melis 2019, 55).*

Voraussetzung dafür ist allerdings ein professionelles Verständnis von Wissenschaftskommunikation, die nichts mit Werbung zu tun hat (selbst wenn sie Werbewirkung hat). Dazu gehört insbesondere ein hoher Grad an Professionalisierung, der sich auch in einer journalistischen Qualifikation der Akteurinnen und Akteure niederschlagen muss.

*„Nicht die Forschungseinrichtung steht im Zentrum, sondern die wissenschaftliche Expertise und damit die Kompetenzen von einzelnen Forscherinnen und Forschern, von Forschergruppen und der Universität insgesamt. Zugleich sind in der Themenaufbereitung professionelle Standards journalistischen Ursprungs zu beachten: Einerseits sollte der Nachrichtenwert und damit die gesellschaftliche Relevanz schnell erkennbar werden, andererseits darf nicht unredlich vereinfacht, geschönt oder übertrieben werden.“ (Melis 2019, 55)*

Ein Blick quer durch die Internetauftritte der Standorte akademischer Theologie einschließlich – so denn vorhanden – begleitender Formate im Bereich Social Media zeigt schnell die Dringlichkeit der Professionalisierung in diesem Bereich. Damit ist nicht gesagt, dass es nicht eine ganze Reihe von Leuchtturmprojekten gäbe – entscheidende Impulse mit Blick auf die dargestellten Bedarfe sind aber nur bei einer strategischen Ausrichtung zu erwarten.

#### 4.4 Die interdisziplinäre Selbstverortung der Theologie in der Universität

Das Wissen in anderen Fächern über Inhalte, Methoden und Ziele theologischer Forschung ist mitunter erschreckend unterausgeprägt, was nur durch das immer wieder neu Einbringen in interdisziplinäre Diskurse zu ändern ist. Dies kommt einem Kampf gegen Windmühlen gleich – denn die religiösen Traditionsabbrüche und damit auch der Wissensverlust um Inhalte und Methoden der wissenschaftlichen Theologie bilden sich unweigerlich auch inneruniversitär ab. Hinzu kommt, dass die vermeintlich erfolgreicherer Naturwissenschaften kaum unter dem Druck stehen, ihre eigene Arbeitsweise und die Voraussetzungen ihrer eigenen wissenschaftlichen Arbeiten zu reflektieren oder gar zu rechtfertigen. Dies wird folglich nicht nur eine Daueraufgabe der Theologie im inneruniversitären Diskurs bleiben, sondern eher noch an Gewicht zunehmen. Damit steigt auch die Gefahr, sich in einer apologetischen Dauerschleife zu verfangen, zumal der wissenschaftlichen Selbstrechtfertigung aus der Außensicht leicht andere Absichten wie die Verteidigung des oben angesprochenen „paradiesischen Zustandes“ unterstellt werden können.

### Die Frage alternativer institutioneller Verankerungen

Von daher ist die Frage zu stellen, ob die (noch einmal: aus der *Außensicht* so wahrgenommene) monolithische Organisationsstruktur einer *theologischen Fakultät* eine dauerhaft vielversprechende kommunikative Einheit innerhalb der Universität darstellt. Möglicherweise wären alternative institutionelle Verankerungen nicht nur forschungsstrategisch leichter in eine Universität einzubinden, sondern würden auch die inneruniversitäre Kommunikationssituation strukturell verbessern. Denkbar wären hier Zentren für religiöse respektive religionsbezogene Studien, in denen Theologien verschiedener Denominationen und Religionswissenschaften und ggf. weitere kulturwissenschaftliche Fächer zusammenarbeiten – sowohl

in inter- und transdisziplinären als auch an theologisch jeweils konfessionell spezifischen Forschungsfeldern wie auch Studiengängen.

Eine bisher wenig bedachte, aber womöglich zukunftsweisende Möglichkeit könnte in universitätsspezifischen Verbänden und Zentren liegen, die thematischen Zuschnitten folgen, die sich aus dem Profil der jeweiligen Universität ergeben bzw. forschungsstrategisch implementiert werden. Als strukturelle Beispiele hierfür seien regionale Verbände und Exzellenzcluster genannt, die mitunter über viele Jahre existieren und lediglich durch ihre projektartige Förderung zeitlich limitiert sind, während sie inhaltlich gerade nicht an ein Ende kommen, sondern sich immer neue Felder erschließen.

Tatsächlich werden in dieser Logik die Fächergrenzen neu bestimmt – was keine aus der Not der Theologie geborene Idee ist, sondern längst auch andere Fächer erfasst hat, etwa die Physik, wo beispielsweise in der Nanowissenschaft die klassischen Fachstrukturen aufgelöst werden. Auch dort wurde noch kaum der Mut gefunden, diese fachlichen wie institutionellen Strukturen aufzusprengen, obwohl die heutige Realität wissenschaftlicher Praxis eine völlig andere ist, als es die klassischen Fachstrukturen abbilden könnten. Im Bereich der Theologie entspringt dieser Vorschlag staatskirchenrechtlich zweifellos einem *out of the box*-Denken – ohne das wird es angesichts der Herausforderungen, vor denen die Theologie steht, aber womöglich schwer, zukunftstaugliche Wege zu entwickeln.

*Keiner fragt – Theologen antworten*: So lautet der Titel eines satirischen Buches des protestantischen Theologen Klaus Witthinrich (2010). An diesen Zustand hat sich die Theologie an der Universität vielleicht schon gewöhnt – wenn auch ohne es sich bequem zu machen und ohne Selbstzufriedenheit. Der Blick von außen auf die Theologie mag dabei helfen, die fragelose Stille zu verstehen – und neue Antworten zu suchen, die zu neuen Fragen herausfordern.

## Literatur

Bier, Georg (2007), Die Stellung der Katholisch-Theologischen Fakultäten nach kanonischem Recht und deutschem Staatskirchenrecht, in: Hoving, Helmut (Hg.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i. Br.: Herder, 130–170.

Bormann, Franz-Josef / Irlenborn, Bernd (Hg.) (2008), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 228).

Casper, Bernhard / Hemmerle, Klaus / Hünemann, Peter (1970), *Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 45).

Deutsche Bischofskonferenz (DBK) 2020, Ständiger Rat der Deutschen Bischofskonferenz zur Qualitätssicherung der Priesterausbildung in Deutschland, Pressemeldung 23.06.2020, <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/staendiger-rat-der-deutschen-bischofskonferenz-zur-qualitaetssicherung-der-priesterausbildung-in-deuts> [31.10.2022].

Dicke, Klaus (2017), Zur (Zukunft der) Theologie aus Sicht einer Universitätsleitung, in: Krieger, Gerhard (Hg.), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg i. Br.: Herder, 118–131.

Emunds, Bernhard / Hagedorn, Jonas (2017), Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der deutschsprachigen Katholischen Theologie, *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft* 58, 341–403.

Englert, Rudolf (2020), *Geht Religion auch ohne Theologie?* Freiburg i. Br.: Herder.

Gabriel, Karl (2000), Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen, in: Arens, Edmund / Hoving, Helmut (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg i. Br.: Herder, 16–37.

Gabriel, Karl (2008), Zwischen Entkirchlichung, Individualisierung und Deprivatisierung: Institutionalisierte Religiosität in Europa, in: Bormann, Franz-Josef / Irlenborn, Bernd (Hg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br.: Herder, 45–60.

Gabriel, Karl (2022), *Die vielen Gesichter der Religion. Religionssoziologische Analysen jenseits der Säkularisierung*, Frankfurt a. M.: Campus (Religion und Moderne 22).

Gärtner, Claudia (Hg.) (2018), *Religionsdidaktische Entwicklungsforschung. Lehr-Lernprozesse im Religionsunterricht initiieren und erforschen*, Stuttgart: Kohlhammer (Religionspädagogik innovativ 24).

Grümme, Bernhard (2018), *Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum ‚public turn‘ in der Religionspädagogik*, Bielefeld: transcript (Religionswissenschaft 12).

Honerkamp, Josef (2017), *Die Idee der Wissenschaft. Ihr Schicksal in Physik, Rechtswissenschaft und Theologie*, Heidelberg: Springer.

Hoving, Helmut (Hg.) (2007), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i. Br.: Herder.

Hunze, Guido (2013), „Doch sie hielten das alles für Geschwätz und glaubten ihnen nicht.“ Ein Update zum Theorie-Praxis-Problem, in: Altmeyer, Stefan / Bitter, Gottfried / Theis, Joachim (Hg.), *Religiöse Bildung – Optionen, Diskurse, Ziele*, Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute 132), 309–318.

Hunze, Guido (2021), Technisches Upgrade oder soziokulturelle Transformation? Warum Digitalisierung mehr ist als der Einsatz digitalisierter Medien in der Lehre, in: Burke, Andree / Hiepel, Ludger / Niggemeier, Volker / Zimmermann, Barbara (Hg.), *Theologiestudium im digitalen Zeitalter*, Stuttgart: Kohlhammer, 97–119.

Jacquemain, Michael (2020), Statistik: Zahl der „Volltheologen“ bricht dramatisch ein. Die meisten Theologie-Studierenden wollen an die Schule, Kirche und Leben, 30.07.2020, <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/statistik-zahl-der-volltheologen-bricht-dramatisch-ein> [31.10.2022].

Katholische Nachrichten-Agentur (KNA) (2020), Theologische Fakultäten: Reformvorschlag zur Priesterausbildung „naiv“. Scharfe Kritik am Papier der DBK-Arbeitsgruppe, Kirche und Leben, 24.06.2020, <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/theologische-fakultaeten-reformvorschlag-zur-priesterausbildung-naiv> [31.10.2022].

Katholisch-Theologischer Fakultätentag (KThF) (2022), Beschlussfassung zu „Zukunft und Fortentwicklung der Theologie an staatlichen Universitäten“, 28.01.2022, <https://kthf.de/wp-content/uploads/2022/01/Beschlussfassung-zu-%E2%80%9EZukunft-und-Fortentwicklung-der-Theologie-an-staatlichen-Universitaeten-.pdf> [31.10.2022].

Kerksieck, Philipp / Spielberg, Bernhard (2019), Gekommen, um zu bleiben? Eine Studie fragt nach Motiven und Wünschen von Theologiestudierenden, *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 39, 2, 93–104.

Klingen, Henning (2022), Podcast „Angestaubt & abgehängt? Wer braucht noch TheologInnen?“, *Diesseits von Eden*, 13.10.2022, <https://diesseits.theopodcast.at/wer-braucht-noch-theologen> [31.10.2022].

Könemann, Judith / Meuth, Anna-Maria / Frantz, Christiane / Schulte, Max (2015), *Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik*, Paderborn: Ferdinand Schöningh (Gesellschaft – Ethik – Religion 4).

Kreutzer, Ansgar (2017), Kirche und Theologie im Rahmen der Zivilgesellschaft, in: Krieger, Gerhard (Hg.), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg i. Br.: Herder, 333–360.

Krieger, Gerhard (Hg.) (2017), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 283).

Lehmann, Karl (2007), Der ‚intellectus fidei‘. Den Glauben denken verantworten, in: Hoping, Helmut (Hg.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i. Br.: Herder, 33–58.

Melis, Viola van (2019), Historische Forschungsthemen in der Öffentlichkeit. Ein Vermittlungskonzept von lokaler bis nationaler Reichweite, in: Kenkmann, Alfons / Spinnen, Bernadette (Hg.), *Stadtgeschichte, Stadtmarke, Stadtentwicklung*. Wiesbaden: Springer Gabler. DOI: 10.1007/978-3-658-23706-6\_5.

Papendick, Astrid (2013), Paradiesisch dank staatlicher Zuwendung. Theologische Fakultäten in Deutschland, *Forum Wissenschaft* 39, 3, <https://www.bdwi.de/forum/archiv/archiv/7021190.html#a9> [31.10.2022].

Riegel, Ulrich / Mendl, Hans (2011), Studienmotive fürs Lehramt Religion, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 63, 4, 344–358.

Riegel, Ulrich (2018), *Wie in Zukunft Religion unterrichten? Zum Konfessionsbezug des Religionsunterrichts von (über-)morgen*, Stuttgart: Kohlhammer.

Rotermann, Stefanie (2001), Wozu (noch) Theologie an Universitäten?, Münster: Lit (Theologie und Praxis, Abteilung B 9).

Schmidinger, Heinrich (2007), Über den Willen zur Theologie an staatlichen Universitäten, in: Hoving, Helmut (Hg.), Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, Freiburg i. Br.: Herder, 171–184.

Sittler, Friederike (2005), Die Theologie – im Alltag kaum gefragt. Erfahrungen fern der Universität, in: Becker, Patrick / Gerold, Thomas (Hg.), Die Theologie an der Universität. Eine Standortbestimmung, Münster: Lit, 31–42.

Speer, Andreas (2005), Die verlorene Königswürde. Theologie im Kontext der universitären Wissenschaften, in: Becker, Patrick / Gerold, Thomas (Hg.), Die Theologie an der Universität. Eine Standortbestimmung, Münster: Lit, 19–28.

Stalder, Felix (2016), Kultur der Digitalität, Berlin: Suhrkamp.

Suhr, Frauke (2019), Zahl der Studierenden auf Rekordhoch, Statista, 27.11.2019, <https://de.statista.com/infografik/12037/zahl-der-studenten-an-hochschulen-in-deutschland/> [31.10.2022].

Thierse, Wolfgang (2015), Die Bedeutung von Religion in der Demokratie, in: Griese, Kerstin / Işık, Tuba / Molthagen, Dietmar / Thierse, Wolfgang, Religion – Demokratie – Vielfalt. Arbeitspapier Religion und Politik Nr. 3. Herausgegeben von Dietmar Molthagen für die Friedrich-Ebert-Stiftung, Forum Berlin, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, 6–12.

Tück, Jan-Heiner / Hoving, Helmut (2022), Antwort auf den Glaubensschwund. Ein Gastbeitrag, Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), 06.07.2022, <https://zeitung.faz.net/faz/geisteswissenschaften/2022-07-06/4542fa8f8e38bea3da3c83f4a0d00557/?GEPC=s3> [31.10.2022].

Wehrle, Paul (2017), Theologie – eine Investition der Kirche in die gesellschaftliche Zukunft, in: Krieger, Gerhard (Hg.), Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft, Freiburg i. Br.: Herder, 25–40.

Wissenschaftsrat (2010), Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Köln: Wissenschaftsrat.

Witthinrich, Klaus (2010), Keiner fragt – Theologen antworten. Satirische Glanzstücke von Heine bis heute, Rheinbach: CMZ.

Rainer Bucher

# Radikale Gegenwart

Anmerkungen zu den aktuellen Konstellationen und Perspektiven  
der akademischen katholischen Theologie

ABSTRACT 

Wo steht die akademische katholische Theologie im deutschen Sprachraum? Worum geht es ihr? Will man diese Frage nicht moralisierend behandeln, muss man sie topologisch fassen: Wo sind wir, die wir Theologie treiben, und in welchen Machtkonstellationen tun wir es?

Dabei stellt sich von unserem Fach her eine drängende Frage: Geht es der Theologie um die akademische Form ihrer Themen oder um ihre Themen in akademischer Form? Nur Letzteres hätte irgendeinen religiösen Sinn und existentielle Bedeutung.

Natürlich stellt sich diese Frage nach Nietzsche erst jenseits antiquarischer oder gar monumentalisch-triumphaler Traditionsverwaltung und selbst noch jenseits eines kritisch-akademischen Habitus, der zwar nicht der Dummheit des Traditionalismus oder gar den Untaten der Repression erliegt, aber doch recht schnell seinen Frieden macht mit der eigenen intellektuellen Selbstbehauptung und sich zu früh beruhigt in seinem Sieg gegen jene, die zu besiegen notwendig, aber nicht hinreichend ist.

Der Aufsatz reflektiert die Machtkonstellationen der Theologie in ihrer gesellschaftlichen, universitären und kirchlichen Verortung. Und er fragt schließlich, wohin der Weg einer nicht kolonialisierten akademischen Theologie führen könnte, die wieder wird, was sie schon einmal war: ein authentisches Lehramt der Kirche und die produktive Verunsicherung eines bisweilen allzu irritationsresistenten Wissenschaftsbetriebes.

*A radical present. A commentary on the current constellations and perspectives of academic Catholic theology*

*Where is academic Catholic theology situated in the German-speaking countries? What is its position? If we want to avoid moralising stances, we can turn to topological approaches: Where are we, those who practice theology, located? What are the power structures within which we operate?*

*The core question that determines the position of our discipline must be answered first: Is theology's main concern the academic process that is applied to its subject matter, or how its subject matter can be academically processed? Only the latter is worthwhile for religion and its existential meaning.*

*This Nietzschean question presupposes that we have moved beyond an antiquated or even monumentalising and triumphal preservation of tradition. It also presupposes that we have abandoned a critical academic habitus that might not succumb to the fallacies of traditionalism or might not commit the crimes of repression, but still perpetuates intellectual self-affirmation and rests on the laurels of having won its battles, although not conclusively.*

*This essay reflects on the power constellations that shape theology's place within society, the university and the church. It also looks to the future and asks what the path of a decolonised, academic theology could look like – a theology that returns to what it once was: the authentic teaching of the Gospel and the stimulating disruption of at times disruption-resistant academia.*

#### BIOGRAPHY

**Rainer Bucher** ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Graz im Ruhestand; [rainer-bucher.de](http://rainer-bucher.de).

E-Mail: [rainer.bucher\(at\)uni-graz.at](mailto:rainer.bucher@uni-graz.at)

#### KEY WORDS

katholische Theologie an Universitäten; Orte der Theologie; gesellschaftliche, universitäre und kirchliche Kontexte der Theologie; Perspektiven der Theologie als Irritationspotential von Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft

## 1 Konstellationen

### 1.1 Worum geht es der Theologie?

Als Christoph Schlingensiefel 2004 in Bayreuth den *Parsifal* inszenierte, war er nicht der Erste, der Wagner gegen dessen eigene Inszenierungstradition begriff. Wieland Wagner in den 50er Jahren, Götz Friedrichs „Tannhäuser“ 1972, Patrice Chéreau's „Ring“ 1976, sie und andere entrissen Wagner seiner von ihm selbst begründeten, von seinen Jünger:innen treulich konservierten Interpretationstradition und damit dem, was immer droht, wenn Jünger:innen meinen, ein großes Erbe nur bewahren und verwalten zu dürfen: Kitsch, Konvention und Repression. Dem Christentum geht es da nicht anders: Es kennt Kitsch, Konvention und Repression in der Verwaltung seiner Tradition bekanntlich ebenfalls in überreichem Maße.

Christoph Schlingensiefel freilich unterschied sich in einem von seinen Regietheater-Vorgängern: Er inszenierte in seinem *Parsifal* keine Oper zur Frage „Gibt es Erlösung für den Menschen und wenn ja, wovon und wie?“, sondern er hat die Frage „Gibt es Erlösung für den Menschen und wenn ja, wovon und wie?“ als Oper auf die Bühne gebracht. Das klingt ähnlich, ist aber ein Unterschied um fast alles. Schlingensiefel ging es nicht um eine Oper, sondern um ein existentielles Problem: Was ist Erlösung, gibt es sie, wovon soll und will man überhaupt erlöst werden, und wieviel Gewalt enthält allein schon der Wunsch nach Erlösung in sich und entlässt er aus sich? Schlingensiefel hat all diese Fragen mit existentieller Wucht auf die Bayreuther Bühne gebracht, ohne Rücksichten auf sich, auf die Konventionen der Form „Oper“ und auch ohne Rücksicht auf die Zuhörer:innen, denen er nicht erlaubte, genau das zu sein: distanzierte Zuhörer:innen. Damit war er natürlich ganz nah bei Wagner.

Schlingensiefel hat jeden und jede im Zuschauerraum und auch mich damals schmerzhaft und unausweichlich vor die Frage gestellt: „Wie hältst Du es mit Tod, mit Erlösung und Religion?“ – ohne auch nur den Hauch einer Antwort zu geben. Dass Schlingensiefel damit Wagners Revolution der aristokratischen Genussform „Oper“ über die romantische Erlebnisform hin zum medial-existentialen Gesamtkunstwerk konsequent weitertrieb, sei hier nur als besonders schöne Variante paradoxaler Kontinuität angemerkt. Schlingensiefel schrieb später in seiner Autobiographie, er habe sich in Bayreuth seinen Krebs und also den Tod geholt (vgl. Schlingensiefel 2009, 171). Er hat aber auch gesagt, jetzt könne er Richard Wagners Traum nachempfinden, „einen Ort zu finden, wo der eigene Wahn auch mal seinen Frie-

den findet“ (Schlingensief 2007). Das ist nicht unpathetisch und auch ein bisschen verspielt, vor allem aber tatsächlich eine offene, unausweichliche, eine schmerzhaft-schöne Frage. Friede, Erlösung und Tod: Darum ging es Schlingensief in Bayreuth.

Worum geht es der Theologie? Als offene, als unausweichliche, als schmerzhaft-schöne Frage? Auch die Theologie steht vor der Gewissensfrage: Geht es ihr um die akademische Form ihrer Themen oder um ihre Themen in akademischer Form? Und: Geht es ihr wirklich um – wenigstens – Frieden, Tod und Erlösung? Mir scheint, diese Frage, will man sie nicht moralisierend behandeln, ist nur zu beantworten, wenn man sie im Sinne Hans-Joachim Sanders topologisch fasst: „Wo sind wir, die wir Theologie treiben, und in welchen Machtkonstellationen tun wir es?“ Es geht tatsächlich um den „Zusammenhang von Wissen, Raum und Macht“ (Sander 2019, 67), wenn man sich jenem Problem nähern will, das sich mir am Ende meines professionellen akademischen Lebens als katholischer Theologe<sup>1</sup> am drängendsten stellt: Geht es der Theologie um die akademische Form ihrer Themen oder um ihre Themen in akademischer Form? Nur Letzteres hätte irgendeinen religiösen Sinn und existentielle Bedeutung.

## Wo treiben wir hier und heute Theologie?

Natürlich stellt sich diese Frage erst jenseits antiquarischer oder gar monumentalisch-triumphaler Traditionsverwaltung, und selbst noch jenseits eines kritischen,<sup>2</sup> universitär-akademischen Habitus, der zwar nicht der Dummheit des Traditionalismus oder gar den Untaten der Repression erliegt, aber doch recht schnell seinen Frieden macht mit der eigenen intellektuellen Selbstbehauptung und sich zu früh beruhigt in seinem Sieg gegen jene, die zu besiegen notwendig, aber nicht hinreichend ist. Wo also treiben wir hier und heute Theologie? Hierzu seien einige Skizzen vorgelegt, unvollständig und rudimentär, aber sie bündeln meine Erfahrungen, Beobachtungen und Reflexionen der letzten Jahre, ja Jahrzehnte. Sie betreffen Gesellschaft, Universität und Kirche.

### 1.2 *Der aktuelle gesellschaftliche Kontext*

Im Frühjahr 2023, mitten in einer europäischen Kriegskrise und in der Ungewissheit, wo wir uns in der Klimakrise eigentlich genau befinden, verdichten und plausibilisieren sich zwei gesellschaftstheoretische Analysen. Eine findet sich etwa bei Eric Hobsbawm, Aleida Assmann und Hartmut

<sup>1</sup> Dieser Text beruht in den Teilen 1 bis 2.1 auf meiner Grazer Abschiedsvorlesung am 1. Juli 2022. Er schlägt einen Bogen zum Thema meines Bamberger Habilitationskolloquiums im Jahre 1996, bei dem es um Theologische Fakultäten als pastorale Orte ging (vgl. Bucher 1998), und auch zu meiner Antrittsvorlesung in Graz (vgl. Bucher 2001). Siehe zur Problematik ausführlicher auch Bucher 2010.

<sup>2</sup> Um Nietzsches berühmte Unterscheidung in seiner Zweiten „Unzeitgemässen Betrachtung“ aufzugreifen (vgl. Nietzsche 1988a).

Rosa, freilich bevor dieser zum Resonanzromantiker wurde, die andere beim Soziologen Heinz Bude. Hobsbawm stellte schon 1995 fest, dass

*„die Vergangenheit (auch die Vergangenheit der Gegenwart) keine Rolle mehr spielt, weil die alten Karten und Pläne, die Menschen und Gesellschaften durch das Leben geleitet haben, nicht mehr der Landschaft entsprechen, durch die wir uns bewegten, und nicht mehr dem Meer, über das wir segelten. Eine Welt, in der wir nicht mehr wissen können, wohin uns unsere Reise führt, ja nicht einmal, wohin sie uns führen sollte“* (Hobsbawm 1995, 21).

Aleida Assmann schrieb schon 1997, dass wir in einer Epoche leben,

*„für die die Zukunft nicht mehr eine Dimension des Wünschens, Hoffens und Versprechens, sondern vornehmlich eine Dimension der Risikoberechnung und Kostenkalkulation geworden ist“* (Assmann 1997, 6).

Für Hartmut Rosa aber lag 2005 die „kulturelle Krisenerfahrung“ der Gegenwart „in dem gleichzeitigen Verlust einer referenzstiftenden Vergangenheit und einer sinnstiftenden Zukunft“ (Rosa 2005, 424).

Heinz Bude schließlich konstatierte als zentrale Erfahrung der Coronakrise, und der Krieg in der Ukraine hat dies noch dramatisch verstärkt, die „Entdeckung der eigenen Verwundbarkeit im gemeinsamen Leben“, denn „plötzlich scheinen wir alle solidaritätsbedürftig zu sein“, wo man doch so gern ein „starkes Selbst sein“ wolle, das sich seine Resilienz hart erarbeitet hat (Bude 2021). Aber wir sind das eben nicht, ein starkes Selbst. Der „gesellschaftsgeschichtliche[...] Schnitt“ zu einer Epoche, die meinte, „eine gute Gesellschaft ist eine Gesellschaft starker Einzelner“ (Bude 2021), zeige: Es gehe darum, einen Ort zu haben, wo man Sorge trägt füreinander und füreinander entsteht. Solidaritäten wären nun notwendig – freilich ohne sich die Freiheit zu nehmen und die Luft zum Leben abzuschneiden.

Eine Welt, wo die alten Landkarten unbrauchbar geworden sind und wir nicht einmal wissen, wohin die Reise führt, eine Lage, wo der starke Einzelne sich endgültig als Utopie erweist, zudem die Verletzlichkeit nicht nur des Einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft viel größer ist, als gedacht, und die Balance von Freiheit und Solidarität als lokal, wie regional und global ungelöstes Problem uns bedrängt: Was heißt es, an solch einem Ort und für ihn Theologie zu treiben?

Und das noch unter zwei verkomplizierenden Zusatzannahmen: zum einen, dass all unsere gesellschaftstheoretischen Analysen der Wirklichkeit hin-

terherlaufen, weil die von uns in Gang gesetzten kulturellen und technologischen Entwicklungen hinter unserem Rücken eine unkontrollierbare Eigendynamik produzieren, die vor uns als Quelle unvorhergesehener, ja unvorhersehbarer Ereignisse wieder auftaucht. Und zum anderen müssen wir realisieren, dass es so etwas wie Kontext nicht wirklich gibt: Denn die „Bedingungen der Situation sind in der Situation enthalten“ (Clarke 2012, 112). Wir analysieren diesen Ort also nicht von außen, wir stehen auf ihm, er durchdringt uns, ja, wir sind dieser Ort.

## Was fordert diese offene, verletzliche gesellschaftliche Situation?

Müsste das für die christliche, also solidarische Theologie nicht radikale Experimentalität bedeuten, müsste es nicht bedeuten, Unvollständigkeit, Unperfektheit nicht nur hinzunehmen, sondern geradezu zu suchen? Wartet im Herzen des Christlichen, und also auch der christlichen Theologie, nicht Selbstüberschreitung und Risiko statt selbstgewisser Identität? Fordert die offene, verletzliche gesellschaftliche Situation nicht noch viel radikaler eine Theologie, von der Dorothee Sölle sagte, dass sie zwar „Anteile der Wissenschaft“ brauche, „aber eigentlich näher an Praxis, Poesie und Kunst“ (Sölle 2010, 62) sei? Und warum haben wir sie nicht oder so wenig? Weil uns das kirchliche Lehramt intellektuell unterkomplex bedrängt und die Universität uns neo-kapitalistisch in zahlenbasierten Wettbewerb und Selbstdarstellungsmarketing zwingt? Das ist so, aber es wären dennoch Ausreden.

### 1.3 *Theologie als Wissenschaft*

Die Theologie ist Wissenschaft, sie wird als Wissenschaft betrieben und das ist gut so, denn es verspricht Zugang zu deren Archiven des Wissens, den neuesten intellektuellen Methodiken, und es verspricht immer noch dieses unvergleichliche Abenteuer der Ideen, das wissenschaftliche Intellektualität sein kann.

Mir schien immer jener „nicht-absolutistische, depotenzierte Wissenschaftsbegriff“ (Baumgartner 1991, 285)<sup>3</sup> plausibel, den der Philosoph Hans-Michael Baumgartner in Anschluss an Kant entwickelt hat. Hier ist Wissenschaft schlicht das, was an Universitäten gemacht wird, wenn und insofern diese jene gesellschaftlichen Orte sind, an denen die methodenbewussteste und methodenreflektierteste Form von erkenntnisgeleitetem

<sup>3</sup> Siehe dazu auch Baumgartner 1994. Zur aktuellen Diskussion siehe aus primär analytisch-philosophischer Perspektive: Göcke 2018; Göcke/Ohler 2019; Göcke/Pelz 2019. Weiterführend könnte es für die Theologie sein, das Gespräch mit Ansätzen zu suchen, die Wissenschaft als soziale Praxis untersuchen. Siehe dazu etwa jetzt: Bogner/Schüßler/Bauer 2021.

Wissenserwerb läuft. Dieser prozessorientierte Wissenschaftsbegriff stellt, wie eine neuere Arbeit zu Kants Streitschrift feststellt, auf allen Ebenen, inklusive derer, die den Wissenschaftsbegriff selber bestimmt, den Dissens auf Dauer. Wissenschaft ist damit „nicht nur ein philosophisches und theologisches Projekt [...], sondern ein zutiefst politisches“ (E. Bucher 2017, 229), und vor allem ist sie „institutionalisierte[r] Dauerstreit“ (E. Bucher 2017) – inklusive des Streits, wie dieser Streit und damit sie selbst organisiert sein soll, welchen Sinn er hat und was er bedeutet, ja sogar ob dem überhaupt so ist.<sup>4</sup>

Die diskursiv-strittige Performanz der Wissenschaft ist auf Dauer stärker als jedwede konsens erzwingende Konzeptionalität, eben das hält das Konzept des institutionalisierten Dauerstreits fest und dafür steht die Universität. Darin ist sie ein Glück. Denn jede „angemaßte Kompetenz [...], allein zu sagen, was es mit dem Menschen auf sich hat, was er in dieser nach allen Seiten hin offenen Welt soll“, ist damit ebenso „unwiederbringlich verloren“ (Baumgartner 1991, 284) wie die idealistische Forderung, Wissenschaft solle nur der „Wahrheit“ und nicht etwa auch der „Nützlichkeit“ verpflichtet sein. Freilich, der Streit darüber, welcher Nützlichkeit und wieviel Nützlichkeit und mit welchem Verhältnis zum Wahrheitsstreben, muss permanent und in der Wissenschaft selbst geführt werden. Die Implementierung wettbewerbsorientierter, quantifizierender, letztlich kommodifizierender Strategien in das wissenschaftliche Feld, also der sich etablierende akademische Kapitalismus, ist an sich nicht das Problem. Seine Verdienste in der Ablösung der alten Ordinarienselbstherrlichkeit und in der Aktivierung von Dynamiken sind ja unübersehbar.

Problematisch ist, dass diese Einführung praktisch ohne konzeptionelle Reflexion und Steuerung innerhalb des wissenschaftlichen Feldes geschieht, sie sich rein auf Grund hoheitlichen staatlichen Lenkungs handlungs ereignet und dabei übrigens die obrigkeitlichen Vorgaben, „Bologna“ ist ein belegbares Beispiel dafür, vom Wissenschaftsbetrieb eher noch übererfüllt werden. Oder anders gesagt: Es gibt keine Praktische Wissenschaft von den Wissenschaften, die ähnlich kritisch-konstruktiv die Universität begleitet, wie es die Praktische Theologie für die und in der Kirche tut. Manchmal ist es eben ein Vorteil und bedeutet es einen Vorsprung, wenn man schon früher in eine Bestandskrise geraten ist, eine gerechte Demütigung erfahren hat und eine Krisenwissenschaft etablierte.

Nun ist wissenschaftlich-diskursives Handeln methodisch kontrolliertes, also sich selbst beobachtendes Handeln, es ist intellektuelles, also sich selbst notwendig mit anderen Positionen und Perspektiven kontrastieren-

<sup>4</sup> Aktuell (September 2022) verschärft sich wieder der lange Zeit eher stillliegende innertheologische Streit um die Wissenschaftlichkeit der Theologie und die dieser Wissenschaftlichkeit angemessene Methodik. Diese Diskussion wird vor allem zwischen Praktischen Theolog:innen und analytisch orientierten (theologienahen) Philosoph:innen geführt, vgl. Bauer 2022; Schärtl/Göcke 2022.

des Handelns, und es besitzt als unmittelbar entscheidungsentlastetes Handeln die Möglichkeit zu Experimentalität und perspektivischer Konzeption. Theologie, gerade Praktische Theologie, operiert in diesem Raum, und es ist weder konzeptionell noch individuell selbstverständlich, das zu dürfen und zu können. Dieser Raum war mein beruflicher Lebensraum in den letzten Jahrzehnten und es war ein reicher, lebendiger, immer auch noch angemessen freier Raum. Es war eines der Geschenke meines Lebens, in ihm arbeiten zu dürfen.

### Die Wirklichkeit richtet sich nicht nach den logischen Ableitungen der Wissenschaften.

Und doch muss man vor dem warnen, was Pierre Bourdieu den „scholastischen Epistemozentrismus“ (Bourdieu 2001, 68) genannt hat. Das ist eine in den Wissenschaften und leider auch beim katholischen Lehramt nicht selten anzutreffende Haltung, die verkennt, dass die Wirklichkeit sich nicht nach den logischen, auf Gründen basierten Ableitungen der Wissenschaften richtet, sondern in ihrer Widersprüchlichkeit weit komplexer ist, als sich jede rekonstruktive oder gar prognostische und schon gar normativ-präskriptive Theorie auch nur denken kann. Der scholastische Epistemozentrismus überschätzt die performative und selbst schon die analytische Reichweite des intellektuellen und wissenschaftlichen Diskurses außerhalb der eigenen sozialen Biotopie und favorisierten Gegenstände. Oder anders und in den Worten von Ingolf Dalferth: „Das Waterloo der Theologie ist nicht so sehr das Denken, sondern das Leben“ (zitiert und ausgeführt bei Schüßler 2017).

Wie sähe eine Theologie aus, die die Universität dazu treibt, noch viel stärker ein Ort des intellektuellen Streits zu werden? Eine Theologie, die nicht eifrig versucht, mitzukommen und doch auch anerkannt zu werden, eine Theologie, die sich natürlich der Kritik der anderen Wissenschaften stellt, aber auch jene kritisiert, die nun meinen, das letzte und einzige Wort im Feld der Wissenschaften zu haben? Wie sähe eine Theologie aus, die darauf besteht, dass es tatsächlich eine genuine Aufgabe der Wissenschaft ist, nützlich zu sein und beizutragen, dass eine gefährdete Menschheit eine gute und gerechte Zukunft hat, dass es aber ihre eigene Aufgabe ist, darüber zu streiten, intern wie mit der Zivilgesellschaft, welcher Beitrag das konkret ist und worin er besteht?

#### 1.4 Theologie und Kirche

Hilft der Theologie dann dabei nicht, dass sie, weit mehr als die meisten anderen Wissenschaften, konstitutiv Teil eines spezifischen Sozialraums ist, aus dem sie stammt, für den sie zuallererst arbeitet und der ja immer noch einigermaßen stattlich, ressourcenreich und, gerade in Österreich, gesellschaftlich gut vernetzt und rechtlich abgesichert ist? Hilft ihr, dass sie auch kirchliche Wissenschaft ist?

Leider weit weniger als möglich. Nicht, dass in der Pastoralgemeinschaft Kirche nicht diskutiert, geglaubt, geliebt, gesorgt, gefeiert und Gott gelobt wird, nicht, dass in ihr nicht Menschen sich einsetzen für Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und somit getan wird, was dem Evangelium entspricht, nicht, dass in ihr nicht viel, sehr viel gespeichert wäre, was wir heute bräuchten, gespeichert in ihren spirituellen und weisheitlichen Traditionen, in ihrer Volksfrömmigkeit, in ihren diakonischen und liturgischen Traditionen und Institutionen und, natürlich, auch in ihrer großen, alten und würdigen Theologie. All dies ist voller Schätze und ich hätte mein Leben als professioneller Theologe weder gewagt noch durchgehalten, hätte es nicht immer wieder die Erfahrung des Reichtums dieses *thesaurus ecclesiae* gegeben.

### Das Festhalten der Theologie an untauglichen Identitätsmarkern

Aber da sind halt dann auch diese Verdunkelungen und Verdüsterungen. Sie lassen sich in zwei Kategorien einteilen. Da gibt es die ärgerlichen Bremsen, diese völlig unnötigen Blockaden, die verhindern, dass die kirchliche Tradition Dynamik entwickelt. Es sind dies allesamt Versuche, an katholischen Identitätsmarkern festzuhalten, die genau dazu nicht taugen: katholische Identität zu markieren. Das allein schon deshalb, weil sie es so demonstrativ wollen. Man merkt die Absicht und ist verstimmt: intellektuell wie spirituell.

Schlimmer noch: Über diese demonstrativen Identitätsmarker verrutschen die christlichen Relevanzhierarchien. Das gilt für eine Sexualmoral, die niemandem mehr hilft und an die daher niemand mehr glaubt und sich hält, das gilt für ein asymmetrisches Geschlechterverhältnis, das seine Legitimität nicht nur vor gesellschaftlichen, sondern auch vor christlichen Plausibilitäten längst verloren hat, das gilt für eine klerikale Herrschaftsordnung, die außerhalb klerikaler Kreise schlicht nicht mehr anerkannt

wird und selbst in ihnen nur noch bei jenen, die sie als Identitätskorsett brauchen.

Ganz dunkel aber wird es, wenn man endgültig auf die *dark side of the moon* der Kirche gerät. Das passierte mir früh. Vom Würzburger „Modernisten“ Herman Schell, der bis übers Grab von Rom verfolgt wurde, über Friedrich Nietzsches „[I]m Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz“ (Nietzsche 1988b, 211), zu Jahren in der Kirchengeschichte, die eben, schaut man nur näher hin, tatsächlich zumindest auch eine Kriminalgeschichte ist, über die Erkenntnis schließlich, dass die kirchliche Pastoralmacht oft nicht autorisierte und befreite, sondern unterdrückte und beschädigte, bis zur jüngsten, der schrecklichsten Erkenntnis, dass geistliche und sexualisierte Gewalt pandemisch verbreitet war und ist in der katholischen Kirche: Ich habe das kirchliche Dunkelfeld nie gesucht, aber es warf seine Schatten, wo immer ich auf meinem theologischen Weg auch war, und die Schatten wurden immer länger.

## Die Dunkelseite unserer Geschichte und Existenz

Damit kein Missverständnis bleibt: Ohne die permanente Bedrängung durch diese Dunkelseite unserer Geschichte und Existenz ist es nicht möglich, redlich Theologie zu treiben. Denn man müsste dann die Augen verschließen vor dem, was doch so offenkundig ist: dass wir in der gefallenen Natur leben, dass wir gefallene Natur sind, dass auch Kirche und Theologie Teil dieser gefallenen Natur sind. Paulus nennt sich selbst Apostel, aber eben auch „verworfen“, Petrus wird Fels, aber eben auch Satan genannt. „Was ist es, das in uns lügt, hurt, stiehlt und mordet“<sup>5</sup>, fragt Danton bei Büchner, was es genau ist, das wissen wir immer noch nicht, aber dass es ist, und zwar immer und überall, das weiß, wer es nicht verdrängt. Dass der zivilisatorische Boden dünn, hauchdünn ist, auf dem wir stehen, individuell wie kollektiv, das ist eine empirisch belegte Tatsache, wer in der Nähe der Villa Wahnfried aufwächst und wessen Eltern vom Krieg gezeichnet sind, der kann es nicht verdrängen, und wer auch nur ein wenig Erkenntnisredlichkeit in sich hat, der sieht es auch in der Kirche.

Ob die Kirche, ob die Theologie, ob der Glaube der in ihrem Inneren selbst als Tatsache wie als Problem auftauchenden Frage Dantons standhalten? Nicht erst der Missbrauchsskandal macht das zu einer wirklich offenen Frage. Denn die Kirche hat den Tätern den Raum und die Mittel gegeben, Täter zu werden, und sie hat, schlimmer noch, alles getan, dass ihre Taten unentdeckt und ungesühnt blieben, und, am allerschlimmsten, sie hat lan-

<sup>5</sup> Georg Büchner, Dantons Tod, II. Akt, 5. Szene.

ge verhindert, dass den Opfern Recht geschah und, wie eigentlich der Kirche ureigenste seelsorgliche Aufgabe gewesen wäre, dass ihnen Beistand, Hilfe, Sorge zukamen.<sup>6</sup> Diese Empathielosigkeit gegenüber dem Leiden der Betroffenen, sie ist ein beschämendes Dementi der eigenen Existenz und entspricht der Verleugnung Jesu durch Petrus. Denn sie schlug die Opfer ans Kreuz. Auch die Theologie hat lange nichts bemerkt oder bemerken wollen, und mein Fach, die Pastoraltheologie, muss sich dessen noch ein wenig mehr schämen als andere Disziplinen.

Diese Kirche mit ihren Schätzen, ihren Blockaden und ihren *dark sides* ist Thema, Ort und Perspektive der Pastoraltheologie. Das zieht sie, ein aufklärungsverpflichtetes Krisenfach von Anbeginn, hinein in die Konfliktzonen, in denen diese Kirche steht, und diese Konflikte werden zunehmen, werden schärfer werden, werden härter werden, viel härter. Denn die Entbettung des Religiösen aus jeder kulturellen Selbstverständlichkeit schwächt die Mitte und führt zu kulturkämpferischen Polarisierungseffekten (vgl. dazu Pollack/Rosta 2015) – sie sind denn auch auf allen Ebenen zu beobachten. All die progressiven wie konservativen Harmoniekonzepte, welche die katholische Kirche so lange, vor-, aber auch nachkonziliar, geprägt haben, sie fallen gegenwärtig in sich zusammen wie ein Kartenhaus. Besitzt die Kirche die geistlichen, intellektuellen, strukturellen und institutionellen Ressourcen, diese radikal prekäre Gegenwart zu bestehen? Mir scheint: Diese Ressourcen fehlen der katholischen Kirche dramatisch, denn sie hat lange gemeint, entsprechende Regelungsmechanismen, die der moderne Staat und seine Zivilgesellschaft auf Grund dramatischer eigener Abstürze und Abgründe entwickelt haben, souverän zurückweisen zu dürfen. Das rächt sich, wie so viele Rechthaberei. Und dass die geistlichen und spirituellen Ressourcen der Jesus-Botschaft die *dark sides* nicht verhindert haben: Das ist fast noch deprimierender. Denn was sagt das über ihre Geltung in der real existierenden Kirche?

Der Niedergang der tridentinischen und pianischen Formation der Kirche ist nicht aufzuhalten und man kann ihn nur begrüßen. Er ist die Voraussetzung für die Zukunft von Kirche und Glauben und Präsenz des Evangeliums. Aber haben wir eine Vorstellung vom Danach? Und wie wir zu ihm kommen? Kann der Glaube der Einzelnen die Kirche retten? Oder ihre radikale institutionelle Reform? Oder wenn nur beides zusammen: Wie käme es zusammen? So viele argumentative Oppositionen jedenfalls, die heute im kirchlichen Raum herumschwirren, stimmen ob ihrer abgrundtiefen Falschheit nur traurig: Evangelisierung gegen Kirchenreform, Glaubens-treue gegen Geschlechtergerechtigkeit, Relevanz gegen Identität.

<sup>6</sup> Siehe aus der mittlerweile umfangreichen Literatur: Prüller-Jagenteufel/Treitler 2021; Hilpert u. a. 2020; Haslbeck u. a. 2020.

## 2 Perspektiven

Die wissenschaftliche Theologie hat in dieser Lage spezifische Aufgaben und damit Chancen: in der Kirche wie im Wissenschaftssystem. In der Kirche hat sie gegen deren Tendenz zur „religiösen Verwaltung der Welt“ die Aufgabe, mit den Mitteln der Wissenschaft(en) die Faszination, Fremdheit und Schönheit der Botschaft Jesu zur Geltung zu bringen, an der Universität aber hat die Theologie die Aufgabe, aus dem Fundus ihrer religiösen Tradition ein in seiner Selbstreferentialität allzu selbstgewisses und tendenziell abgeschlossenes Wissenschaftssystem kreativ zu irritieren. Was dieses Programm bedeuten könnte, kann hier nur angedeutet werden.

### 2.1 *Die Faszination, Fremdheit und Schönheit der Botschaft Jesu zur Geltung bringen*

Die Theologie steht in der aktuellen Decouvrierung der fatalen kirchlichen Machtgeschichte beileibe nicht unschuldig beobachtend am Wegesrand. Auch sie kennt die Versuchungen der Macht und hat eine Geschichte mit diesen Versuchungen. Freilich erlebt sie schon seit längerem die Erfahrung der gerechten Erniedrigung und vor allem hat sie sich dieser Erfahrung nachkonziliar, gerade im deutschsprachigen Bereich, wo sie sich im säkularen universitären Kontext behaupten musste und auch konnte (vgl. Deutscher Wissenschaftsrat 2010), gestellt.

### Was verschüttet ist unter den Petrifizierungen der kirchlichen Pracht und Macht

Dies ist eine große Chance. Nicht nur, dass darin die Möglichkeit liegt, wieder zur Avantgarde der Kirche zu werden, wichtiger noch: Die akademische Theologie kam so weg von aller früherer Erhabenheit und Selbstherrlichkeit, wurde hineingezwungen in den Habitus demütigen Selbstbewusstseins, der entdecken hilft, was unter den Gesteinsschichten des akademischen Stolzes, der gelehrten Rechthaberei und feinziselierten Spitzfindigkeit nicht weniger verschüttet wurde wie unter den Petrifizierungen der kirchlichen Pracht und Macht: die Würde, die Faszination, die Fremdheit und die Schönheit der Botschaft Jesu.

Vielleicht bräuchte es eine Theologie, die sich nicht so sehr an den klassischen Fachtraditionen, nicht an den klassischen Themen und Traktaten orientiert, sondern an den tatsächlich revolutionär neuen Konstellatio-

nen, in denen sie heute betrieben wird.<sup>7</sup> Und die sich dabei fragt, wie sie die Würde, die Faszination, die Fremdheit und die Schönheit der Botschaft Jesu zur Geltung bringen kann. Worin aber besteht – für mich – die Würde, die Faszination, diese Fremdheit, Einzigartigkeit und Schönheit der Botschaft Jesu?

Es sei hier mit einem Autor gefasst, der das Christentum von außen betrachtet, ihm wahrlich nicht verpflichtet und dessen intellektuelles Zeugnis daher höchst glaubhaft ist: Slavoj Žižek. Ihn faszinieren drei Elemente am Christentum und ich teile diese Faszination: die im Christentum postulierte Möglichkeit des radikalen Neuanfangs, Jesu Fähigkeit, die Logik der Rache zu durchbrechen, und schließlich die Einsicht in die unübersteigbare Rätselhaftigkeit des Menschen, die durch das Sich-Einreihen Gottes in die Menschheit symbolisch festgehalten sei.

Die „frohe Botschaft“ des Christentums, so Žižek, bestehe darin, dass es „möglich ist, die große Kette des Seins“, diese „heidnische[...] Vorstellung“, zu „zerreißen, die Last der Vergangenheit zu suspendieren, die Stricke durchzuschneiden, die uns an unsere Taten der Vergangenheit fesseln“ (Žižek 2000, 137). Faszinierend seien auch „jene Aussagen Christi“, welche „die zirkuläre Logik der Rache oder Bestrafung durchbrechen“ (Žižek 2000, 134) und in der Feindesliebe radikale Deeskalation propagieren. Drittens aber stehe Jesus und gerade sein Tod für ein „Moment des Sich-Einreihens“ Gottes in die Menschheit, für eine „finale Umkehrung, durch die die Gründungsausnahme (Gott)“ unumkehrbar „in seine eigene Schöpfung integriert“ (Žižek 2003, 144) werde. Er erscheint nicht nur als Mensch, er wird Mensch.

## Die geradezu unglaublichen Versprechen des christlichen Glaubens

Zusammen mit der im Christentum immer eingeräumten Möglichkeit, Gott auch noch in seinem Entzogensein nicht zu verlieren, sondern zumindest *ex negativo* zu finden, sind das auch für mich die großen und schönen und geradezu unglaublichen Versprechen des christlichen Glaubens: die Notwendigkeit, aber auch Möglichkeit, des radikalen Neuanfangs, das Durchbrechen der Logik der Rache und des Ressentiments und der Abstieg Gottes in seine Schöpfung bis hinab in deren *dark sides*, in deren Todesreiche.

Wenn man daran glauben kann, entdeckt man Orte einer anderen Welt. Dort stehen die Armen vor den Reichen, die Ohnmächtigen vor den Mächtigen, die Kleinen vor den Großen. Dort geht die Person vor der Institution und

<sup>7</sup> Für die Pastoraltheologie fordert und konzipiert dies: Bauer 2017.

gilt der Primat der Liebe im Verhältnis von Gott und Mensch und im Verhältnis der Menschen untereinander. Dort gibt es ein Recht auf Schwäche, auf Andersartigkeit, auf Verrücktheit, auf Eigenbrötlertum. Dort herrscht die Anti-Ökonomie der Verschwendung (Bataille) eher als die Ökonomie der Verzweckung (vgl. Bucher 2019). Dort herrscht eher die Subversion der Wunder als die Logik der ökonomischen oder gar religiösen Verwaltung der Welt. Dort sind die Horizonte offen und wird die Freiheit geliebt. Und dort ist der Blick Gottes und seiner Gläubigen liebevoll gerichtet auf jene, die der Gnade, der Gerechtigkeit und der Sorge am meisten bedürfen. Dafür hat die katholische Theologie einzustehen in der Kirche. Sie kommt damit freilich an ihre eigene Grenze, an ihr eigenes methodisches Ende. Dass sie eine Wissenschaft ist, die bis zu dieser Grenze kommt, ist eines ihrer faszinierendsten Merkmale – und wohl ihr zentrales.

## 2.2 Von Privilegien zu Stigmata zu produktiven Irritationen

Nun ist die christliche Theologie ein in ihrer Geschichte immer umstrittenes *mixtum compositum* aus zwei großen, nicht unmittelbar kompatiblen Feldern: jenem des Wissens und jenem des Glaubens. Das codiert sich seit dem Aufkommen der Universitäten im Hochmittelalter auch sozial: Die Theologie ist einerseits Teil des jeweiligen Wissenschaftsbetriebs und seines Vernunftbegriffs, seiner spezifischen Methodiken, Institutionen und habituellen Praktiken, andererseits beansprucht sie, als Teil des kirchlichen Sozialraums eine spezifische Erkenntnisquelle, die Offenbarung, zu besitzen, reklamiert sie eine spezifische personale Relevanz als individuell nachvollzogene und existenzprägende Glaubenswissenschaft und ist sie eben „kirchliche Wissenschaft“. Offenbarung als übernatürliche Erkenntnisquelle, die Kirche als konstitutiver sozialer Konkretions- und Plausibilitätsraum sowie die unabweisbare personale Normierungsrelevanz übersteigen das, was Wissenschaft, neuzeitliche zumal, normalerweise für sich beanspruchen kann und darf.

Solch eine Situierung der Theologie ist alles andere als selbstverständlich und war permanent in ihrer konkreten Gestaltung wie grundsätzlichen Konzeption umstritten. Die Spezifika der wissenschaftlichen Theologie haben daher sowohl in ihrem Binnen- wie in ihrem Außenverhältnis eine lange und überaus wechselhafte Geschichte. Zu ihren internen Gewichtungen wird man einigermaßen vereinfachend sagen können, dass in der Spätantike das personale Moment, im Mittelalter das Offenbarungselement, in der Neuzeit aber das kirchliche Element hervortraten, was sich etwa darin

zeigte, dass sich erst im Laufe der Neuzeit, letztlich gar erst im 19. Jahrhundert, der Begriff des Magisteriums auf das hierarchische Lehramt verengte.<sup>8</sup> Man kann dabei festhalten: Die Theologie lebte und entwickelte sich in diesem Rahmen und sie verstand ihn bis vor kurzem als Auszeichnung gegenüber anderen Wissenschaften: Sie war eben „*sacra doctrina*“.

Aus bekannten Gründen wurden diese auszeichnenden Spezifika der Theologie – Offenbarungserkenntnis, kirchliche Stützung und personale Verinnerlichung – mit der aufklärerischen Erkenntniskritik nach und nach zu wissenschaftsinternen Stigmata. Aus der Offenbarung als privilegierter, da übernatürlicher Erkenntnisquelle wurde eine defizitäre, da nicht-natürliche Erkenntnisweise, aus der Kirche als legitimierendem Plausibilitätsraum wurde eine wissenschaftsbeschädigende, da wissenschaftsexterne institutionelle Kontrollgröße, aus der Glaubenswissenschaft mit der Person des Wissenschaftlers als personaler Bezeugungsinstanz wurde ein unzulässig ins Persönlichste eingreifender Kontrollanspruch eines nur schwer einsehbaren und noch weniger kontrollierbaren *forum internum*, das daher mit Eiden und Glaubensbekenntnissen umstellt werden musste und bekanntlich bis heute umstellt wird,<sup>9</sup> obwohl dieses Bekenntnisinnerste doch, so zumindest die moderne Auffassung, der strikten Religions- und Gewissensfreiheit überlassen sein müsste.

## Die Theologie kreativ ins Spiel bringen

<sup>8</sup> Thomas von Aquin kennt ein „doppeltes Lehramt“, das *magisterium cathedrae pastoralis* der Bischöfe und das *magisterium cathedrae magistralis* der universitären Theologen. Zwar lag im Konfliktfall die Autorität bei den Bischöfen, freilich nur im Sinne des „außerordentlichen“ Lehramtes von Synoden und Konzilien. Zum Ganzen: Unterburger 2010; Wolf 2010.

<sup>9</sup> Vgl. etwa den 1989 eingeführten Treueeid für Theolog:innen und spezifische Amtsträger und das 1998 veröffentlichte Apostolische Schreiben „*Ad tuendam fidem*“. Hierzu siehe: Thils/Schneider 1990; Hünermann 1999.

Es käme nun darauf an, aus diesen vormaligen Privilegien und aktuellen Stigmata ein kreatives Irritationspotential für den doch ziemlich eingefahrenen herkömmlichen Wissenschaftsbetrieb zu machen. Dies wäre umso wichtiger, als dieser akademische Betrieb in den letzten Jahren zunehmend unter die Kolonialisierungseffekte eines akademischen Kapitalismus (vgl. Münch 2011) geraten ist. Solch ein Versuch, die Theologie kreativ ins Spiel des – integral als sozialen wie intellektuellen Raumes verstandenen – Wissenschaftsbetriebes zu bringen, kann natürlich nur gelingen, wenn weder die Limitierungen des alten klerikal-theologischen noch jene eines laizistisch-scientistischen Positivs der Theologie die Luft zum Atmen nehmen, wenn also Kreativität und (vor allem: methodische) Experimentalität nicht durch die doppelte apologetische Situation der wissenschaftlichen Theologie gegenüber Kirche wie Wissenschaftssystem gebunden sind und daher erlahmen: wenn die Theologie also überhaupt aus der defensiven Apologetik in die offensive Experimentalität gelangt.

<sup>10</sup> Exemplarisch im sog. „Antimodernismus“, vgl. dazu: Arnold 2007; Bucher u. a. 2009; Weiß 1995.

<sup>11</sup> So etwa gegenüber den *gender studies*, vgl. Heimbach-Steins 2004. Siehe dazu: Bucher 2021. Für die neuere deutschsprachige Theologie am schmerzhaftesten war dabei wohl die Verweigerung der Lehr-erlaubnis für die Tübinger Moraltheologin Regina Ammicht-Quinn. Denn neben der persönlichen Tragik der Blockierung einer in jeder Hinsicht vielversprechenden wissenschaftlichen Karriere entwickelte diese Entscheidung eine über den Einzelfall hinausgehende Wirkung: Sie bremste die Rezeption zeitgenössischer Methodiken und Ansätze in diesem Fach (und darüber hinaus) und fügte so sowohl einer jungen Theologin wie der Theologie Schaden zu. Es wäre höchste Zeit, diese Entscheidung zu korrigieren.

<sup>12</sup> So in seiner Apostolischen Konstitution „*Veritatis gaudium*“ aus dem Jahr 2017. Siehe dazu: Schavan 2019. Leider gewähren die rechtlichen Normierungen dieser Konstitution diese Freiheit nicht. Im Mai 2021 veröffentlichte eine Gruppe österreichischer Pastoraltheolog:innen einen Aufruf zur Zukunft der Theologie: „Es steht viel auf dem Spiel. Zur Zukunft der Theologie“ (Bauer u. a. 2021). Sein Grundgedanke: Die Theologie ist das „kulturelle Laboratorium“ (Papst Franziskus) eines Glaubens, der die Erde liebt und sich mit allen verbündet, die für die Würde und Rechte des Menschen kämpfen. Die aktuelle Situation von Kirche und Gesellschaft erfordere daher einen Aufbruch der Theologie, nicht ihren Abbau.

Es braucht dabei gegenüber dem Wissenschaftssystem wie gegenüber der Kirche vor allem eines: wirkliche Freiheit, innere wie äußere. Nur so kann die wissenschaftliche Theologie werden, was sie werden sollte und was es sowohl im Wissenschaftssystem wie für die Kirche wohl tatsächlich braucht: ein anschlussfähiger, nicht domestizierter Irritationsakteur, dessen Traditionsgebundenheit das Potential entwickelt, der (akademischen wie gesellschaftlichen wie kirchlichen) Gegenwart Dinge zu präsentieren, die sie ohne die Theologie schlicht nicht hätte – die aber zur Gestaltung einer menschenwürdigen Zukunft hilfreich wären. Die Theologie braucht Freiheit gegenüber den zwei sie potentiell einhegenden Größen: gegenüber der Kirche und ihrer (katholisch) lange<sup>10</sup> und bisweilen noch immer anhaltenden Ängstlichkeit gegenüber zeitgenössischen Wissenschaftsansätzen,<sup>11</sup> wie gegenüber der Universität und ihrem tendenziellen Szientismus und betriebsinternen akademischen Kapitalismus. Nur dann kann sie gegenüber beiden eine kreativ-irritierende Funktion ausüben und jenes kulturelle Laboratorium sein, das Papst Franziskus sich von ihr verspricht.<sup>12</sup>

Nur wenn die Theologie wirkliche Freiheit hat und weder von kirchlicher noch von wissenschaftsinterner Kleingeistigkeit bedrängt wird, wenn sie also wieder ihre Gleichrangigkeit gegenüber dem Magisterium der Hierarchie gewinnt, wie auch innerhalb des Wissenschaftsbetriebs nicht permanent um ihr Existenzrecht kämpfen muss, hat sie die Chance, nicht „irgendwie“ und mehr schlecht als recht zwischen diesen Kraftfeldern zu überleben, sondern für diese beiden zu einer Größe kreativer Irritation und damit ein Element der Zukunftsfähigkeit einer gefährdeten Menschheit zu werden.

Sie hätte dabei ihre Aufgabe eben recht eigentlich erst dann erfüllt, wenn es ihr im Wissenschaftsraum gelänge, aus ihren ehemaligen „vorkritischen“ Privilegien – Offenbarung als übernatürliche Erkenntnisquelle, die Kirche als konstitutiver sozialer Hintergrunderkenntnisraum, sowie die unabweisbare personale Normierungsrelevanz – ein Potential zu ziehen, das den Wissenschaftsbetrieb dezentriert, gleichzeitig bespielt und übersteigt. Inneruniversitär käme es dabei dann wohl darauf an, die Offenbarungsgebundenheit der Theologie als ethische Normgebundenheit der wissenschaftlichen Praxis zu rekonstruieren, die Kirchlichkeit als Pflicht zur gesellschaftlichen Relevanz der Wissenschaft und die personale Glaubensoption als Erkenntnis der Existentialität wissenschaftlichen Handelns. Aber vielleicht ergeben sich noch ganz andere Perspektiven. Dass man der Theologie zutraut, diese zu entwickeln, und die Theologie dies dann auch immer wieder leistet, das wäre das Ziel.

Im kirchlichen Raum aber müsste es ihr gelingen, als Kritik jeder religiösen Verwaltung der Welt zu wirken und die Faszination, Fremdheit und Schönheit der Botschaft Jesu gegen ihre Depotenzierung in individuellen oder institutionellen Kalkülen zur Geltung zu bringen und dies auf der Basis ihrer wissenschaftstypischen Vernunftorientierung und methodischen Gegenwartsverpflichtung, aber auch im Austausch mit anderen Feldern der Kirche, die dies versuchen. Darin wäre sie dann auch wirklich kirchlich. Und vielleicht trifft sich dies dann auch in einer schönen Volte der Wissenschaftsgeschichte mit den neuesten kulturwissenschaftlichen Tendenzen der *postcolonial studies* und den schon etwas älteren Ansätzen der *gender studies*, welche zu Recht die spezifische (personale) Situiertheit jedes Wissens betonen.

## Literatur

- Arnold, Claus (2007), *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. Br./Basel/Wien.
- Assmann, Aleida (1997), *Abendländische Zeit-Konstruktionen. Versuch einer Übersicht*, *Ars Semeiotica* 20, 5–23.
- Bauer, Christian (2017), *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern*, Stuttgart.
- Bauer, Christian (2022), *Allianzen im Widerstreit. Zur Internationalität deutschsprachiger Theologie zwischen analytischen und kontinentalen Diskurswelten*, *Theologische Revue* 118, 1–22.
- Bauer, Christian u. a. (2021), *Es steht viel auf dem Spiel. Zur Zukunft der Theologie*, feinschwarz.net, 4. Mai 2021. <https://www.feinschwarz.net/zur-zukunft-der-theologie/> [16.09.2022].
- Baumgartner, Hans Michael (1991), *Von der Königin der Wissenschaften zu ihrem Narren? Bemerkungen zur Frage, warum Theologie zur Universität unserer Tage gehört*, *Theologische Quartalschrift* 171, 278–299.
- Baumgartner, Hans Michael (1994), *Theologie zwischen den Fronten. Zum Ort der Theologie an der europäischen Universität*, in: Görres-Gesellschaft (Hg.), *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1993*, Köln, 61–76.
- Bogner, Daniel / Schüßler, Michael / Bauer, Christian (Hg.) (2021), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour*, Bielefeld.
- Bourdieu, Pierre (2001), *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt a. M.
- Bucher, Eva (2017), *Der institutionalisierte Dauerstreit. Theologie und Dissens in Kants Der Streit der Fakultäten*, Baden-Baden.
- Bucher, Rainer (1998), *Theologische Fakultäten in staatlichen Hochschulen. Thesen zu ihrem Sinn und ihrer Bedeutung als paradigmatische Orte der Pastoral*, in: Kraus, Georg (Hg.), *Theologie in der Universität*, Frankfurt a. M., 183–192.
- Bucher, Rainer (2001), *Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches*, in: Bucher, Rainer (Hg.), *Theologie in den Kontexten der Zukunft*, Graz, 181–197.
- Bucher, Rainer (2010), *Theologie im Risiko der Gegenwart*, Stuttgart.
- Bucher, Rainer (2019), *Christentum im Kapitalismus*, Würzburg.
- Bucher, Rainer (2021), *Gendersensible Pastoraltheologie als unausweichliches Forschungsfeld*, in: Aigner, Maria Elisabeth / Bucher, Rainer / Grabovac, Tanja / Saulevich, Valeryia (Hg.), *Gendersensible Pastoraltheologie. Diverse Geschlechterrealitäten auf dem Prüfstand*, Wien, 11–27.
- Bucher, Rainer / Heil, Christoph / Larcher, Gerhard / Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.) (2009), *„Blick zurück im Zorn?“ Kreative Potentiale des Modernismusstreits*, Innsbruck.
- Bude, Heinz (2021), *Vortrag beim Stadtforum Berlin, Pandemie! am 18.1.2021*. Video: <https://www.youtube.com/watch?v=85DNSzXPUHU> [10.10.2022].
- Clarke, Adele E. (2012), *Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*, Wiesbaden.

- Deutscher Wissenschaftsrat (2010), Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen vom 29. Januar 2010. <https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> [16.09.2022].
- Göcke, Benedikt Paul (Hg.) (2018), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster.
- Göcke, Benedikt Paul / Ohler, Lukas Valentin (Hg.) (2019), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien, Münster.
- Göcke, Benedikt Paul / Pelz, Christian (Hg.) (2019), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 3: Theologie und Metaphysik, Münster.
- Haslbeck, Barbara / Heyder, Regina / Leimgruber, Ute / Sandherr-Klemp, Dorothee (2020), Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, Münster.
- Heimbach-Steins, Marianne (2004), Ein Dokument der Defensive. Kirche und Theologie vor der Provokation durch die Genderdebatte, Herder-Korrespondenz 58, 443–447.
- Hilpert, Konrad / Leimgruber, Stephan / Sautermeister, Jochen / Werner, Gunda (Hg.) (2020), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven, Freiburg i. Br. (Quaestiones disputatae 309).
- Hobsbawn, Eric (1995), Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München.
- Hünemann, Peter (1999), „Den Glauben gegen Irrtümer verteidigen“. Kritische Reflexionen eines Dogmatikers zu den jüngsten römischen Verlautbarungen, in: Franz, Albert (Hg.), Bindung an die Kirche oder Autonomie. Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 291–303.
- Münch, Richard (2011), Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform, Berlin 2011.
- Nietzsche, Friedrich (1988a), Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 1, München, 2. Aufl., 243–334.
- Nietzsche, Friedrich (1988b), Der Antichrist, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 6, München, 2. Aufl., 165–254.
- Pollack, Detlef / Rosta, Gergely (2015), Religion in der Moderne, Frankfurt a. M.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter M. / Treitler, Wolfgang (Hg.) (2021), Verbrechen und Verantwortung. Sexueller Missbrauch von Minderjährigen in kirchlichen Einrichtungen, Freiburg i. Br.
- Rosa, Hartmut (2005), Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M.
- Sander, Hans-Joachim (2019), Glaubensräume – Topologische Dogmatik, Bd. I, Ostfildern.
- Schärfl, Thomas / Göcke, Benedikt Paul (2022), Unter Verdacht. Zum Streit um die Analytische Theologie, Herder Korrespondenz 76, 47–49.
- Schavan, Annette (Hg.) (2019), Relevante Theologie. „Veritatis gaudium“ – die kulturelle Revolution von Papst Franziskus, Ostfildern 2019.

Schlingensief, Christoph (2007), Mein ‚Parsifal‘ hat Bayreuth verändert, Die Presse, 23.8.2007. <https://www.diepresse.com/325086/christoph-schlingensief-mein-parsifal-hat-bayreuth-verändert> [28.4.2022].

Schlingensief, Christoph (2009), So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung, Köln.

Schüßler, Michael (2017), Das Waterloo der Theologie ist das Leben, nicht so sehr das Denken, feinschwarz.net, 4. Mai 2017. <http://www.feinschwarz.net/das-waterloo-der-theologie-ist-das-leben-nicht-das-denken> [12.09.2022].

Sölle, Dorothee (2010), Gegenwind. Erinnerungen. Hg. v. Ursula Baltz-Otto u. Fulbert Steffensky, Stuttgart (Gesammelte Werke 12).

Thils, Gustave / Schneider, Theodor (1990), Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den „neuen“ römischen Formeln für kirchliche Amtsträger, Mainz.

Unterburger, Klaus (2010), Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br./Basel/Wien.

Weiß, Otto (1995), Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg.

Wolf, Hubert (2010), „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „Gelehrt wird, was wahr ist“? Zur Erfindung des „ordentlichen“ Lehramts, in: Schmeller, Thomas / Ebner Martin / Hoppe, Rudolf (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 236–259.

Žižek, Slavoj (2000), Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen, Berlin.

Žižek, Slavoj (2003), Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion, Frankfurt a. M.

Mirja Kutzer

# Zur Kulturalität des Theologischen

Oder: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Theologiegeschichte?

ABSTRACT 

Während in den Kulturwissenschaften der letzten Jahrzehnte eine lebhaftere Methodendiskussion um die historische Forschung geführt wurde, ist diese in der systematischen Theologie weitgehend ausgeblieben. Unbearbeitet sind darin auch die Fragen, welche Bedeutung die Zeugnisse der Theologiegeschichte für die Gegenwart haben können und wie eine Normativität der theologischen Tradition zu argumentieren sei. Beides kann wissenschaftlich redlich nur in Auseinandersetzung mit den Kulturwissenschaften und den dort entwickelten Methoden und Aufmerksamkeiten beantwortet werden. Mit dem kulturwissenschaftlichen Interesse am kulturell Differenten und Pluralen sowie in der Reflexion auf die kulturelle Situiertheit jedweden Wissens kommt Theologiegeschichte als Möglichkeitsraum in den Blick: In der historischen Fremdheit lassen sich Perspektiven gewinnen für die ebenso theologische wie kulturwissenschaftliche Verständigung des Menschen über sich selbst in seiner Frage nach dem guten Leben.

*On the culturality of theology. Or: What is history of theology and why does one study it?*

*Over the last decades, cultural studies have engaged in fervent method discussions on historical research. Yet, systematic theology has not taken up this mantle. Thus, questions as to what impact the legacies of the history of theology have on the present and what constitutes normativity in the theological tradition remain unanswered. In order to investigate both, scientifically and genuinely, theology has to learn from the processes undertaken by cultural studies, draw on the methods they have developed and reflect on the sensibilities they have gained. Their interest in cultural difference and plurality as well*

*as the awareness of the cultural situatedness of any knowledge opens up new potential for the history of theology: Looking at the historic other can reveal new perspectives on how humanity understands and communicates itself in and through theology and cultural studies in the question of a good life.*

| BIOGRAPHY

**Mirja Kutzer** ist Professorin für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Dogmatik und Fundamentaltheologie am Institut für Katholische Theologie an der Universität Kassel. Ihre Forschungsgebiete sind Theologie und Kulturwissenschaft, Theologische Hermeneutik, Theologische Anthropologie, Theologie und Literatur sowie feministische Theologie/Gender Studies.

E-Mail: [mirja.kutzer\(at\)uni-kassel.de](mailto:mirja.kutzer@uni-kassel.de)

| KEY WORDS

Kulturwissenschaften; Theologiegeschichte; Tradition; theologische Erkenntnislehre

Dass die systematische Theologie ihre Wissenschaftlichkeit zunehmend gegenüber den Kulturwissenschaften auszuweisen hat, ist nicht allein der pragmatischen Gegebenheit geschuldet, dass viele der theologischen Institute aktuell an kulturwissenschaftlichen Fachbereichen beheimatet sind. Seinen sachlichen Grund hat es in dem Material, mit dem es die Theologie zu tun hat. Unbestreitbar sind Religionen und mit ihnen das Christentum kulturproduktiv. Ihre Ausdrucksformen – Texte, Rituale, Gebräuche u. ä. – sind Formen der Aneignung von Wirklichkeit und damit Teil von Kultur im Sinne eines weiten Kulturbegriffs, der unter Kultur alles das zusammenfasst, womit Menschen die Wirklichkeit „lesbar“ machen, um in ihr leben und handeln zu können (vgl. Reckwitz 2006, 84–90). Ihre kulturellen Äußerungsformen formulieren wiederum Positionierungen zur jeweils herrschenden Kultur, ohne dabei einen kulturjenseitigen Standpunkt für sich in Anspruch nehmen zu können (vgl. Schupp 1974, 19).

Diese Bindung an die jeweiligen Kulturen schreibt dem Material der biblischen wie nachbiblisch christlichen Überlieferung eine Geschichtlichkeit ein. In dieser Geschichtlichkeit ist es Aufgabe systematischer Theologie, theologische Zeugnisse der Vergangenheit in die jeweilige Gegenwart zu übersetzen. Darin misst sie in ihren traditionellen Disziplinen der Dogmen- und Theologiegeschichte zunächst, sehr allgemein formuliert, diesen Zeugnissen prinzipiell Bedeutung für das Heute zu und unterstellt ihnen darin gleichzeitig eine Form der Normativität.

### Kulturgebundenheit der Theologie bei gleichzeitiger Normativität theologischer Zeugnisse

Die Kulturgebundenheit bei gleichzeitiger Zuschreibung der Normativität macht es nun ebenso unausweichlich wie problematisch, die systematische Theologie in ein produktives Verhältnis zu den Kulturwissenschaften zu setzen. Unausweichlich ist dies, weil eben dort Aufmerksamkeiten und Methoden entwickelt und diskutiert werden, die ein Verstehen der Zeugnisse der Vergangenheit ebenso ermöglichen wie kritisch reflektieren. Problematisch dagegen ist, dass mit den Kulturwissenschaften die Wege, in denen systematische Theologie traditionell die Normativität des überlieferten Materials zu sichern sucht, deutlich hinterfragt werden. In der Suche nach dem Unbedingten, das gemäß dem berühmten Diktum Paul Tillichs allein als theologisch zu qualifizieren wäre (vgl. Tillich 2009, 16–17 [19–20]), sucht Theologie – in der Regel – in den Widersprüchlichkeiten der überlieferten Zeugnisse nach einer inneren Einheit bzw. dem theologischen

System, das das Partikulare und das Allgemeine vermittelt. Die Kulturwissenschaften haben gerade umgekehrt ein Interesse an den kulturellen Differenzen entwickelt, die nicht nur diachron Gegenwart und Vergangenheit voneinander trennen. Auch synchron enthüllen sie zu je derselben Zeit ein In-, Neben- und Zueinander vielfältiger und ungleichzeitiger Diskurse und Praktiken. Entsprechend gibt es „Kultur“ nur im Plural und nie als statisch fassbares Gebilde.

Dieses Interesse an den Differenzen folgt einem auch ethisch-emanzipatorischen Impetus, der sich angesichts des immer auch normierenden Charakters des Kulturellen formiert. Es zielt darauf, Ausgeblendetes und Widerständiges gegenüber den hegemonialen Diskursen der Vergangenheit wie auch gegenüber der Aneignung des Vergangenen in der Gegenwart ausfindig zu machen. Darin wird nicht nur kenntlich, dass das jeweilige Wissen ebenso partikular wie machtförmig ist. Das Andere und Differente sichtbar zu machen, ist auch der Versuch, den hinter den kulturellen Zeugnissen stehenden Subjekten wiederzugeben, was ihnen zukommt. Dennoch ist dabei keineswegs ausgemacht, ob es in einer kulturwissenschaftlichen Perspektive tatsächlich möglich ist, mit Normativität zu arbeiten. Denn die kulturwissenschaftlichen Aufmerksamkeiten für das je Differente spielen nicht nur eine Pluralität der (historischen) Äußerungsformen und mit ihr der Inhalte in den Vordergrund, womit auch die Heterogenität der theologischen Tradition deutlich zutage tritt. Sie erschüttern gleichzeitig den Standort des historischen Erkennens und damit der Möglichkeit auch des theologischen Wissens um die eigene Tradition. Die Frage, wie mit dieser Pluralität der Äußerungsformen und damit auch der Inhalte umzugehen und worin genau eine normative Bedeutung für das jeweilige Heute zu suchen wäre, ist ungeklärt.

Damit steht Theologie vor einer doppelten Aufgabe: Einerseits kann jeder Umgang mit dem historischen Material nur ein kulturwissenschaftlich informierter Umgang sein, will Theologie nicht hinter die Standards des wissenschaftlichen Diskurses zurückfallen und darin auch die Eigenarten der eigenen Überlieferung(en) ausblenden. Andererseits muss Theologie ausweisen, wie sie eine Bedeutung der jeweiligen Vergangenheit für die Gegenwart argumentiert, ohne einen kulturjenseitigen Standpunkt zu behaupten, über den sie nicht verfügt. Theologie in ein produktives Verhältnis zu den Kulturwissenschaften zu setzen, verlangt damit nach einer grundsätzlichen Selbstklärung der systematischen Theologie sowohl über ihren epistemologischen Standort sowie ebenso über ihre Ziele und Methoden in der Beschäftigung mit dem Material der Überlieferung.

## 1 Standortfragen: Theologisches Wissen als kulturell situiertes Wissen

Der Zeitraum, in dem sich jedenfalls die katholische Theologie über ihre Geschichtlichkeit und Kulturabhängigkeit verständigt, ist nicht gerade lang. Während sich in der protestantischen Theologie ein Bewusstsein für die Geschichtlichkeit der Theologie durchgesetzt hat und Formen der Theologiegeschichte entwickelt wurden, hatten im katholischen Bereich der Antimodernismus und das Festhalten an der Neuscholastik alle Ansätze historischer Betrachtung unterbunden. Eine Öffnung vollzog erst das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. Nüssel 2004, 203–221). In einer positiven Bindung der Kirche an Kultur hatten die Konzilsväter insbesondere in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* postuliert, dass sich in der Auseinandersetzung mit den „Zeichen der Zeit“ (GS 4) die Wahrheit des Christlichen immer besser und immer tiefer erkennen ließe. Hier wird den Perspektiven der jeweiligen Zeit ausdrücklich theologischer Erkenntniswert zugemessen und damit Kultur zum *locus theologicus* (vgl. Eckholt 2002, 427–486). In der Zeit nach dem Konzil hat sich auch die katholische Theologie ihrer Geschichtlichkeit gestellt und dies als eine Möglichkeit begriffen, eine in den Engführungen des 19. Jahrhunderts zum (lehramtlich garantierten) Monolithen geronnene Theologie zu öffnen. An die Stelle eines Traditionsverständnisses als Weitergabe des Ewig-Gleichen trat eine Aufmerksamkeit für eine in der Geschichte verwirklichte theologische Vielfalt, die dann zulässt, das Überkommene nicht nur hinzunehmen, sondern zu bearbeiten.

### Die Öffnung einer zum Monolithen geronnenen Theologie

Diese Öffnung hin auf eine Geschichtlichkeit der Theologie findet ihren Widerhall in dem heilsgeschichtlichen Aufbau der nachkonziliaren Dogmatiken (vgl. Seewald 2018, 43–45). In diesen folgt auf eine bibelwissenschaftlich informierte Vergewisserung über die biblischen Grundlagen eine Darstellung der Herausbildung und Entwicklung von Begriffen, Theoremen und Ideen in der nachbiblischen Zeit als der Zeit der Dogmen- und Theologiegeschichte. Dies geschieht in kritischer Absicht: Wenn beantwortet werden kann, wann und angesichts welcher theologisch-philosophischer und auch historisch-kultureller Gemengelagen theologische Überzeugungen Eingang in das Glaubensgut gefunden haben, dann ist für eine zeitgenössische Dogmatik auch zu entscheiden, was heute noch grundlegend ist für den christlichen Glauben und was getrost über Bord geworfen wer-

den kann. Was kommt, im Rückgriff insbesondere auf die Bibel und zudem auf die nachbiblisch christliche Tradition, an bisher Ungesehenem oder in Vergessenheit geratenen Perspektiven aber auch hinzu? In dieser kritischen Perspektive begleitet die nachkonziliare Dogmen- und Theologiegeschichte eine Sensibilität für Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der christlichen Tradition und darin für eine Kulturgebundenheit von Glaubensüberzeugungen, die die Notwendigkeit der Übersetzung in die jeweilige Zeit hinein einschließt.

Dennoch ist sowohl in den Konzilsdokumenten als auch in der systematischen Theologie die Öffnung hin auf Kultur und Geschichtlichkeit eigen-tümlich inkonsequent geblieben. Denn nur sehr eingeschränkt schließt diese eine Reflexion der Kulturgebundenheit auch des eigenen theologischen Standorts ein. Das Konzil hatte als Aufgabe formuliert,

*„unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann.“*  
(GS 44)

## Festhalten an einer Zentralperspektive

Diese Annahme eines immer tieferen Erfassens integriert die Kulturgebundenheit der Theologie in eine Konzeption des Fortschritts (GS 8). Wie Magnus Lerch herausgestellt hat, greift das Konzil in seinem Traditionsverständnis (siehe auch *Dei verbum*, DV 8) auf das Geschichtsverständnis der Tübinger Schule zurück. Dieses wiederum ist – *grosso modo* – der idealistischen Geschichtsphilosophie verpflichtet. Die berühmte Frage der Antrittsvorlesung Schillers an der Universität Jena, *Was ist und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte* (1789), findet ihre Antwort in einem teleologischen Fortschrittsdenken, das sichtbar zu machen den „philosophischen Köpfen“ anheimgestellt ist. Geschichtlicher Wandel ist dabei gedacht „als kontinuierlicher Fortschritt, organisches Wachstum, sukzessive ‚Entwicklung‘, aber gerade nicht: als kontingente Transformation“ (Lerch 2021, 132). Diesen Fortschrittsgedanken aufnehmend, setzt das Konzil zwar keine absolut kulturjenseitige, aber im Verhältnis zur jeweiligen Zeit dennoch gegebene Zentralperspektive voraus. Von dieser aus erfolgt theologisches Erkennen und kann das Wissen um die im Christusereignis *in nuce* enthaltene christliche Wahrheit kontinuierlich verbessert und angereichert werden.

Dieses Fortschrittsvertrauen begegnet in den nachkonziliaren Dogmatiken in ihrem auch kritischen Blick auf die Überlieferung keineswegs ungeboren. Dennoch ist das Urteil über Wege und Irrwege der Theologiegeschichte weiterhin eingebettet in ein Zutrauen in geistesgeschichtlichen Fortschritt und ebenfalls in die Möglichkeit, eine zentrale Perspektive einnehmen zu können. Dies zeigt sich insbesondere im Umgang einer europäisch-westlich und männlich geprägten Theologie mit theologischen Strömungen, die den eigenen geschichtlich-kulturellen Ort zum methodischen Ausgangspunkt des Denkens gemacht haben. Theologien der Befreiung oder Feministische Theologien als „kontextuelle Theologien“ zu bezeichnen, geschieht – auch wo dies wohlwollend erfolgt – meist unter der Maßgabe, dass es sich dabei um partikuläre Theologien handelt. Entsprechend können deren Anregungen, sofern als würdig erachtet, in eine vom überkulturellen Standpunkt aus formulierte Theologie integriert werden (vgl. Kutzer 2010). Sie helfen bei der Schärfung des eigenen theologischen Standpunkts, der weiterhin allgemein formuliert werden kann und von dort – als eher pastoral-praktische denn systematisch-theologische Aufgabe – in die jeweiligen konkreten kulturellen Situationen hinein buchstabiert werden muss.

### Ein Wissensideal jenseits emotionaler und körperlicher Verwobenheiten

Ivone Gebara als Vertreterin einer feministisch-befreiungstheologischen Perspektive hat darauf hingewiesen, dass auch die Arbeiten prominenter Vertreter der Theologie der Befreiung noch von dieser Auffassung durchzogen sind. Eine idealisierende Rede von „den Armen“ etwa blendet die pluralen, sich wandelnden Konstellationen von Armut oder die speziellen Situationen etwa von Frauen wiederum aus (vgl. Gebara 1999, 19–65). Gebara verbindet dies mit einer grundsätzlichen Problematisierung eines keineswegs nur theologischen Wissensideals, das für sich überzeitliche Allgemeinheit in Anspruch nimmt. Denn diese Allgemeinheit ist nur dann zu erreichen, wenn „Wissen“ in einer Weise formuliert wird, die von realen Erfahrungen von Menschen, die immer Erfahrungen in konkreten Situationen und geschichtlich-kulturellen Verflechtungen sind, abstrahiert. In dieser Abstraktion wiederum werden ursprünglich qualitative Erfahrungsgelände aufgeteilt in emotiv-körperliche und kognitive Bestandteile, wobei nur den kognitiven Bestandteilen Erkenntniswert zugesprochen wird (vgl. Honneth 2015, bes. 43). Diese Trennung, die mit den kulturellen Kontexten

auch die emotionalen und körperlichen Verwobenheiten des (erkennenden) Menschen in diese hinter sich lässt, zieht eine Einteilung der Welt in Binaritäten nach sich: Sie teilt (oft auch subkutan) das erkennende Subjekt in Geist und Körper, in Vernunft und Emotion. Sie trennt zwischen Mensch und Natur, Mann und Frau, weißen Menschen und People of Color, „normalen“ Bürgern und Indigenen. Diese Binaritäten produzieren ein Ideal von Erkenntnis, das wir gewohnt sind, als „objektiv“ zu betrachten. Doch klammert es nicht nur wesentliche Dimensionen des Menschseins aus, sondern produziert und untermauert auch Diskriminierungs- und Marginalisierungsprozesse.

### Vermeintliche Objektivität als Konstruktion aus einer partikularen Position der Macht

Nicht umsonst kommen die stärksten Infragestellungen dieses auch theologischen Objektivitätsideals heute von Theologien, die – nicht zuletzt in Weiterführung befreiungstheologischer und feministischer Anliegen – postkoloniale Theoriebildungen (zum „Kanon“ gehören u. a. Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak) in das eigene Denken einbeziehen (vgl. Keller u. a. 2004; Nehring/Tielesch 2013; Gruber 2013; Auga u. a. 2014; Nehring/Wiesgickl 2018; Tamayo 2020; Silber 2021). Sie entlarven das Ideal vermeintlicher Objektivität als Konstruktion von Wahrheit aus der historisch-kulturellen Perspektive kolonialer Macht. Dabei verschleiert eine vermeintliche Objektivität nicht nur die partikulare Position, aus der heraus Wissen generiert wird. Sie blendet ebenso die emotiven wie teils vorbewussten Motivationen in den Prozessen des Erkennens aus, in denen gerade Konstruktionen des jeweils Anderen (des „Orients“ im Gegenüber zum „Okzident“, des „Schwarzen“ oder des „Indigenen“ im Gegensatz zum „Weißen“, der „Frau“ im Gegensatz zum „Mann“ etc.) rückbezogen bleiben auf Fragen der eigenen, zu sichernden Identität.

Eine erkenntnistheoretische Reflexion, die der Kulturabhängigkeit auch des vermeintlich Objektiven gerecht wird, hätte sich zum einen der Situiertheit des eigenen Wissens zu stellen. Gebara, deren Position hier *pars pro toto* genannt wird, geht es aber auch um Rückgewinnung von Bestandteilen des Wissens, die durch Abstraktion verloren gehen: von affektiven und körperlichen Dimensionen des Menschseins, von einer Verwobenheit mit anderen Menschen wie mit der nichtmenschlichen Natur, von Zärtlichkeit und Anerkennung auch in den Prozessen des Erkennens, das so eine grundlegend ethische Perspektive erhält (vgl. Gebara 1999, bes. 54–56).

## 2 Normative Bedeutung? – Tradition

Diese fundamentale Anfrage, die in synchroner Perspektive von der Weltkirche bzw. von der Pluralität der Kulturen in der (Welt-)Gesellschaft ausgeht, ist nun auch eine Anfrage in diachroner Perspektive und betrifft den theologischen Umgang mit dem Material der Überlieferung. Denn zum einen gilt natürlich auch hier, sich die Frage nach der Kulturgebundenheit des eigenen Verstehens des Überlieferten zu stellen. Gleichzeitig würde es bedeuten, die jeweilige kulturelle Situiertheit der Zeugnisse der Vergangenheit deutlich ernster zu nehmen, als dies in den heilsgeschichtlichen Dogmatiken der Fall war. Deren Programmatik benennt Yves Congar in seinen grundlegenden Reflexionen des christlichen Traditionsverständnisses: Demnach sei es Aufgabe der (systematischen) Theologie, die Tradition auf die Einheit eines Systems zurückzuführen, „denn die Theologie deutet und faßt in einem System zusammen, was im Laufe der Jahrhunderte durch das christliche Denken erarbeitet und bewahrt worden ist“ (Congar 1965, 11). Freilich ist gerade diese Programmatik systematischer Theologie nur dann aufrechtzuerhalten, wenn alles das, was sich in der biblischen wie nachbiblischen christlichen Überlieferung gegen die Systematisierung sperrt, ignoriert wird.

### Strategien zur Bewahrung der inneren Einheit der Tradition und der Systematik

<sup>1</sup> Dies geschieht etwa in der von Michael Schmaus für das *Handbuch der Dogmengeschichte* propagierten Trennung von Dogmen- und Theologiegeschichte, die das Material der Überlieferung geteilt hatte in einen Bereich der „Entfaltung des Glaubens und der Glaubensverkündigung“ und einen Bereich der „Entfaltung des wissenschaftlichen Glaubens“. Aus der Einsicht heraus, dass beides nicht voneinander zu trennen ist, hatten Carl Andresen und Adolf Martin Ritter im *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* wieder eine Verschränkung von beidem angestrebt. Vgl. Ritter 1999, XVIII.

In der nachkonziliaren Theologie geschieht dies mittels unterschiedlicher Strategien: Eine erste besteht in einer Reduktion des Materials, etwa in der Engführung der theologiegeschichtlichen Überlieferung auf Dogmengeschichte.<sup>1</sup> Verbunden mit einer Konzeption des Fortschritts, begründet diese eine rückwirkende Lektüre, in der die biblischen Schriften und die Überlieferung im Lichte der späteren dogmatischen Fixierung gedeutet werden – was zwangsläufig selektiv bleibt. Eine zweite Strategie besteht in der Abstraktion von der geschichtlich-materialen und kulturellen Bindung von Glaubensreflexionen, so dass Theologiegeschichte die Form der immateriellen Geistes- und Ideengeschichte annimmt. Einher geht dies mit der Annahme, dass bei aller Aufmerksamkeit für Veränderung und Erneuerung den Ideen, Theoremen und Begriffen, wo sie gleich oder ähnlich formuliert sind, in unterschiedlichen kulturellen Gemengelagen dieselbe Bedeutung zukommt. Dies wiederum garantiert, dass ein Verstehen des Vergangenen aus der Perspektive der Gegenwart einigermaßen bruchlos möglich ist.

In den heilsgeschichtlichen Dogmatiken erfolgte diese Suche nach der inneren Einheit der Tradition bzw. der Systematik, die die Pluralität in sich zu versammeln vermag, in enger Anlehnung an die Hermeneutik Hans-Georg Gadamer, die für die katholische Theologie einen mehrfachen Charme hatte (vgl. Gadamer 2007; Starbatty/Hilberath 2002). Zum einen war damit die Überzeugung verbunden, beim Verstehen von Texten aus der Tradition, in der die Texte überliefert sind, nicht einfach aussteigen zu können. Zum anderen suggerieren Theoreme wie das „Verschmelzen der Horizonte“ oder auch die Annahme einer fortdauernden Bedeutung des „Klassischen“ die Möglichkeiten eines Verstehens über die Zeiten hinweg und von Bedeutungskontinuität.

## Weiterentwicklungen der Hermeneutik

<sup>2</sup> Zur Produktivität dieser Theorieansätze für die Kulturtheorie vgl. Moebius 2011; Müller-Funk 2021. Die systematische Theologie macht es sich zu leicht, diese Theoreme in ihren wissens- und subjekttheoretischen Implikationen als nietzscheanisch-nihilistische Angriffe auf die Vernunft und die begriffliche Reflexion abzuwehren. Denn in aller Regel fußen diese auf einer intensiven Auseinandersetzung mit dem kulturell Gegebenen und den Möglichkeiten und Grenzen des Verstehens. Nicht umsonst haben diese Theoreme in diejenigen Wissenschaften, die sich mit dem kulturellen Material auseinandersetzen – die Philologien, die historischen Wissenschaften und teils auch die Bibelwissenschaften – längst Eingang gefunden, wurden auf ihre Plausibilität im Umgang mit konkretem Material befragt, in Methoden und Analysekategorien umgesetzt und kritisch weiterentwickelt. Die Früchte solcher kritischen Auseinandersetzungen zeigen sich in Titeln wie Jannidis u. a 2008; Sieder 2004.

Die Frage nach den Brüchen in den Prozessen des Verstehens tritt erst mit den Weiterentwicklungen der Hermeneutik in den Vordergrund, etwa durch die Rezeptionsästhetik (vgl. Kutzer 2006, 185–189), die durch die Hervorhebung des konstruktiven Anteils des Lesers beim Textverstehen die Suche nach der „einen“ Textbedeutung verabschiedet hatte, oder durch die Hermeneutik Ricœurs, der – Impulse der Rezeptionsästhetik aufnehmend – die bleibende hermeneutische Differenz zwischen Text und Rezipierenden hervorhob. In der Theologie haben sowohl Rezeptionsästhetik (vor allem in den Bibelwissenschaften) wie die Hermeneutik Ricœurs (vor allem in der systematischen Theologie) eine verhältnismäßig breite Rezeption erfahren – allerdings ohne dass dies zu einer nachhaltigen Befruchtung der Reflexion über den Umgang mit der theologischen Tradition oder über Theologiegeschichte als Disziplin geführt hätte.

Dabei sind die genannten Weiterentwicklungen der Hermeneutik Teil einer wesentlich breiter, ebenso phänomenologisch-hermeneutisch wie (post-)strukturalistisch-semiotisch geführten Diskussion, die das Verstehen von Texten und mit ihm die Möglichkeit der Historiographie, zu erkennen, „wie es eigentlich gewesen ist“ (Leopold von Ranke), problematisiert hatte. Ohne diese Diskussion hier auch nur in Ansätzen darstellen zu können, sei auf einige wenige Theoreme verwiesen:<sup>2</sup>

- die prominent von Hayden White vorgetragene Einsicht, dass durch die historische Arbeit die Vergangenheit nie nur verstanden, sondern immer auch konstruiert wird;

- die Negierung einer absoluten Trennung von Diskurs und Metadiskurs (Roland Barthes, Michel Foucault) und mit ihr der Auffassung, dass es einen neutralen, machtfreien Ort des Sprachgebrauchs gibt;
- ein durchgehender Shift von Bedeutung, der die Suche nach dem *einen* Sinn des Textes unmöglich macht (Jacques Derrida);
- die Abkehr vom Autor als einer Instanz, die über die Bedeutung des Textes gebietet (Foucault, Barthes);
- die Aufhebung eines absoluten Unterschieds zwischen poetischen Texten und diskursiven Texten (Kristeva, Barthes);
- ein Hervorheben der Ebene des *discours* als der Art und Weise der Darstellung für die Bedeutung von Texten (Gérard Genette);
- eine grundlegende Kulturalität des Subjekts (Lacan);
- (Geschlechter-)Identität als kultureller Habitus und Performanz (Pierre Bourdieu, Judith Butler);
- schließlich insgesamt eine Aufmerksamkeit für das der Sprache Entzogene, für Formen des nichtsprachlichen oder vorsprachlichen Ausdrucks sowie eine Zeichenfunktion des Körpers (Kristeva, Barthes).

Neben dieser vor allem in Frankreich vermittelt theoretischer Einzelentwürfe geführten Diskussion stehen in den angloamerikanisch geprägten *cultural studies* sowie auch den deutschsprachigen Kulturwissenschaften Neuorientierungen, die stärker an den konkreten Methoden im Umgang mit dem kulturellen Material interessiert sind. Hier wurde zum einen der Gegenstandsbereich der Historiographie geweitet, etwa durch Alltagsgeschichte oder Frauen- und Geschlechtergeschichte. Zum anderen wurden weitgehend getrennte Bereiche miteinander verschränkt, etwa durch die Neuformatierung der Geistesgeschichte als Diskursgeschichte, die die Einbettung von Texten, Gedanken und Theoremen in verschiedene Diskurse, Praktiken und Materialitäten thematisiert und einen Text als Knotenpunkt anderer Texte/Diskurse begreift. Schließlich richten die Kulturwissenschaften

„die Aufmerksamkeit verstärkt auf Materialität, Medialität und Tätigkeitsformen des Kulturellen, um genauer zu erkennen, wie und in welchen Prozessen und kulturspezifischen Ausprägungen Geistiges und Kulturelles in einer jeweiligen Gesellschaft überhaupt produziert werden“ (Bachmann-Medick 2014, 9).

Darin hat sich der grundlegende *cultural turn*, dem die Auffassung zugrunde liegt, dass es kein Wissen abseits kultureller Aneignung gibt, längst ausdifferenziert durch Methoden und Analysekatégorien, die Aufmerksamkeiten auf das Wie der Wissensbildung lenken<sup>3</sup> – etwa vermittels Räumlichkeit (*spatial turn*), Bildern (*pictural turn*), durch Praktiken (*performative turn*) und hegemoniale kulturelle Identitäts- und Austauschprozesse (*postcolonial turn*) sowie die Einsicht in die beständige Notwendigkeit von Übersetzung, die gleichwohl nie bruchlos gelingen kann (*translational turn*). Diese Methodendiskussionen haben in den historischen Wissenschaften ebenso wie in den Philologien und der Soziologie zu einer äußerst lebendigen historischen Forschung und Methodenreflexion geführt. In der deutschsprachigen systematischen Theologie wurden Theoreme und Aufmerksamkeiten durchaus aufgenommen (wiederum *pars pro toto* Hoff 2022; Sander 2019; Trawöger 2019; Kreuzer 2017). Eine Debatte um Stellenwert und Methodik von Theologie- und Dogmengeschichte ist allerdings nicht nur weitestgehend ausgeblieben. Theologiegeschichte insgesamt hat einen Bedeutungsverlust erfahren.

### Eine Suche nach kulturellen Ressourcen, die ein humanes Zusammenleben befördern können

Dabei kommen Anstöße, sich auch in normativer Absicht mit der biblischen und nachbiblisch christlichen Überlieferung zu befassen, nicht zuletzt von kulturtheoretischer Seite. Formuliert werden sie gerade dort, wo Kulturtheorien sich nicht mit einem schlichten Nebeneinander von Kulturen und dem Drift von Bedeutungen begnügen. Insbesondere wo diese von der Psychoanalyse Freuds beeinflusst sind, verbinden sie sich mit der Auffassung, dass es auch (durch Kulturen vermittelte) Verstellungen des Menschseins gibt, die bearbeitet werden müssen, um ein gutes Leben zu ermöglichen. Mit der Frage nach den Grenzen, die wiederum im Kulturellen zu setzen wären, entsteht dabei auch eine Suche nach kulturellen Ressourcen, die ein humanes Zusammenleben befördern können. Wenig verwunderlich sind dies Kulturtheorien, die mit dem „Tod des Autors“ das Subjekt als Instanz keineswegs verabschiedet sehen. In dieser „Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften“ (Sieder 2004) wird freilich nicht mehr das autonome, seiner selbst gewisse und über Bedeutung gebietende Subjekt beschworen. Vielmehr begegnet es als Kreuzungspunkt von Diskursen, als stabil-instabile Instanz, in die über die Prozesse der Subjektwerdung Kultur immer schon eingeschrieben ist.

<sup>3</sup> Die Kartographierung als „Turns“, die Bachmann-Medick nachzeichnet, ist insofern missverständlich, als der Begriff des *turns* die Ablösung des einen durch den anderen nahelegt. Tatsächlich handelt es sich aber um neue Aufmerksamkeiten für Analysekatégorien und deren Verschränkungen.

Für die theologische Perspektive ist nun insbesondere interessant, dass hier nicht nur die religiösen und insbesondere die biblischen und nachbiblisch christlichen Traditionen als Speicher solcher Ressourcen in den Blick kommen. Es begegnen auch Reflexionen, eine Bedeutung von Texten der Vergangenheit für die Gegenwart zu plausibilisieren, was wiederum theologisch anschlussfähig ist.

### Die Frage nach dem „Wozu“ von Kultur

Diese Perspektiven bündeln sich in der Frage nach dem „Wozu“ von Kultur, die im Hinblick auf das Subjekt gestellt ist. So postuliert etwa Paul Ricœur, dass das Subjekt nicht über eine Form der Selbsttransparenz verfügt, die zu einem begrifflich abschließbaren Wissen führen würde. Stattdessen treibt die Frage nach dem (eigenen) Selbst eine Geschichte kultureller Selbstverständigungen hervor, über die vermittelt nun wiederum eine Auseinandersetzung mit dem menschlichen Subjekt erfolgen kann. Dies verbindet Ricœur mit einem Interesse insbesondere an der biblischen wie nachbiblisch christlichen Überlieferung und deren Beitrag zu dieser Selbstverständigung, unter anderem in seinen Reflexionen über das Böse (Ricœur 2002) oder das Zueinander von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (Ricœur 1990). Teil dieser Reflexionen ist auch, ein philosophisches Verständnis von Offenbarung zu entwickeln (vgl. Ricœur 2008): Demgemäß kommen Zeugnisse der Kultur auf den Menschen zu als etwas, das er selbst nicht gemacht hat, und eröffnen Möglichkeiten, vermittels Übernahme und Abgrenzung eine (nicht abschließbare) Identität zu finden.

Ähnliche Argumentationen finden sich bei Julia Kristeva, die – in großer Nähe zu Jacques Lacan und gleichzeitiger Absetzung von diesem – Phänomene des Kulturwandels in den Blick nimmt. Diese treten insbesondere dort zutage, wo die hegemonialen Diskurse das subjektive Erleben der Subjekte nicht einzufangen vermögen und sich Neues, Vorbewusstes und Ungedachtes Bahn bricht – insbesondere in Phänomenen der Kunst (vgl. Kristeva 1999). Kultur im Allgemeinen erscheint dabei als beständige Bearbeitung einer Leere, welche die nie abgeschlossenen Prozesse der Subjektwerdung begleitet und das Subjekt beständig bedroht. Aus der Erfahrung der Leere resultiert ein Begehren, das den Menschen nach Ganzheit suchen und darin ebenso kulturproduktiv wie religiös werden lässt (vgl. Kristeva 2014). Dabei vollzieht sich diese Suche als je neue Identifikation und Loslösung mit der (textvermittelten) Perspektive Anderer und einer damit einhergehenden Prozessualisierung des Subjekts.

Von den Texten der christlichen Tradition verspricht sich Kristeva nicht zuletzt Unterstützung darin, Dimensionen des Menschen, die durch eine fortgesetzte Technisierung und Virtualisierung unter Druck geraten sind, neues Gewicht zu geben (vgl. Kristeva 2012). Dazu zählt sie die Körperlichkeit des Menschen und mit ihr seine Bedürftigkeit, seine Bindung an andere, seine Verletzlichkeit und seine Sterblichkeit; die Welt der inneren Erfahrung samt der menschlichen Kreativität, die eine beständige Erneuerung ermöglicht; seine Emotionalität, die den Menschen für andere Sorge tragen lässt, ihn aber auch verführbar macht. Schließlich listet Kristeva ein Bedürfnis zu glauben, das untrennbar mit dem menschlichen Dasein verbunden ist und das mit dem Zusammenbruch des Christentums als großes, integrierendes Narrativ wenigstens in den europäisch geprägten Räumen weitgehend unbearbeitet geblieben ist (vgl. Kristeva 2014, 17–89).

In dieser eklektischen Auswahl ist schließlich Michel de Certeau zu nennen, der nach einer längst breiten Rezeption in den historischen Wissenschaften nun auch in der Theologie zunehmend an Bedeutung gewinnt. Certeau beschreibt die Beschäftigung der Geschichtswissenschaftler:innen mit der Vergangenheit als eine doppelte Attraktion: Ihr Interesse gilt zuerst dem historischen Setting der Texte und somit der Frage, wie sie in der Gesellschaft einer zeitlichen Periode situiert sind und was sie über diese enthüllen. Darin tritt einem im Historischen aber auch eine Fremdheit entgegen, die zurückwirkt auf die Gegenwart, Verstehensmuster erschüttert und die zuvor an das Material gestellten Fragestellungen verschiebt. Die (oft unterdrückte oder verborgene) Motivation der Beschäftigung mit dem Historischen liegt denn auch nach Certeau in einer gegenwartsbezogenen Verständigung des Menschen über sein eigenes Selbst. Historiker:innen ziehen aus, um an der Grenze zum Ungewohnten und Unbekannten sich selbst zu finden, ohne dass dies einen abschließbaren oder linearen Prozess bedeuten würde. Diese Überlegungen finden sich eingangs des posthum veröffentlichten zweiten Bandes der *Mystischen Fabel*, in der Certeau seine Beschäftigung mit der neuzeitlichen Mystik fortsetzt. Darin liefert Certeau zum einen eine auch säkular zugängliche Begründung für eine Bedeutsamkeit des Materials der christlichen Tradition für heute (vgl. Certeau 2013, 19–22). Zum anderen erteilt er in diesem Rückgriff auf die mystische Tradition der Konzipierung von Theologiegeschichte als linearer Geschichte kontinuierlichen Fortschritts eine Absage.

### 3 Theologiegeschichte als Möglichkeitsraum

Eine solche kulturtheoretisch gewonnene Bedeutung der Beschäftigung mit dem Historischen, gefasst als Beitrag zur Verständigung über das menschliche Selbst und ein humanes Zusammenleben, ist nun auch anschlussfähig für ein Offenbarungsverständnis, wie es die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zeichnet. Richten die genannten Kulturtheorien die Aufmerksamkeit auf Prozesse der Vermittlung und der Identifikation, so tut dies in ganz ähnlicher Weise *Dei verbum*. Die dort vollzogene Abkehr vom extrinsezistischen Offenbarungsverständnis und dem Konzept der Satzwahrheit geschieht bekanntermaßen zugunsten eines personalen Offenbarungsverständnisses, das Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes und Form der liebenden Beziehungsaufnahme fasst. Diese Selbstmitteilung zielt darauf, „teilhaftig zu werden der göttlichen Natur“ (DV 2) und findet ihre letzte Erfüllung damit nicht in einem Inhalt, sondern in einer personalen Identifikation, die – mit Kristeva gesprochen – das Subjekt dynamisiert (vgl. Kutzer 2023).

#### Offenbarung als kulturvermittelte Selbstmitteilung Gottes

*Dei verbum* lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass diese Offenbarung bei gleichzeitiger Dynamisierung des Subjekts kulturvermittelt geschieht: Sie erfolgt über Worte, die von Menschen als *veri auctores* (DV 11) geschrieben werden, und Werke Gottes, die wiederum als solche nicht zugänglich sind, ohne in kultureller Aneignung gedeutet zu werden (DV 12). Zeugnis dieser Aneignung sind in besonderer Weise Texte der Bibel, die weitervermittelt werden durch die nachbiblische Tradition. So wird diesen Zeugnissen der Überlieferung zugetraut, Akte der Identifikation anzustoßen, in denen ein kulturvermitteltes Anderes, Gott, in das im Prozess befindliche Subjekt eingeht und zum Teil der eigenen, nie abgeschlossenen Identität wird. Dabei erschöpft sich diese Aneignung nicht im Kognitiven. Beschrieben als Identifikation reicht sie tief in die Dimensionen des Affektiven und Körperlichen. Nicht umsonst beschränkt sich im Text Tradition nicht auf die Weitergabe von Inhalten, sondern erstreckt sich in *martyria*, *liturgia* und *diakonia* auf alle kirchlichen Vollzüge und die darin angesprochenen Dimensionen des Menschlichen. Wenigstens als Intuition durchkreuzt das Konzil so eine theologiegeschichtliche Betrachtung, die sich auf Ideen- und Geistesgeschichte zurückzieht. Vielmehr lenkt es die Aufmerksamkeit darauf, dass

die Zeugnisse der Tradition ihre Bedeutung im Zusammenspiel von „Lehre, Leben und Kult“ (DV 8) erhalten.

Um diesen Dimensionen von theologischen Zeugnissen der Vergangenheit gerecht zu werden, bieten die in den Kulturwissenschaften entwickelten Aufmerksamkeiten und Methoden einen wahren Fundus. Einer von den wenigen Punkten, die hier genannt werden können, betrifft die Kanonfrage. Die Liste der Werke, die aktuell als relevant für eine theologische Reflexion angesehen werden, orientiert sich stark am aktuellen theologischen Wissensideal mit seiner Trennung in theologisch-reflexive und spirituelle Schriften, wobei nur Ersteren systematisch-theologischer Wert beigemessen wird. Analog zu der in den Kulturwissenschaften hinterfragten Trennung von diskursiven und poetischen Schriften wäre diese Einteilung zu problematisieren, da sie zum einen für weite Teile der Theologiegeschichte ohnehin nicht anwendbar ist. Zudem verkennt sie die Situierung theologischer Überzeugungen in Fragen der Lebensführung wie der spirituellen Vermittlung und Selbstmodellierung und damit ihre pragmatische Dimension. Dies hat nicht nur dazu geführt, dass man Denker der Vergangenheit – von Hugo von St. Viktor bis Karl Rahner – in einen wissenschaftlich-reflexiven und einen spirituell-praktischen Personenanteil geteilt und dabei das Subjekt stärker fragmentiert hat, als es die postmoderne Theoriebildung je getan hat. Ausgeklammert wird dabei etwa auch die theologische Reflexion von Frauen, denen über weite Teile der Theologiegeschichte nur die Wege des mystischen Schreibens offenstanden.

### Ein Fundus von Aufmerksamkeiten und Methoden aus den Kulturwissenschaften

Ein weiterer Punkt ist die Wahrnehmung von Texten im Kontext sowohl der diachronen wie synchronen Diskurse der Textumgebung, wie sie für die Literaturwissenschaften die Theorierichtung des *New Historicism* gefordert hat (vgl. Baßler 2001). Dazu zählen auch die handfesten materialen Bedingungen einer Zeit wie Eigentums- und Machtverhältnisse. Erst die Betrachtung der Texte als Knotenpunkte von Diskursen, die wiederum in soziale Verhältnisse eingebettet sind, lässt Druckpunkte und Bedeutungsverschiebungen sehen, die die Wiederholung von scheinbar Gleichem, etwa in der Verwendung der Begriffe, dann doch zu etwas Verschiedenem machen. Dabei ist beim Verstehen theologischer Texte auch der Ebene des *discours* Aufmerksamkeit zu zollen, also wie vermittels der Art und Weise der Darstellung Bedeutung produziert wird. So lässt sich etwa ein Verständnis des

Menschen nicht nur an den einschlägigen Begriffen und deren Definitionen (etwa entlang der lateinischen Begriffe *anima*, *seipsum*) ablesen. Vielmehr wird dies auch in der Art und Weise erkennbar, wie der mögliche Rezipierendenkreis gefasst und angesprochen wird und wie der Text die Rezeption vorstrukturiert. Auf der Ebene des *discours* kann ebenfalls deutlich werden, welches Verständnis von Wahrheit einem Text zugrunde liegt. Dabei können sich zwischen der Ebene der begrifflichen Reflexion und der Ebene des *discours* auch Brüche auftun. Diese wiederum ermöglichen, blinde Flecken der Argumentation zu erkennen, in denen sich andere, unterdrückte Bedeutungsebenen abschatten können.

Ein thematisch reiches Feld auch in der Theologie erschließt die in den Kulturwissenschaften entwickelte Aufmerksamkeit für Prozesse der Wissensproduktion und Traditionsbildung, der Normierung und der Definitionsmacht, der Medialität und Materialität der Generierung von Wissen. So ist zu fragen, wie darüber entschieden wird, was erinnert und weitergetragen, was aber auch vergessen werden darf, wo Altes das Bestehende erschüttert und wie Prozesse von Übersetzung und Bedeutungsübertragung gestaltet sind. Dieses Forschungsfeld verspricht nicht nur Aufschluss über die eigene Tradition. Gerade hier ergibt sich auch die Möglichkeit des Austauschs mit den Traditionsbildungen in anderen Religionen (vgl. Kutzer u. a. 2023) und die Aufmerksamkeit für interkulturelle und interreligiöse Einflüsse.

In all dem ist zwingend das eigene (kulturell gebundene) Vorverständnis offenzulegen und der ebenso selektierende wie konstruierende Charakter von Analysekatégorien und Kanonkriterien zu reflektieren. Die historische Arbeit schließt die Bereitschaft ein, das Vorverständnis in der Auseinandersetzung mit den Zeugnissen der Vergangenheit aufs Spiel zu setzen. Entsprechend sind klassische systematisch-theologische Begriffe weniger als Ordnungs-, denn als Orientierungskategorien zu behandeln. Sie helfen dabei, das historische Feld zu vermessen. Gleichzeitig müssen sie offengehalten werden, soll das Vorverständnis die historischen Bedeutungen nicht gänzlich überlagern. Die systematisch-theologische Verantwortung in der Beschäftigung mit Zeugnissen der Theologiegeschichte ist dabei zunächst keine andere, als die in der Geschichtsforschung: den Menschen der Vergangenheit mit den zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Methoden zurückzugeben, was ihnen zukommt.

Gleichzeitig ist das Interesse systematischer Theologie gegenüber dem der kulturhistorischen Wissenschaften oder auch der Kirchengeschichte insofern verschieden, als es von vornherein explizit auf Gegenwart bezogen ist (vgl. Wolf 2004, 58–60). Dies bedeutet nun zum einen, dass systemati-

sche Theologie sich in ihrer Beschäftigung mit der Vergangenheit eben auf Theologie bzw. theologisch Wiedererkennbares konzentriert. Dies muss keineswegs deckungsgleich sein mit heutigen Formen, Methoden und Inhalten von Theologie. Es sollte aber damit zumindest in Resonanz gebracht werden können. Auch geht es nicht darum, die primär textlichen Zeugnisse der Theologiegeschichte in ihre Diskursumgebung hinein aufzulösen, so dass der Kontext selbst das eigentliche Ziel der Untersuchung ist. Vielmehr zielen textüberschreitende und textimmanente Verfahrensweisen darauf, sich gerade der Eigenart und Bedeutung der jeweiligen theologischen Reflexionen zu nähern.

### Suche nach einer Bedeutung für die Gegenwart

In dieser Suche nach einer Bedeutung für die Gegenwart kann systematische Theologie nun einerseits anknüpfen an die bereits genannten kulturtheoretischen Herangehensweisen, die die Frage nach dem „Wozu“ von Kultur(wissenschaft) verbinden mit der Frage nach dem Subjekt und einem humanen Zusammenleben. Andererseits kann sie auch die Programmatik der heilsgeschichtlichen Dogmatiken aufnehmen und weiterentwickeln. So hat Certeau in einer kulturwissenschaftlichen Perspektive der historischen Analyse eine doppelte Bewegung zugeschrieben, die eine grundsätzliche Dynamik des Erinnerns auf eine wissenschaftliche Ebene hebt:

*„Manchmal wählt die Erinnerung aus und transformiert frühere Erfahrungen, um sie brauchbar zu machen für neue Anwendungen – was mit Vergessen einhergeht, um dem Neuen Platz zu machen. Manchmal erlaubt sie in unvorhersehbarer Weise die Rückkehr zu Dingen, von denen man dachte, sie wären vorbei und abgelöst (auch wenn sie vielleicht alterslos sind), und es entsteht der Spalt eines Unbekannten in der laufenden Aktualität“ (Certeau 2013, 20).*

Durch die historische Arbeit entsteht so ein Versuchsraum, in dem die Legitimität einer herrschenden Ordnung ebenso bestätigt wie zerstört werden kann. Diese Perspektive auf das geschichtliche Material ist wiederum anschlussfähig für eine systematisch-theologische Herangehensweise, wie sie Walter Kasper wenig nach dem Konzil für die systematisch-theologische Beschäftigung mit der christlichen Tradition formuliert hat. Kasper postuliert eine ähnliche Wechselseitigkeit zwischen dem Verstehen der Vergangenheit und dem der Gegenwart, wie sie bei Certeau begegnet. Er insistiert darauf, Theologiegeschichte nicht lediglich als Bestätigungs-

material für die eigenen Ideen zu nutzen. Stattdessen müsse sie sich vom Ungewohnten und Unbekannten überraschen lassen. Dogmen- und Theologiegeschichte hätte

*„nicht nur das in der Tradition schon vielfach Gedachte und Gesicherte nochmals zu wiederholen, sondern könnte auch das noch Ungedachte, Halbgedachte, Offene, ins Stocken Geratene und auf ein Nebengeleise Rangierte aufzuspüren versuchen und auf diese Weise dem gegenwärtigen und zukünftigen Glaubensbewußtsein neue Möglichkeiten erschließen“ (Kasper 1967, 55).*

## Zwischen der Welt des Textes und der Welt des Lesers

Was bei Kasper noch in eine Fortschrittsdynamik eingebettet ist, lässt sich auch jenseits einer Teleologie formulieren: Wie die Texte der Vergangenheit Aufschluss über andere Zeiten versprechen, so lassen sie, unter Umständen, auch das Eigene mit neuen Augen sehen. Ihnen kommt damit das zu, was sich als poetische Funktion von Texten beschreiben lässt (vgl. Kutzer 2006, 163–174), ohne dabei eine strikte Trennung von poetischen und diskursiven Texten bzw. fiktionaler und historischer Erzählung zugrunde zu legen (vgl. Ricœur 2008; Eckholt 2002, 454): Die Texte, in deren Welten sich die Rezipierenden während der Lektüre begeben, setzen in Distanz zum Eigenen. Sie schaffen Orte, an denen weitgehend unbelastet von pragmatischen Zwängen der alltäglichen Umgebung Perspektiven eingenommen, Möglichkeiten erprobt und in ihren Konsequenzen ausgelotet werden können. Gleichzeitig bleibt der alltägliche Hintergrund aber präsent. So geschieht in der Textlektüre das, was Ricœur nicht mehr als das umstandslose Verschmelzen zweier Horizonte gemäß der Hermeneutik Gadammers, sondern als Kampf zwischen der Welt des Textes und der Welt des Lesers beschrieben hat (vgl. Ricœur 1991, 289). Dem historischen Text lässt sich eine derart verstandene poetische Funktion insofern zuschreiben, als er durch die Fremdheit der Vergangenheit ebenfalls eine solche Distanz schafft und darin die Selbstverständlichkeiten des Alltags, die handlungsleitenden Codes, die geltenden Standards schwächt. Hier entsteht die Möglichkeit für Neues.

Damit ist die von Kasper genannte Suche nach den noch unverwirklichten Möglichkeiten der Theologiegeschichte wiederaufgenommen, begegnet aber im Rahmen eines Settings, das auch die kulturelle Situiertheit des theologischen Erkennens einbezieht und dieses als grundlegend prozessual begreift. Dabei stellt nach Certeau die historische Wissenschaft die-

sen Versuchsraum nur zur Verfügung. Sie entscheidet nicht darüber, was erinnert werden soll, was vergessen werden kann, wo Überkommenes dem Neuen weichen soll und wo der Rückgriff auf Altes die herrschende Ordnung, das Bestehende erschüttert. Systematischer Theologie dagegen kommt die Aufgabe zu, gerade diese Vorgänge der Entscheidung transparent zu machen, zu reflektieren und zu unterstützen. Dabei kann sie sich in ihrer eigenen Kulturgebundenheit nicht auf die Position eines Metadiskurses zurückziehen. Vielmehr hat sie Anteil an den Prozessen der Vermittlung, die sie reflektiert, womit auch ihr selbst eine Poetizität im genannten Sinne zukommt.

#### 4 Normativität?!

Wie lässt sich in dieser auf Kreativität zielenden Aneignung des Historischen die Frage nach der Normativität der Theologiegeschichte bearbeiten? Nimmt man die an den Kulturwissenschaften gewonnenen Einsichten ernst, so kann diese nicht in einer überzeitlichen, kulturenthobenen Gestalt gesucht werden – sei es als autoritative Bewahrung des Immergleichen oder sei es in einer abstrahierenden Rationalisierung, der die Transparenz auf Kultur und Geschichte verloren gegangen ist. Theologie ist vielmehr zu begreifen als ein fortwährender kultureller Übersetzungsprozess mit Kontinuitäten und Diskontinuitäten und in der Offenheit einer Geschichte.

#### Wie erhält eine transformierende Fortschreibung Legitimität?

In diesem Übersetzungsprozess bleiben theologische Figuren und begriffliche Reflexionen, die naturgemäß die reflektierende Distanz suchen, ihrerseits kulturgebundene Formen des Übergangs. Ihr Sinngehalt wandert auch bei gleichbleibender Gestalt oder identischem Wortlaut und ist gleichzeitig durchzogen von Verdeckungen, die ungesehen bleiben. Darin wandelt sich die Frage nach einer gegebenen Normativität, die in der mehr oder minder linear aufgefassten Theologiegeschichte oder durch vermeintlich kulturenthoben-statische Rationalisierung zu bewahren wäre, um: Sie wird zur Frage danach, wie eine transformierende und zwangsläufig plurale Fortschreibung Legitimität erhält.

Diese Frage nach der Legitimierung, die die kulturwissenschaftliche Perspektive aufwirft, ist theologisch zu beantworten: Tradition und auch Theologie als Teil dieser Tradition gewinnen ihre Aufgabe aus der in *Dei*

*verbum* genannten Funktion, die in den biblischen Schriften enthaltene Selbstmitteilung Gottes weiter zu tragen und die in Christus ihre höchste Verdichtung findende Begegnung mit Gott zu vermitteln. Dabei zielen weder die Selbstmitteilung Gottes im Allgemeinen noch das Christusereignis im Besonderen letztlich auf einen Inhalt, sondern auf personale Begegnung, die Menschen und kulturelle Wirklichkeit zu verwandeln vermag. Dies bedeutet nun auch, dass die Überlieferung ihre Legitimierung nicht in sich selbst findet, etwa durch Sicherstellung einer immer gleichen Gestalt. Vielmehr erhält sie diese erst dort, wo Menschen mittels des „Objektiven“ der Tradition zu einer subjektiven Aneignung finden und wo diese die Möglichkeit schafft, dass sich eine „Gleichzeitigkeit“ zwischen dem geschichtlichen Christusereignis und der späteren gläubigen Rezeption je neu ereignen kann (vgl. Neri 2023).

Dabei eignet diesem Verständnis von Überlieferung ein kulturkritisches Moment: Dem Nahekommen Gottes in Christus ist der Charakter der Erlösung eingeschrieben. In den konkreten Worten und Handlungen der Reich-Gottes-Botschaft zeigt sich dieses kulturkritische Moment in der Parteinahme für die Armen und Marginalisierten, was gleichzeitig ein Aufdecken konkreter Macht- und Unrechtstrukturen impliziert. Es wird sichtbar in der Eröffnung von neuen Handlungsmöglichkeiten, die gleichzeitig den Blick darauf richten, was diese vorher eingeschränkt und verstellt hat.

Ereignet sich das Reich Gottes dergestalt im Konkreten und damit Geschichtlich-Kulturellen, so ist wiederum nicht absolut, überzeitlich oder auch prospektiv zu bestimmen, was die Erlösung des Reiches bedeutet. Mit Franz Schupp ist die in Christus ergangene Erlösung denn auch weniger als ein fixierbarer Inhalt, denn als ein formales Prinzip zu fassen: Wird in der in Christus ergangenen Erlösung angesichts einer gebrochenen Gegenwart so etwas wie Ganzheit, Heilsein, Identität vermittelt, so ist diese Ganzheit eben nicht inhaltlich festzuschreiben.

*„Wenn man es theologisch ausdrückt, so muß man sagen, daß die Vermittlung als Ermöglichung der Ganzheit kein Inhalt, sondern ein Prinzip ist. Das jeweils Vermittelte ist nie die Ganzheit, die als solche ein eschatologischer Begriff ist. [...] Der Mittlerbegriff der Christologie kann und darf sich daher der Vorläufigkeit nicht entziehen.“* (Schupp 2003, 128)

Dies wiederum verweist Erlösung auf die Offenheit der Geschichte und das, was je geschichtlich kulturell als nicht-ganz, un-heil, nicht-identisch erfahren wird. Damit ist aber auch – auf wiederum formale Weise – die Aufgabe der Tradition umrissen: Sie gewinnt ihre Normativität, insofern sie

die im Nahekommen Gottes sich ereignende Ganzheit in den unterschiedlichen geschichtlich-kulturellen Bedingungen je neu zu vermitteln vermag – und dabei gleichzeitig das Nicht-Ganze, Un-Heile am konkreten Leben und den jeweiligen geschichtlich-kulturellen Bedingungen aufzudecken in der Lage ist.

### Suche nach Ganzheit, nach Identität, die immer ausständig bleibt

Hier wiederum gibt es Resonanzen zwischen einem christlichen Erlösungsverständnis und Reflexionen um das „Wozu“ von Kultur. Denn Kultur und Kulturwandel wird, so etwa Kristeva, gerade angetrieben von der Suche des Subjekts nach Ganzheit, nach Identität, die es gleichwohl nie erreicht. Damit wäre die Einheit von Tradition und auch Theologiegeschichte nun eine, die in einer kulturtheoretisch argumentierten Perspektive dem Kulturellen insgesamt zu unterstellen ist: Sie ist in der Suche des Subjekts nach Ganzheit, nach Identität zu situieren, die, wo sie vermittelt wird, dennoch ausständig bleibt. Dass der christlichen Überlieferung die Suche nach Ganzheit nicht nur implizit, sondern explizit eingeschrieben ist, weist der Theologie im Zusammenspiel mit den Kulturwissenschaften zum einen die Aufgabe zu, diese Suche nach Ganzheit offenzuhalten, auf ihrer Sinnhaftigkeit zu beharren und diese zu argumentieren. Andererseits vermag sie Ressourcen zur Verfügung zu stellen und (kulturwissenschaftlich anschlussfähig) aufzuschließen, die Kristeva für die Suche nach einer neuen Humanität für das 21. Jahrhundert einfordert. Dabei ist Theologie auch umgekehrt in ihrer soteriologischen Perspektive darauf verwiesen, die nichtchristlichen und auch nichtreligiösen kulturellen Zeugnisse eben in dieser Suche nach Ganzheit wahrzunehmen und als relevant für sich selbst zu begreifen.

Deutlich ist hier festzuhalten: Diese Funktion des Aufzeigens von Un-Heilem und der Vermittlung von Ganzheit kommt weder der kulturellen Produktion insgesamt noch den Zeugnissen der christlichen Überlieferung in ihrer wechselvollen Produktions- und Rezeptionsgeschichte, in ihren Verstrickungen in politische und pastorale Macht, in ihrer Verbindung mit Prozessen der Marginalisierung und Gewaltausübung *per se* zu. Allerdings bedeutet selbst eine offensichtliche Unrechtsgeschichte noch nicht, dass die jeweiligen Texte dem Vergessen anheimgegeben werden müssen, geben sie doch unter Umständen auch *ex negativo* Aufschluss über die Gefährdungen des Menschlichen und seine Verstrickungen, die die Tradition (Erb-)Sünde genannt hat. Die Auseinandersetzung mit kulturellen Zeug-

nissen und Reflexionen, die nicht der eigenen Tradition angehören, ist für die Theologie dabei auch deshalb unabdingbar, um die blinden Flecken des Eigenen aufzuspüren.

In ihrer Gesamtheit sind der christlichen Tradition und auch der theologischen Beschäftigung mit ihr die formalen Kriterien eingeschrieben, die sie von der Reich Gottes-Botschaft gewinnt: dass das Denken ausständiger Einheit von den Marginalisierten her erfolgen muss; dass das Wahrnehmen der Verletzlichkeit des jeweils Anderen auch dessen Unverfügbarkeit sichtbar macht, ist der Andere doch gerade in seiner Verletzlichkeit Sakrament (Mt 25, 31–46). Schließlich hält die Überlieferung als Gesamte daran fest, dass die neuen Möglichkeiten, die sich in den Versuchsräumen des Geschichtlichen eröffnen, den Charakter der Gabe haben. Als von Gott geschenkte Möglichkeiten sind diese, wo sie ergriffen werden, gleichzeitig mit einer Sinnperspektive ausgestattet: Sie sind antizipierte eschatologische Wirklichkeit – eine stets Fragment bleibende Realisierung dessen, was von Gott her verheißen ist (vgl. Schupp 2003, 129).

Was bedeutet das nun schlussendlich für die Disziplin der Theologiegeschichte? Sie lässt sich nicht mehr in einer Weise betreiben, die die Zeugnisse der christlichen Überlieferung in die Teleologie einer fortschreitenden Heilsgeschichte integriert. Diese Form der Geschichtsschreibung ist nicht nur durch die Katastrophen des 20. Jahrhunderts desavouiert. Sie ist auch insofern fragwürdig, als das biblische Geschichtskonzept, in dem sich Offenbarung ereignet, eben nicht linear ist. Aufgespannt zwischen erhoffter Vergangenheit und erinnelter Zukunft (vgl. Ebach 1986, bes. 16–47) gewinnt Geschichte ihren Zusammenhang nicht durch den Gedanken linearen Fortschritts, sondern durch die je neue Vermittlung des Transzendenten, Gottes, in die Geschichte hinein. Dies bedeutet ebenso Kritik am Bestehenden wie Eröffnen neuer Lebensmöglichkeiten – und beides ist gebunden an die überkommenen Ausdrucksmöglichkeiten, die mit den Begriffen „Kultur“ oder, spezifischer, „Tradition“ zusammengefasst werden. Die systematisch-theologische Beschäftigung mit dem theologiegeschichtlichen Material findet ihr Ziel so nicht in der einen großen Erzählung, die alles zu integrieren vermag. Vielmehr kann sie nur als Vielzahl von Geschichten erzählt werden, die die Menschen unterstützen im Erzählen ihrer eigenen Geschichten, die ihnen eine je vorläufige Identität und eine Orientierung hin auf ein gutes Leben ermöglichen.<sup>4</sup> Ihren Zusammenhang gewinnen diese Geschichten durch eine gemeinsame Suche und im Festhalten an der Hoffnung, dass diese nicht ins Leere läuft.

<sup>4</sup> Dies ist angelehnt an ein Konzept narrativer Identität, wie es Paul Ricoeur vorstellt in *Das Selbst als ein Anderer* (1996).

## Literatur

Auga, Ulrike / Guðmarsdóttir, Sigríður / Knauss, Stefanie / Martínez Cano, Silvia (Hg.) (2014), *Widerstand und Visionen – der Beitrag postkolonialer, postsäkularer und queerer Theorie zu Theologie und Religionswissenschaften*, Leuven: Peeters (Jahrbuch der ESWTR 22).

Bachmann-Medick, Doris (2014), *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 5. Aufl.

Baßler, Moritz (Hg.) (2001), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Mit Beiträgen von Stephen Greenblatt, Louis Montrose u. a., 2. aktual. Aufl., Tübingen/Basel: Francke.

Certeau, Michel de (2013), *La Fable mystique. XVIe–XVIIe siècle II*. Édition établie et présentée par Luce Giard, Paris: Gallimard.

Congar, Yves (1965) [frz. 1960], *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. 1, Mainz: Grünewald.

Ebach, Jürgen (1986), *Ursprung und Ziel. Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener*.

Eckholt, Margit (2002), *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg i. Br.: Herder.

Gadamer, Hans-Georg (2007) [1960], *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Berlin: Akademie-Verlag (Gesammelte Werke 1 u. 2).

Gebara, Ivone (1999), *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis: Augsburg Fortress.

Gruber, Judith (2013), *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als Theologische Ressource*, Stuttgart: Kohlhammer (ReligionsKulturen 12).

Hoff, Gregor Maria (2022), *Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung*, Stuttgart: Kohlhammer.

Honneth, Axel (2015), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1. Aufl. (erweit. Ausgabe).

Jannidis, Fotis / Lauer, Gerhard / Martínez, Matías / Winko, Simone (Hg.) (2008), *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen: Niemeyer.

Kasper, Walter (1967), *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München: Kösel.

Keller, Catherine / Nausner, Michael / Rivera, Mayra (2004), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis/Missouri: Chalice Press.

Kreuzer, Ansgar (2017), *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, Freiburg i. Br.: Herder.

Kristeva, Julia (1999) [frz. 1974], *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kristeva, Julia (2012), *Prinzipien für den Humanismus des 21. Jahrhunderts*, *Communio* 41, 476–480.

Kristeva, Julia (2014) [ital. 2006], *Dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben*, Gießen: Psychosozial-Verlag.

Kutzer, Mirja (2006), *In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis*, Regensburg: Pustet (ratio fidei 30).

Kutzer, Mirja (2010), *Die dogmatische Rezeption der Theologie der Befreiung. Desiderate und Zukunftsperspektiven*, in: Prüller-Jagenteufel, Gunter u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, Aachen: Mainz (Concordia. Reihe Monographien 51), 184–194.

Kutzer, Mirja (2023), *TextKörper. Heilige Texte als Räume subjektiver Erfahrung*, in: dies. / Müllner, Ilse / Reese-Schnitker, Annegret (Hg.), *Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 179–199.

Kutzer, Mirja / Müllner, Ilse / Reese-Schnitker, Annegret (Hg.) (2023), *Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer.

Lerch, Magnus (2021), *Kreativität des Christentums – Kontingenz der Geschichte. Was katholische Theologie von Troeltschs ‚Wesensschrift‘ lernen kann*, in: Voigt, Friedemann (Hg.), *Kreativität des Christentums. Von der Wahrnehmung zur Gestaltung der Welt*, Berlin/Boston: De Gruyter, 129–148.

Moebius, Stephan (Hg.) (2011), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden: Transcript, 2. erw. u. aktual. Aufl.

Müller-Funk, Wolfgang (2021), *Kulturtheorie. Einführung in die Schlüsseltexte der Kulturwissenschaften*, Tübingen: VERLAG: 3. aktual. u. erw. Aufl.

Nehring, Andreas / Tievesch, Simon (Hg.) (2013), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart: Kohlhammer (ReligionsKulturen 11).

Nehring, Andreas / Wiesgickl, Simon (Hg.) (2018), *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart: Kohlhammer.

Neri, Marcello (2023), *Und er schrieb kein einziges Wort ... Ereignis – Sprache – Schrift zwischen Legitimität und Autorität*, in: Kutzer, Mirja / Müllner, Ilse / Reese-Schnitker, Annegret (Hg.), *Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 116–128.

Nüssel, Friederike (2004), *Theologiegeschichte. Die geschichtliche Realisierung des Themas der Theologie*, in: Kinzig, Wolfram / Leppin, Volker / Wartenberg, Günther (Hg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), 203–228.

Reckwitz, Andreas (2000), *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Ricœur, Paul (1990) [frz. 1989], *Liebe und Gerechtigkeit – Amour et justice* (1989), Tübingen: Mohr-Siebeck.

Ricœur, Paul (1991) [frz. 1985], *Zeit und Erzählung, Die erzählte Zeit*, Bd. 3, München: Fink (Übergänge 18/3).

Ricœur, Paul (1996) [frz. 1990], *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink (Übergänge 26).

Ricœur, Paul (2002) [frz. 1960], *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br./München: Alber.

Ricoeur, Paul (2008) [frz. 1977], Hermeneutik der Idee der Offenbarung, in: ders., An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion. Hg., übers. u. mit einem Nachw. vers. von Veronika Hoffmann, Freiburg i. Br./München: Alber, 41–83.

Ritter, Adolf Martin (1999), Vorwort, in: Andresen, Carl u. a. (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Bd.1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. überarb. u. erg. Aufl., XIII–XXXVIII.

Sander, Hans Joachim (2019), Glaubensräumen nachgehen, Ostfildern: Matthias Grünewald (Glaubensräume – Topologische Dogmatik 1).

Schiller, Friedrich (1789), Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte. Eine akademische Antrittsrede, [https://de.wikisource.org/wiki/Was\\_heißt\\_und\\_zu\\_welchem\\_Ende\\_studiert\\_man\\_Universalgeschichte%3F](https://de.wikisource.org/wiki/Was_heißt_und_zu_welchem_Ende_studiert_man_Universalgeschichte%3F) [31.03.2023].

Schupp, Franz (1974), Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf: Patmos.

Schupp, Franz (2003), Vermittlung im Fragment – Überlegungen zur Christologie, in: Raberger, Walter / Sauer, Hanjo (Hg.), Vermittlung im Fragment. Franz Schupp als Lehrer der Theologie, Regensburg: Pustet, 118–159.

Seewald, Michael (2018), Einführung in die Systematische Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sieder, Reinhard (2004), Die Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften, Wien: Turia+Kant.

Silber, Stephan (2021), Postkoloniale Theologien. Eine Einführung, Tübingen: Narr.

Starbatty, Joachim / Hilberath, Bernd Jochen (2002), Neue Wege des Verstehens. Hans-Georg Gadamer und die Theologie, Herder Korrespondenz 56, 636–641.

Tamayo, Juan José (2020) [span. 2017], Theologien des Südens. Dekolonisierung als neues Paradigma, Freiburg i. Br. u. a.: Herder (Theologien der Welt 7).

Tillich, Paul (2009), Systematische Theologie I–II, hg. v. Christian Danz, Berlin/Boston: De Gruyter, 9. Aufl.

Trawöger, Sibylle (2019), Ästhetik des Performativen und Kontemplation, Paderborn: Schöningh.

Wolf, Hubert (2002), Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie, in: Kinzig, Wolfram / Leppin, Volker / Wartenberg, Günter (Hg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), 53–65.

Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“ vom 18. November 1965, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbun\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbun_ge.html) [12.12.2022].

Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die Kirche in der Welt von Heute „Gaudium et spes“ vom 7. Dezember 1965, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html) [12.12.2022].

Stephan Tautz

# Radikale Theologie(n), oder: Die stete Arbeit an der Wurzel

Ein dringendes gemeinsames theologisches Projekt  
einer Theologie im Zeichen der Krise

ABSTRACT 

Unbestritten ist, dass sich die Kirche gegenwärtig auch aufgrund des Missbrauchsskandals in einer schweren Krise befindet. Unklar ist aber, wie die Theologie darauf reagieren soll. Der vorliegende Beitrag argumentiert dafür, dass eine adäquate theologische Antwort darin bestehen könnte, die Krise als ein „Zeichen der Zeit“ zu interpretieren. Als solches drängt sie die Theologie selbst dazu, sich in einen krisenhaften Modus zu begeben. Theologie kann dann produktiv mit ihrer „Entwurzlung“ umgehen. Sie „sitzt zwischen den Stühlen“, i. e. zwischen den verschiedenen Anforderungen, die von Kirche, Gesellschaft, Staat und Universität an sie herangetragen werden. Als eine mögliche Strategie, den verschiedenen und teils gegenläufigen Anforderungen gerecht zu werden, wird das Modell einer Theologie vorgeschlagen, die sich anhand verschiedener gemeinsamer theologischer Projekte organisiert, die fachlich breit aufgestellt an einer gemeinsamen Fragestellung arbeiten. Als ein solches gemeinsames Projekt wird das der „Radikalen Theologie“ vorgestellt, dessen Ziel es ist, an die Wurzeln theologischer Denkmuster zu gehen, die die Kirche in die gegenwärtige Krise geführt haben. Sie nimmt ihren Ausgang im vollumfänglichen Wahrnehmen des Traumas des Missbrauchs (Stufe 1), um dann in einem nächsten Schritt der Frage nachzugehen, wie Kirchen- und Amtsmodelle zu dieser Situation beigetragen haben (Stufe 2), um schließlich den Horizont für alternative theologische Einübungen zu öffnen (Stufe 3). Abschließend wird ein Ausblick gegeben, inwieweit eine Theologie, die sich des eigenen leid-erzeugenden Potentials bewusst ist, eine wertvolle Gesprächspartnerin auch für andere Wissenschaften sein kann.

*Radical theology, or: Getting to the root(s) of it. A crucial communal theological project for a theology in times of crisis*

*There is no doubt that the church is in crisis, not least in light of scandals of abuse. What remains unclear is how theology should respond to this. The following article suggests that interpreting this crisis as a “sign of the times” could produce an appropriate theological response. Such a viewpoint forces theology itself to enter into crisis mode, which will consequently allow theology to effectively face its own “rootlessness”. It is caught between different and often contradictory expectations placed on it by the church, society, the government and universities, for example. One potential strategy to resolve this predicament could be a model of theology that threads together different communal theological projects that represent a wide range of subject matters while jointly working on common issues. As one such communal project this article introduces the project of a “radical theology”. Its aim is to uproot the theological patterns of thought that provided the ground for the current crisis. First, it looks at the trauma of abuse in its full extent (step 1). Then, it asks the question how ecclesial and hierarchical structures have contributed to this situation (step 2). Lastly, it opens up space for establishing alternative theological practices (step 3). Finally, the results are analysed with a view as to how a theology that is self-aware of its own potential to cause pain can provide guidance for other scientific disciplines.*

## BIOGRAPHY

**Stephan Tautz**, Dr. theol., geb. 1990, Studium der Geschichte, Philosophie und Katholischen Theologie in Dresden und Löwen. 2021 Promotion an der Universität Freiburg i. Br. mit einer Arbeit zum politisch-subversiven Charakter sakramentaler Repräsentation. Von 2017 bis 2022 Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Freiburg (ALU), seit 2023 Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Universität München (LMU).

*Stephan Tautz, Dr. theol., born 1990, studied history, philosophy and Catholic theology in Dresden and Leuven. 2021 doctorate at the University of Freiburg i. Br. with a thesis on the politically-subversive character of sacramental representation. From 2017 to 2022 Research Assistant at the Chair of Dogmatics at the University of Freiburg (ALU), since 2023 Research Assistant at the Chair of Liturgical Studies at the University of Munich (LMU).*

E-Mail: [stephan.tautz\(at\)lmu.de](mailto:stephan.tautz(at)lmu.de)

## KEY WORDS

MHG-Studie; Missbrauchskrise; Theologiereform; prekäre Entwurzelung; Radikale Theologie

*MHG study; abuse crisis; reform of theology; precarious rootedness; radical theology*

## 1 Einleitung: Theologie im Dauermodus der Selbstfindungskrise, oder: *theologia semper reformanda*

Es bedarf keiner ausführlichen Erläuterungen und Nachweise um festzustellen, dass sich die katholische Theologie in einer Krise befindet. Diese Krise ist dabei so vielseitig wie ihre unterschiedlichen kirchlichen, gesellschaftlichen, politischen und universitären Bedingungen. Die Universitäten, die gesellschaftliche Mitte und selbst die Kirche sind zu prekären Orten des Theologietreibens geworden. Dabei lässt sich diese zunehmende Entwurzelung der Theologie von ihren angestammten Standorten ebenso wenig aufhalten wie durch das Drehen an ein paar Stellschrauben einfach neu justieren. Es gilt, diese geänderte Situation in all ihrer Radikalität anzunehmen und sozusagen an die Wurzeln (lat. *radix*) der kirchlichen, gesellschaftlichen und universitären Verortung von Theologie zu gehen und von dort aus nach einem fruchtbaren Boden und nach neuen Wachstumsmöglichkeiten zu suchen. Denn bei aller krisenhaften Stimmungslage in der gegenwärtigen Situation – oder gerade wegen dieser – gilt es, sich dem Gründungsauftrag der Theologie zu verpflichten, wonach wir stets bereit sein sollen, „allen Rede und Antwort zu stehen von der Hoffnung, die uns erfüllt“ (1 Petr 3,15). Um sich also nicht dem Vorwurf des performativen Selbstwiderspruchs auszusetzen, sollte Theologie ebenso kritisch wie hoffnungsvoll in ihre eigene Zukunft blicken – wie auch der christliche Auferstehungsglaube Karfreitag nicht links liegen lässt, sondern erst durch ihn hindurch zum Ostermysterium gelangen kann.

### Hoffnung auf das ewige Leben der Theologie?

Das ist natürlich leichter gesagt als getan und eine Betonung der Hoffnung – auch auf das ewige Leben der Theologie – darf nicht abgleiten in eine falsch verstandene Immunsisierung von Glauben, Kirche und Theologie gegenüber diesen teils sehr bedrohlichen Entwicklungen. Nicht ohne Grund betonte das Zweite Vatikanische Konzil die innigste Verbundenheit der Kirche mit der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (*Gaudium et spes* 1). Aus dieser Verortung von Glauben und Kirche in der Welt folgt dabei auch die Offenheit für Veränderung und Neuausrichtung, ja, sie ist gerade eine der vornehmlichen Aufgaben einer Theologie als verantworteter Gottesrede. Insofern stellen die gegenwärtigen Herausforderungen für die Theologie den konkreten Prüffall für einen generellen Grundvollzug der Theologie zu allen Zeiten dar: Es gilt nicht allein *ecclesia*, sondern auch *theologia semper reformanda*.

Gesellschaftliche und politische Rahmenbedingungen und damit verbundene Erwartungen an die Theologie haben sich im Verlauf der Geschichte immer wieder und sehr grundlegend geändert. Hierfür muss man nicht erst bis zu den Ursprüngen christlicher Theologie zur Zeit der Christenverfolgung zurückkehren oder zum mittelalterlichen Ortswechsel der Theologie von Kloster- und Domschulen an die neu gegründeten Universitäten. Allein die Neuzeit bis hinein in die jüngste Gegenwart ist gekennzeichnet durch eine fachliche Ausdifferenzierung innerhalb der Theologie und der stetigen Entwicklung neuer Ansätze. All diese Entwicklungen machen deutlich, dass Theologie sich stets in einem Umfeld entwickelt, in dem die unterschiedlichsten Anforderungen von den unterschiedlichsten Instanzen an sie gerichtet werden. Diese variieren, je nachdem, ob man die christliche Hoffnung in den Umwälzungen spätmittelalterlicher Ständegesellschaft und Stadtentwicklung, der Reformationszeit oder der Aufklärung zur Sprache bringen will. Und so, wie sich die Zeiten ändern, ändern sich auch die Kontexte, innerhalb derer sich Theologie entwickelt hat und noch stets entwickelt.

### Unterschiedlichste Anforderungen in sich stets verändernden Kontexten

Dieser Umstand der örtlichen wie zeitlichen Kontingenz mag im Zuge neuzeitlich-moderner Einheits- und Vereinheitlichungsbestrebungen bis hin zu den politischen und theologischen Ideologisierungen des 19. Jahrhunderts stark in den Hintergrund getreten sein, doch ist er mit dem Aufkommen der Postmoderne seit Ende des Zweiten Weltkriegs mit zunehmender Dynamik wieder ins Bewusstsein gerückt (vgl. Weiß 2017). Wenn laut *Gaudium et spes* Theologie ausgehend von den Sorgen und Hoffnungen der Menschen betrieben werden soll, dann geht es hier um eine Vielzahl von ganz unterschiedlichen Menschen, die an ganz unterschiedlichen Orten leben, und nicht um *den* Menschen. Damit ist bereits die Pluralitätsfähigkeit als ein zentrales Kriterium einer gegenwärtigen Theologie genannt. Verbunden damit ist aber immer auch das Verständnis und die Toleranz für die unterschiedlichen Antworten, die die Theologien in den unterschiedlichen Kontexten – vielleicht sogar in ein und derselben Frage – finden. Hiermit tritt als weiteres zentrales Kriterium für eine gelungene Theologie die Passung zu einem bestimmten Kontext auf, also die theologische Sprachfähigkeit in Bezug auf ein konkretes „Zeichen der Zeit“, das es „im Licht des Evangeliums zu deuten [gilt]“ (*Gaudium et spes* 4). Was aber sind

mit Blick auf den gegenwärtigen deutschsprachigen Kontext solche Zeitzeichen? Darunter fallen einerseits sicherlich global virulente Themen, die aus ihrer Katholizität in unseren partikularen Kontext hineinbrechen, wie etwa die Klima- und Umweltkrise, die zunehmende Destabilisierung der weltweiten Friedensordnung oder die Frage nach der Geschlechtergerechtigkeit. Und andererseits gibt es auch Themen unserer deutschsprachigen Ortskirchen, die wiederum aus ihrer örtlichen Gebundenheit in die weltumspannende Katholizität hineinwirken. Eine besondere Strahlkraft im negativen Sinne hat die Missbrauchs- und Strukturkrise der Kirche selbst, die in letzter Konsequenz auch zur Entwicklung des Synodalen Weges in den deutschen Diözesen geführt hat. Das Geleitwort des Papstes wie auch die zahllosen internationalen Reaktionen machen deutlich, dass in diesem Prozess Themen zur Sprache kommen, die nicht allein weit über den Jurisdiktionshorizont der Deutschen Bischofskonferenz hinausgehen, sondern Gläubigen an den verschiedensten Orten auf der Welt unter den Nägeln brennen.

Im Folgenden möchte ich ausbuchstabieren, was es heißen kann, Kirchenkrise als ein zentrales „Zeichen unserer Zeit“ zu verstehen. Dabei soll untersucht werden, inwieweit diese konkrete Krise eine Neuausrichtung der deutschsprachigen Theologie bedingen kann. Bei diesem Vorschlag handelt es sich um einen ersten Diskussionsbeitrag, wie auch der hier entworfene Ansatz einer „Radikalen Theologie“ nur im Zueinander zu anderen theologischen Ansätzen und Theologien zu verstehen ist.

## **2 Das theologische Projekt einer Radikalen Theologie für eine Kirche in der Krise**

Wie eingangs bezüglich der gegenwärtigen veränderten gesellschaftspolitischen und damit verbunden auch universitären Situation angemerkt, gilt es auch die Kirchenkrise in all ihrer Radikalität anzunehmen und an die Wurzeln theologischer Denkmuster zu gehen, die die Kirche zu der Krise geführt haben. Denn es sind nicht allein die äußeren Umstände, die die Theologie zu einer Neuausrichtung zwingen, sondern innere kirchliche, aber damit eben auch theologische Schieflagen, für die die massenhaften Kirchenaustritte und der kirchlicherseits oft angemahnte Mangel an (Neu-)Evangelisierung letztlich Symptome darstellen. Es reicht nicht aus, das Verhältnis zwischen konstatierten Missständen wie Amtsmissbrauch, Klerikalismus oder religiösem Fanatismus als bloßen Missbrauch einer an

sich unproblematischen Theologie abzutun. Vielmehr stellt sich die Frage, inwieweit es theologische Grundmotive sind, die tief verwurzelt im theologischen Denken in den jeweiligen prekären Amts- und Kirchenmodellen ans Tageslicht treten. Denn woraus, wenn nicht aus theologischen Quellen, könnten sich diese speisen?

### Nicht bloß Missstände in einer an sich unproblematischen Theologie

Daher muss eine radikale Selbstreflexion und -kritik bestrebt sein aufzuklären, wie unheilvolle Konstellationen aus heilsbringenden Ansätzen entstehen können. Theologische Innovation hat also immer etwas mit Rückschau auf die eigenen Ursprünge zu tun, mit dem, was die sog. *Nouvelle théologie* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts *ressourcement* (dt. *Rückkehr zu den Quellen*) genannt hat. Dabei ist diese Re-Evaluation nicht als eine simple Adaption an den jeweiligen Zeitgeist zu verstehen; vielmehr versteht sie sich als Erneuerung aus dem Glaubenskern heraus. Welche spirituelle Haltung nötigt uns also die gegenwärtige Missbrauchs- und Strukturkrise der Kirche ab? Schuldeingeständnis? Reue? Demut? Den Wunsch nach Umkehr?

Erst eine Theologie im Zeichen des *mea culpa*, so die These, kann wieder heilbringend in der Welt wirken. Dann aber nicht als Trägerin der Fackel der Erkenntnis um gelingendes Leben, sondern als selbstreflektierte und reuige Zeugin für selbstverschuldetes (insbesondere auch unbewusst begangenes) Unrecht. Ausgestattet mit einer solchen Kompetenz und einem offenen Kommunikationsverhalten kann die Theologie dann auch eine wichtige Partnerin für andere Wissenschaften werden, die nicht minder von der Gefahr betroffen sind, in prekäre Wissenssysteme abzugleiten. So wie sich die Neue Politische Theologie in den 1960er-Jahren als Antwort auf die politische Verstrickung (oder Untätigkeit) von Kirche(n) und Theologie in die Gräuel der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts entwickelte, braucht es in der aktuellen Situation eine Radikale Theologie, deren Anliegen die schonungslose Aufklärung über prekäre Konstellationen in theologischen Denkmustern ist. Diese Theologie versteht sich aber gerade nicht als „neu“, denn sie will keinen Abbruch im Sinne eines klaren Schnitts, ab dem „alles wieder gut ist“. Ihr geht es stattdessen um stete Umkehr, *metanoia*: Im kritischen Blick zurück erschließt sich die stets gefährdete Gegenwart, aber auch die Hoffnung auf eine andere Zukunft.

Im Folgenden sollen daher die Grundzüge eines solchen Projekts einer Radikalen Theologie für unseren Kontext dargestellt werden. Hierbei wird zunächst in einem ersten Schritt das dahinterstehende Verständnis von Theologie dargelegt und ihr Platz im Horizont der gegenwärtigen gesellschaftlichen, politischen, theologischen und universitären Herausforderungen markiert. In einem zweiten Schritt erfolgt anschließend eine bündige Darlegung des Ansatzes einer Radikalen Theologie. In einem letzten Schritt soll in einem Ausblick nochmals der Blick geweitet und das Verhältnis einer solchen Radikalen Theologie zur freiheitlichen Wissenskultur unserer Gesellschaft(en) andiskutiert werden.

### 3 Eine Theologie zwischen den Stühlen: prekär, entwurzelt und doch gemeinsam auf dem Weg

In der folgenden Darstellung einer Radikalen Theologie handelt es sich im Sinne Jürgen Werbicks nicht um einen Gesamtentwurf *der* Theologie, sondern eher um eines unter vielen möglichen und notwendigen „gemeinsamen theologischen Projekt[en] oder einer gemeinsamen Fragestellung“ (Werbick 2015, 12), bei der die unterschiedlichen theologischen Fächer mit ihren unterschiedlichen Methoden und Zugängen zusammenarbeiten. Diese Zusammenarbeit zwischen den einzelnen gemeinsamen theologischen Projekten oder innerhalb eines solchen Projekts lässt sich dabei nicht einfach auf eine Arbeitsteilung z. B. in eine systematisch-philosophische Fundierung, biblische Vergewisserung und praktische Anwendung reduzieren. Eine solche Aufteilung und die damit verbundene Hierarchisierung der unterschiedlichen Fächer ist ohnehin seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgebrochen, das bekanntlich die schultheologische Trennung zwischen Dogma und Pastoral aufgehoben hat (vgl. Bauer 2022, 10–12).

#### Perichorese und Synodalität als Grundgestus theologischen Denkens

Wie im folgenden Abschnitt konkret gezeigt werden soll, können auch pastorale Erkenntnisse grundlegend für eine Re-Evaluierung von Schrift und Dogma sein, bis hinein in die theologische Prinzipienlehre. Dementsprechend könnte die Zusammenarbeit der theologischen Fächer und ihrer unterschiedlichen Ansätze mehr als eine beständige gegenseitige Durchdringung charakterisiert werden. *Perichorese* und *Synodalität* stellen den

Grundgestus theologischen Denkens dar. Aus dem Bild der Theologie als Vielzahl gemeinsamer theologischer Projekte folgt auch eine innere Pluralitätsfähigkeit der unterschiedlichen Fächer und Methoden untereinander. Das Kriterium hierfür könnte wiederum das sein, was Werbick in seiner *Theologischen Methodenlehre* als allgemeines Wissenschaftskriterium für die Theologie als Mindeststandard festlegt, nämlich ein „für andere Wissenschaften [und theologische Zugänge] verstehbares methodisches Selbstverständnis“ (Werbick 2015, 21).

Damit wäre auch die generelle (An-)Frage bzw. der Aufweis der Wissenschaftlichkeit der Theologie als ein spezifisches gemeinsames theologisches Projekt zu betrachten und nicht etwa als die Grundvoraussetzung für das Theologisieren überhaupt. Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie stellt dabei eine bleibend wichtige Facette dieser gemeinsamen Fragestellung dar, was Theologie ihrem Selbstverständnis nach und im Vergleich zu anderen Wissenschaften ist. Aber auch hier ist fraglich, ob es möglich oder auch nur erstrebenswert ist, „eine allgemeine Wissenschaftslehre zu schaffen, welche mit der christlichen Theologie in Übereinstimmung steht und von ihr ausgeht“, wie es beispielsweise der evangelische Theologe Sven Grosse (2019, 2) jüngst anvisiert hat. Stattdessen dürfte es unterschiedliche Wissenschaftstheorien für die Theologie geben, je nach Bezugskontext und -wissenschaft. Insofern stehen sich beispielsweise in der Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie der analytische und kontinentale Ansatz nicht so sehr als „Diskurswelten“ unversöhnlich gegenüber, sondern kommunizieren nur mit unterschiedlichen Sprachen eine gemeinsame Frage mit unterschiedlichen Gesprächspartner:innen, sozusagen auf unterschiedlichen Kontinenten (vgl. Bauer 2022). Dies kann auch bedeuten, dass unterschiedliche Ansätze unterschiedliche Stärken (und Schwächen) aufweisen, und insofern ließe sich beispielsweise in einem Zuge sagen, dass die Methodik der analytischen Theologie besonders geeignet ist, die Wissenschaftlichkeit katholischer Theologie gegenüber bestimmten wissenschaftstheoretischen Einwänden zu rechtfertigen (vgl. Göcke 2018) oder sogar eine Herausforderung für den Atheismus darzustellen (vgl. Tetens 2018, 199–200), eine kontinental-philosophische Methodik wiederum geeigneter für den Dialog mit den Kulturwissenschaften ist (vgl. Bauer 2022, 8).

Dieses Zu- bzw. Gegeneinander verschiedener methodischer Ansätze kann also durchaus produktiv sein, solange es nicht zu einem gegenseitigen sich In-Abrede-Stellen führt. Stattdessen käme es darauf an, eine theologische Streitkultur zu entwickeln (vgl. Gruber 2021; Heil/Schellenberg 2021). Denn

eine bestimmte Position mit ihren ganz bestimmten Bezugswissenschaften und den damit verbundenen (methodischen wie erkenntnistheoretischen) Axiomen führt beinahe automatisch zum Widerspruch aus einer anderen Richtung. Damit ist jede theologische Position prinzipiell prekär, was wiederum auch den Vorteil mit sich bringt, jeglicher Monopolisierungs- und Absolutierungstendenz entgegenzulaufen. Gleichzeitig sind unterschiedliche Positionen nicht isoliert voneinander zu betrachten, sondern als bezogen aufeinander. Gemeinsam ist ihnen nicht nur der geteilte Entzugsgestus des *deus semper maior*, sondern auch die daraus sich ergebende Weggemeinschaft bzw. Synodalität (von griech. *gemeinsamer Weg*).

### Am besten zwischen den Stühlen

Theologie im Zeichen einer Weggemeinschaft ist also stets unterwegs, sie gelangt in ihrem Erkenntnisstreben nicht einfach an ihr endgültiges Ziel und verfügt sozusagen nicht über einen ganz bestimmten Ort, an dem sie ein für alle Mal „ihr Haupt betten“ könnte (vgl. Lk 9,58). Hier ließe sich das Bild heranziehen, dass eine Theologie, die sich ihrer stets prekären Situierung bewusst ist, am besten zwischen den Stühlen sitzt. Dies betrifft auch die verschiedenen Ansprüche an sie, die von der Orts- und Universalkirche, dem Staat oder der Gesellschaft an sie herangetragen werden. Theologie kann nicht einseitig Dienstleisterin nur einer dieser Instanzen sein, weder kann sie eine „Staatstheologie“ betreiben – auch und gerade wenn der liberaldemokratische Staat als fundamental christlich inspiriertes Projekt interpretiert wird –, noch kann Theologie auf eine reine „Funktion der Kirche“ reduziert werden, zumindest dann nicht, wenn mit Kirche eine bestimmte religiöse Institution in Abgrenzung zu anderen Teilen der Menschenfamilie gemeint ist. Dies hat nun nicht zur Folge, dass bestimmte (gemeinsame) theologische Projekte in ihrer Verortung nicht mehr zu einem der *loci theologici* Kirche oder Staat bzw. Universität neigen können, wohl aber, dass es keine Identifikation mit einem bestimmten Ort geben kann.

Insofern ist es auch für die zukünftige theologische Landschaft im deutschsprachigen Raum wünschenswert, dass es weiterhin eine Vielzahl verschiedener Orte der theologischen Forschung und Lehre gibt, seien diese nun in staatlicher, kirchlicher oder privater Trägerschaft. Hier gilt es auch hinzuzufügen, dass die Anforderungen und Interessen von Staat und Kirche an die Theologie nicht automatisch entgegengesetzt laufen müssen. So verdeutlicht beispielsweise die Existenz der zwei Theologischen Fakultäten

an der Universität Straßburg, dass auch der stark laizistisch geprägte Staat Frankreich ein Interesse am Fortbestand einer dezidiert theologischen Forschung haben kann, die sich deutlich von der Religionssoziologie und der Religionswissenschaft unterscheidet (vgl. Birmelé 2007, 199). Umgekehrt belegen die initialen Vorschläge bei der Planung der Priesterausbildung auf dem Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz, dass auch von kirchlicher Seite Schritte unternommen werden könnten, die die Vielseitigkeit theologischer Forschung und Ausbildung gefährden. Insofern kann dem Kirchenrechtler Georg Bier zugestimmt werden, der bereits vor fünfzehn Jahren festhielt: „Unantastbar sind die Fakultäten nicht“ (Bier 2007, 136). Die Existenz der Theologie an staatlichen Forschungseinrichtungen ist nur so sicher, wie es der Wille der Vertragspartner Kirche und Staat ist. Ein weiterer Aspekt trägt essentiell zum prekären Charakter der Theologie bei, der aber nicht von außen an sie herangetragen wird, sondern aus ihrem Inneren selbst stammt. Damit ist die Selbstbestimmung von Theologie als Glaubenswissenschaft gemeint, gerade in Abgrenzung zur Religionswissenschaft. Der zentrale Unterschied liegt wohl darin, dass Theologie nie allein die Beobachtendenperspektive einnehmen kann, sondern auch der Teilnehmendenperspektive einen Ort im Denken geben muss. Gewiss handelt es sich dabei – zumindest aus theologischer Perspektive – nicht um zwei sich ausschließende Alternativen (vgl. Werbick 2010, 9–13, 33–122), aber dennoch dynamisiert diese Verhältnisbestimmung bleibend den Ausgangspunkt theologischen Denkens, und dies auf prekäre Weise: Denn der persönliche wie gemeinschaftliche Glaube, der die Teilnehmendenperspektive konstituiert, ist nichts, über das der:die Theolog:in wie über ein „Glaubensgut“ verfügt, welches dann zur reflexiven Anwendung gebracht werden kann. Stattdessen kann Glaube mehr als Gabe oder Gnade, als ein konstitutiv unverfügbares Mitteilungs- und Kommunikationsereignis verstanden werden, das als solches auch einem stetigen Wandel unterworfen ist.

### Glaube als unverfügbares Kommunikationsereignis

Glaubenserfahrung als die Basis theologischen Erkenntnisstrebens – Anselm von Canterburys *fides quaerens intellectum* – ist also nicht allein der menschlichen Kontrolle entzogen, sondern auch in stetem persönlichen wie gemeinschaftlichen Wandel begriffen. Noch dazu gilt, dass der *intellectus*, also der Zugang zur vernünftigen Einsicht, selbst einer geistesgeschichtlichen Entwicklungsdynamik unterworfen ist (vgl. Ruhstorfer

2022). Was zu einem bestimmten Zeitpunkt (und an einem bestimmten Ort) verstehbar und glaubhaft ist, bedarf unter veränderten Bedingungen einer grundlegend neuen Einordnung, wie etwa Michael Seebald mit Blick auf die Dogmenentwicklung nachzeichnet (vgl. Seebald 2018).

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass Theologie von vielen Seiten her angefragt ist. Sie muss sich all diesen Anfragen stellen und kann sich dabei nie nur mit einer bestimmten Position, einem Ort, einer Agenda identifizieren. Das macht sie fundamental prekär. Aber genau darin liegt auch ihr Potential als reflexive Wissenschaft, die ihren Ausgang an den verschiedensten prekären Nahtstellen nimmt und sich bleibend dort verortet. Die vielen Orte, an denen sie ihren Ausgang nimmt, bedingen die unterschiedlichsten theologischen Projekte, die wiederum nur gemeinsam angegangen werden können, so wie auch der konkrete Entstehungsort einer bestimmten gemeinsamen Frage nicht losgelöst ist von anderen Orten und Zeiten, von der Tradition und der Ursprungsinspiration der Heiligen Schrift.

Als ein solches gemeinsames theologisches Projekt, das sich in besonderem Maß im deutschsprachigen Raum gebildet hat, soll im folgenden Abschnitt der Ansatz einer Radikalen Theologie nun eingehender erläutert werden.

#### **4 Das gemeinsame Projekt einer Radikalen Theologie im Angesicht des Traumas kirchlichen Missbrauchs**

Eine radikale Selbstreflexion und -kritik der Theologie im Angesicht der gegenwärtigen Krise der katholischen Kirche als gemeinsames theologisches Projekt nimmt ihren Ausgang in der gemeinsamen Frage, wie aus der Heilsbotschaft des Evangeliums unheilvolle Konstellationen entstehen können, wie sie in der *MHG-Studie zum Sexuellen Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Amtsträger im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz* zu Tage getreten sind (vgl. Dreßing et al. 2018). Wie vergleichbare Skandale in Irland oder den USA belegen, handelt es sich hierbei nicht allein um ein spezifisch deutsches Problem, sondern um eine offene Wunde der Kirche von globalem Ausmaß. Und auch mit Blick auf das Memorandum *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch* (vgl. Könemann/Schüller 2011) lässt sich zeigen, dass die Problemanzeigen, die letztlich auch die Debatten des Synodalen Weges der Kirche in Deutschland heute prägen, alles andere als neu sind. Während 2011 Kardinal Walter Kasper noch entgegengehalten konnte, dass die im Memorandum angemahnten Missständen nicht auf

eine Kirchen-, sondern auf eine Gotteskrise verweisen (vgl. Kasper 2011), so „dürfte es [inzwischen] theologisch wie kirchlich zum Konsens gehören, dass beide Phänomene einander bedingen und folglich nicht gegeneinander ausgespielt werden können“, wie Jan Niklas Collet, Thomas Eggensperger und Ulrich Engel in ihrer theologischen Reflexion über notwendige Transformationsprozesse in Kirche und Theologie für das Bistum Essen aus dem Jahr 2017 festhalten (Collet/Eggensperger/Engel 2018, 208). Sie führen weiter aus:

*„Denn wenn es stimmt, dass in ihr die fundamentalen Lebens- und Glaubensfragen der Menschen nicht ausreichend Raum finden, dann steht die Kirche tatsächlich vor der Herausforderung einer tiefgreifenden Transformation ihres Handelns und Selbstverständnisses – und zwar nicht bloß um ihrer sozialen Selbsterhaltung, sondern tiefer gehend um ihrer Sendung willen, ‚Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts‘ (LG 1) zu sein“ (Collet/Eggensperger/Engel 2018, 209).*

### Als was für ein Zeichen und Werkzeug stellt sich eine solche Kirche dar?

Daran anschließend lässt sich nur mit Erschrecken fragen, als was für ein Zeichen und Werkzeug sich eine Kirche darstellt, die tief in einen Missbrauchsskandal verstrickt ist. Inzwischen dürfte ein kirchlicher Konsens bestehen, dass die Missbrauchskrise nicht allein die Amts- und Entscheidungsstruktur der Kirche betrifft, sondern ihr innerstes Wesen, ihren Auftrag, berührt. Daher lassen sich Mission bzw. Neuevangelisierung und strukturelle wie eben auch theologische Transformation nicht gegeneinander ausspielen. Auch diese bedingen einander.

Insofern sind auch die ekklesiologischen und pastoraltheologischen Reflexionen über eine Kirche mit „[O]ffene[n] Ränder[n]“ und „in Bewegung“ von Collet, Eggensperger und Engel, die in einigen Handlungsempfehlungen für das Bistum Essen münden, ein interessanter erster Anhaltspunkt dafür, was für eine Art von Theologie bzw. welches spezielle gemeinsame theologische Projekt die gegenwärtige Situation fordert. Das Theologieverständnis der Autoren ist getragen davon, „verschiedene Dimensionen in den Blick zu nehmen und zusammenzuführen“ (Collet/Eggensperger/Engel 2018, 209). Dabei gehen sie über das hinaus, was mit Methodenpluralität und Interdisziplinarität inzwischen anerkannte, wenn nicht sogar „jahrhundertalte Übung“ (vgl. Dicke 2017, 123) in der Theologie ist.

Ihre Zusammenführung soll mehr als eine Arbeitsteilung in verschiedene Fachbereiche sein, auch wenn noch zwischen einer biblischen, einer systematischen und einer praktischen/pastoraltheologischen Dimension getrennt wird. Sie führen ihren Ansatz, für den gewiss auch die gemeinsame Autorenschaft im Sinne eines gemeinsamen Schreibens an allen Textteilen wichtig ist, wie folgt näher aus:

- „• sie ist sozialwissenschaftlich basiert, indem sie die gegenwärtige kirchliche Situation gleichermaßen religionssoziologisch wie von ihrer historischen Genese her zu verstehen sucht;
- sie ist biblisch gegründet, indem sie einen von der Heiligen Schrift inspirierten Vorschlag zur theologischen Deutung jener Situation als ‚Zeichen der Zeit‘ (GS 4) bietet;
- sie ist systematisch-theologisch reflektiert, indem sie erstens die auf diese Weise gewonnenen Leitlinien für ein zeitgemäßes kirchliches Selbstverständnis und Handeln theologiegeschichtlich einordnet, dabei zweitens Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, besonders des Zweiten Vatikanischen Konzils, in die eigenen Überlegungen einbezieht und drittens vor diesem Hintergrund und unter Zuhilfenahme soziologischer Forschungsergebnisse theologische Perspektiven für die Ekklesiologie zu entwerfen versucht;
- sie ist pastoraltheologisch orientiert, da die entworfenen ekklesiologischen Perspektiven vor der beschriebenen Herausforderung kirchlicher Transformationsprozesse zu lesen sind und einen Beitrag zu ihrer theologischen und pastoralpraktischen Bewältigung leisten wollen“ (Collet/Eggensperger/Engel 2018, 210).

In den daran anschließenden Ausführungen liegt dann der Fokus vornehmlich auf einer soziologisch zeitgemäßen Ekklesiologie, angelehnt an die Sozialgestalt einer Sozialen Bewegung (vgl. Collet/Eggensperger/Engel 2018, 237–261), auf der Sakramenten- und Kasualienpraxis (vgl. ebd., 264–270) sowie sozial-caritativem Engagement (vgl. ebd., 270–276). Wichtig hierbei ist, dass es sich etwa im Unterkapitel „Die Jesusbewegung als Soziale Bewegung“ (vgl. ebd. 249–256) nicht um ein schlichtes soziologisches ‚Update‘ der Kirchengestalt auf einen gegenwärtigen gesellschaftlich gebotenen Stand handelt, sondern dass sich im Licht der Bewegungsmetapher Strukturmomente Sozialer Bewegungen an verschiedenen Brennpunkten der Kirchen- und Theologiegeschichte vielfach wiederentdecken lassen und so dezidiert theologische Motive für eine Re-Evaluation richtungsweisend sind, wie Kirche heute ihrem Auftrag gerecht werden kann. Soziologie und Theologie werden hier in der Tat wie zwei Dimensionen ein

und derselben Frage behandelt, anstatt dass eine rein soziologische Situationsanalyse dem eigentlichen Geschäft der rein theologischen Reflexion vorgelagert ist. Dieser methodologischen Spur gilt es zu folgen und sie weiter zu vertiefen, sodass es im Gang durch die einzelnen Analyseschritte in der Beantwortung einer gemeinsamen theologischen Frage immer zu einer Durchdringung verschiedener fachlicher und methodischer Dimensionen kommt. Wie dies im Speziellen aussehen könnte, soll nun am Beispiel einer Radikalen Theologie als Antwort auf die gegenwärtige Kirchenkrise angedeutet werden.

Den Ausgangspunkt und die erste von insgesamt drei Stufen für dieses gemeinsame theologische Projekt bildet das Wahrnehmen der krisenhaften Situation, in der sich die Kirche nach der Veröffentlichung der *MHG-Studie* befindet. Wie konnte es zu diesem Ausmaß an Missbrauch durch Amtsträger kommen, welche Organisationsstrukturen haben dieses Geschehen begünstigt und wie ist Missbrauch selbst theologisch zu verstehen?

### Missbrauch ist auch Gebrauch bestimmter Strukturen und Denkmodelle

Bereits die Situationsanalyse birgt eine kaum überschaubare Anzahl an Dimensionen, die es in den Blick zu nehmen und zusammenzuführen gilt. Was kann in diesem Zusammenhang unter „Kirche“ verstanden werden? Eine religiös-gemeinschaftliche Institution in ihrem Bezug zu anderen zivilgesellschaftlichen und staatlichen Akteuren? Hieran würde sich eher eine kirchen-, straf- und staatsrechtlich orientierte Untersuchung anschließen, bei der es um den Erhalt bzw. die Reform der Institution und der rechtlichen Beziehungen ihrer Glieder untereinander und gegenüber anderen (institutionellen) Akteuren geht. Oder Kirche, mehr theologisch verstanden, als Leib Christi, mit ihrem Auftrag „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott“ sowie der Menschen untereinander (*Lumen gentium* 1) zu sein? Unter diesem Gesichtspunkt tritt in den Vordergrund, dass bestimmte Glieder sich an anderen Gliedern vergangen haben. Dies ist aber insofern von immenser ekklesiologischer Bedeutung, als dass die Täter eine ganz besondere repräsentative Funktion für die Kirche als Ganzes wahrnehmen. Welche Rolle spielt(e) diese Funktion und inwiefern ist damit ggf. die Kirche selbst zur Täterin geworden? Missbrauch ist eben auch Gebrauch bestimmter Strukturen und Denkmodelle.

Ganz zentral aber ist, dass die Situationsanalyse nicht die Täterperspektive gegenüber der Opferperspektive als vorrangig einstuft. Dies gilt nicht allein

für die Zusammenarbeit zwischen kirchlichen Behörden und Opferverbänden in Fragen der Opferentschädigung, sondern auch für die theologische Analyse. Insofern ist Michael Pflaums Ansatz *Für eine trauma-existential Theologie* (Pflaum 2021 [2020]; vgl. Fleckenstein 2022) hier ein interessanter Diskussionsbeitrag. Pflaum stellt dabei der analytischen Aufgabe, missbrauchsanfällige Kirchen- und Amtsmodelle zu identifizieren und zu kritisieren, eine theologisch-existential Analyse des Missbrauchsgeschehens aus Sicht der Opfer voran. Hierzu greift er auf Ergebnisse aus der Traumaforschung um die sog. Polyvagaltheorie in Kombination mit der Traumatheorie Peter Levines zurück und nimmt damit das Phänomen des Missbrauchs in aller Konkretion als ein genuines „Zeichen der Zeit“ und Ausgangsort theologischer Reflexion wahr (vgl. Pflaum 2021, 53–67; Porges 2010; Levine 2007). Als solches „Zeichen der Zeit“ muss Missbrauch auch aus biblischer, historischer, systematischer, liturgischer oder auch pastoraler Perspektive ernst genommen werden und nicht allein als Anstoß für die weiterführende systemische Ursachenforschung. Hier wäre z. B. danach zu fragen, unter welcher Bedingung die Feier der Liturgie oder das (Vor-)Lesen der Bibel eine Retraumatisierung bewirken oder aber einen Heilungsprozess unterstützen können. Welches Gottesbild kann hier hilfreich bzw. schädlich sein und welche Ressourcen hält die Kirchengeschichte bereit?

### Ein „Zeichen der Zeit“

Ausgehend von einer so hergestellten umfassenden Sicht auf die Realität des Missbrauchs und dessen Auswirkung auf konkrete Menschen und ihre Beziehung zu Gott kann dann in einem zweiten Schritt der Frage nachgegangen werden, wie Kirchen- und Amtsmodelle zu dieser Situation beitragen. Auch hier lässt sich auf eine Vielzahl von bereits durchgeführten Untersuchungen und Analysen verweisen (vgl. z. B. Striet/Werden 2019, Hilpert et al. 2020; Kopp 2020). Aus naheliegenden Gründen liegt der Fokus dieser Untersuchungen oftmals auf dem Priesteramt und der gefährlichen Tendenz zu dessen Sakralisierung. Bei der Untersuchung dieser Tendenz kommt es aber wiederum darauf an, möglichst viele Fachzugänge zu Wort kommen zu lassen und zusammenzuführen. So ließe sich z. B. zeigen, dass die Sakralisierung kein reines Phänomen der Gegenwart ist, sondern ihre historischen Wurzeln vornehmlich auch im Antimodernismus des 19. Jahrhunderts hat. Georg Essen spricht in diesem Zusammenhang von einem „Dreieck von Eucharistie, Weiehpriestertum und kultischer Reinheit [...],

wie es namentlich im 19. Jahrhundert greifbar wird und dort in den Dienst einer antimodernen Stabilisierung der priesterlichen Existenz gestellt wird“ (Essen 2019, 80). Diese Strategie, in der ein sakrales Priestertum gegen eine als Verfall verstandene Moderne in Stellung gebracht wird, hat dabei auch ein fundamentaltheologisches Moment – im Sinne einer *demonstratio catholica* – wie Magnus Striet pointiert darlegt:

*„In dieser Logik wird einsichtig, warum zu Tätern gewordene Priester aus systemischen Gründen gedeckt wurden: Sie wurden nach außen vor Kritik geschützt, weil es um die Identität des theologischen Systems Kirche ging.“* (Striet 2019, 27)

Aber auch hier ist ein psychologischer bzw. psychoanalytischer Ansatz, wie ihn z. B. Andreas Odenthal vorgelegt, ein zentraler Beitrag. Er spricht von einem „traumatischen Milieu“, das er als eine „Grenzüberschreitung zwischen dem eigenen Ich des Priesters und Christus“ (Odenthal 2020, 205) beschreibt. Einem derart erhöhten und sakralisierten Idealbild kann der Priester nicht gerecht werden, was zur Verdrängung oder Abspaltung der ‚unwürdigen‘ eigenen Eigenschaften führen kann.

### Grenzverletzungen in einem „traumatischen Milieu“

Doch Verdrängtes sucht sich in der einen oder anderen Weise einen Weg zurück an die Oberfläche. Diese erste Grenzverletzung zwischen Priesteramt und Christus kann dann zur zweiten Grenzverletzung in der Form des Missbrauchs durch Priester führen, weswegen für Odenthal entscheidend ist, die Grenzen zwischen Christus und dem Priesteramt zu berücksichtigen (vgl. Odenthal 2020, 206). Gerade zur Beantwortung dieser Frage sind es auch liturgiewissenschaftliche oder auch bibelhermeneutische Zugänge, die es zu berücksichtigen gilt (vgl. z. B. Hoff/Knop/Kranemann 2020). Dieser Spur könnte auch noch tiefer, radikaler, gefolgt werden. Vielleicht ist es nicht allein die Christusrepräsentanz im Priesteramt, die einer Re-Evaluierung bedarf, sondern auch bestimmte Momente in der Christologie und Gotteslehre selbst? Zusammenfassend zur zweiten Stufe der theologischen Ursachenanalyse an der Wurzel in Bezug auf die Frage des Missbrauchs durch Amtsträger könnte man mit Magnus Striet also festhalten: „Die theologisch eingeübte Unterscheidung zwischen Amt und Amtsträgern funktioniert nur noch sehr begrenzt“ (Striet 2020, 160).

Genau um eine alternative theologische Einübung geht es im dritten Schritt. Wenn alte Muster, gleich, ob in der Dogmatik, der Liturgie, der Pastoral oder der Bibelhermeneutik, zu offensichtlichen Schiefwegen führen, gilt es neue Wege zu gehen. Das bedeutet nun gerade nicht, die alten Wurzelstränge abzuschlagen, es kann also keine „ganz neue“ Theologie geben. Vielmehr gilt es, vom Wurzelgrund aus, zu dem man im zweiten Schritt gelangt ist, nun anderen Strängen zu folgen – im vollen Bewusstsein und Wissen, auf welchem lebensfeindlichen Terrain gewisse Wurzelstränge führen können. Dem theologischen Gestus der *via negativa* folgend kann also erst einmal damit begonnen werden zu reflektieren, was es zu vermeiden gilt, worauf besonders zu achten ist, um dann, darauf aufbauend, mögliche Alternativen zu entwickeln, die zeitlich und örtlich begrenzt den Horizont wieder weiten können, bis auch diese unter geänderten Umständen wieder zu einer Verengung führen werden.

## Abschied von der Ewigkeitsklausel

Insofern darf sich Theologie getrost von der Ewigkeitsklausel ihrer eigenen Aussagen verabschieden und sich im eschatologischen Modus vollziehen, unter dem Siegel einer steten Apokalypse, also „Enthüllung“ zu einer je ganz bestimmten Zeit und an einem je ganz bestimmten Ort. Dann aber kann eine solche radikale Theologie darauf vertrauen, dass sie zumindest bleibend gerufen ist, immer wieder aufs Neue an den Grund theologischen Treibens zu gehen und von der Hoffnung zu sprechen, die uns erfüllt (vgl. 1 Petr. 15). Eine solche Theologie kann dann auch eine wichtige Partnerin für andere Wissenschaften sein.

## 5 Schluss: Theologie als selbstkritisches Wissensgeflecht im Rhizom einer freiheitlichen Wissenskultur

Eine solche radikale Theologie, die stets bemüht ist, sich der negativen Konsequenzen ihres Wissenssystems in all ihren Facetten bewusst zu werden, und die darauf aufbauend immer wieder an ihre Ursprungsinspirationen zurückkehrt, um von dort aus Alternativen zu entwickeln, hat damit einen genuinen Wissensschatz, den sie mit anderen Wissenschaften teilen kann. Denn kaum jemand würde bezweifeln, dass z. B. auch die Geschichtsschreibung nicht frei von der Gefahr ist, in ein gefährliches und gefährdendes Wissenssystem abzugleiten. Diese Gefahr wohnt prinzipiell allen

Wissenschaften inne, zumindest dort, wo sie beanspruchen, die Wirklichkeit zu interpretieren. Hier kann das Gespräch mit einer Theologie, die sich des eigenen leiderzeugenden und leidvollen Erbes bewusst ist und diese Erfahrung offen kommuniziert und reflektiert, für andere wohltuend entideologisierend wirken. Für diesen Dialog ist sie – zumindest potenziell – ideal geeignet, denn sie ist sowohl nach innen (Stichwort Methoden- und Fächervielfalt) als auch nach außen (Stichwort Bezugswissenschaft) prinzipiell auf Pluralitätsfähigkeit hin angelegt. Eine Theologie, die sich u. a. auch um eine Vielzahl von gemeinsamen theologischen Projekten organisiert, ist damit auch von sich aus kompatibel mit dem gegenwärtigen universitären Trend zur Interdisziplinarität und Organisation anhand von Forschungsprojekten.

Nicht zuletzt gibt es gute Gründe dafür, dass eine (selbst-)kritische Theologie dem wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs einer freiheitlichen Gesellschaft guttut. Ágnes Heller vergleicht das politische System einer freiheitlichen Gesellschaft mit einem Raum, in dessen Mitte ein Stuhl steht, der den Ort der Macht symbolisiert und der von niemandem „besetzt“ werden darf. Dieses Bild eignet sich auch gut für den Diskurs über Wahrheits- und Wirklichkeitsdeutung in freiheitlichen Gesellschaften:

*„Der leere Stuhl wartet auf den Messias. Wenn jemand diesen Stuhl besetzt, kann man sicher sein: es handelt sich dabei um den pervertierten oder verlogenen Messias. Wenn jemand den Stuhl wegnimmt, dann ist die Vorführung zu Ende und der Geist wird die Gemeinde verlassen“ (Heller 1995, 94).*

Eine Theologie im Gestus des *deus semper maior*, die sich bleibend auf dem unbequemen Platz zwischen den Stühlen von Kirche, Universität und Gesellschaft verortet, kann dann auch der Versuchung widerstehen, den leeren Stuhl zu besetzen. Solange sie dieses Wissen einbringen kann, besteht die begründete Hoffnung, dass der Vorhang für die katholische Theologie noch nicht gefallen ist.

## Literatur

Bauer, Christian (2022), Allianzen im Widerstreit. Zur Internationalität der deutschsprachigen Theologie zwischen analytischen und kontinentalen Diskurswelten, *Theologische Revue* 118, April, 1–22.

Bier, Georg (2007), Die Stellung Katholisch-Theologischer Fakultäten nach kanonischem Recht und deutschem Staatskirchenrecht, in: Hoving, Helmut (Hg.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i. Br.: Herder, 130–170.

Birmelé, André (2007), Theologie, Laïcité und Säkularität, in: Hoving, Helmut (Hg.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i. Br.: Herder, 186–204.

Collet, Jan Niklas / Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich (2018), Offene Ränder – vielgestaltige Zugehörigkeiten. Theologische Reflexionen zu einer pluralitätsfähigen und engagierten Kirche in Bewegung, in: Etscheid-Stams, Markus / Laudage-Kleeberg, Regina / Rünker, Thomas (Hg.), *Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss*, Freiburg i. Br.: Herder, 208–288.

Dicke, Klaus (2017), Zur Zukunft der Theologie aus Sicht einer Universitätsleitung, in: Krieger, Gerhard (Hg.), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg i. Br.: Herder, 118–131.

Dreßing, Harald / Salize, Hans Joachim / Dölling, Dieter / Hermann, Dieter / Kruse, Andreas / Schmitt, Eric / Bannenberg, Britta / Hoell, Andreas / Voß, Elke / Collong, Alexandra / Horten, Barbara / Hinner, Jörg (2018), Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Projektbericht (Abschlussbericht der Studie), Mannheim/Heidelberg/Gießen, 24. September 2018, [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf) [27.09.2022].

Essen, Georg (2019), Das kirchliche Amt zwischen Sakralisierung und Auratisierung. Dogmatische Überlegungen zu unheilvollen Verquickungen, in: Striet, Magnus / Werden, Rita (Hg.), *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*, Freiburg i. Br.: Herder (Katholizismus im Umbruch 9), 78–105.

Fleckenstein, Felix (2022), Rez. „Für eine trauma-existential Theologie“, *y-nachten.de*, 21.03.2022, <https://y-nachten.de/2022/03/booked-fuer-eine-trauma-existential-theologie/> [27.09.2022].

*Gaudium et spes*. Über die Kirche in der Welt von heute (1965), [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html) [27.09.2022].

Göcke, Benedikt Paul (2018), Katholische Theologie als Wissenschaft? Einwände und die Agenda der analytischen Theologie, in: ders. (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster: Aschendorff, 145–164.

Grosse, Sven (2019), *Theologie und Wissenschaftstheorie*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Gruber, Judith (2021), Towards a Theology of Dissent, in: Chapman, Mark D. / Latinovic, Vladimir (Hg.), *Changing the Church. Transformations of Christian Belief, Practice, and Life*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 29–36.

Heil, Uta / Schellenberg, Annette (Hg.) (2021), *Theologie als Streitkultur*, Wien: Vienna University Press (Wiener Jahrbuch für Theologie 13).

Hoff, Gregor Maria / Knop, Julia / Kranemann, Benedikt (Hg.) (2020), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem synodalen Weg*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 308).

Heller, Àgnes (1995), *Politik nach dem Tod Gottes*, in: Benhabib, Seyla / Huber, Jörg / Müller, Alois Martin (Hg.), *Instanzen, Perspektiven, Imaginationen*, Basel: Stroemfeld/Roter Stern (Interventionen 4), 75–94.

Hilpert, Konrad / Leimgruber, Stephan / Sautermeister, Stefan / Werner, Gunda (Hg.) (2020), *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierung – Perspektiven*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 309).

Kasper, Kardinal Walter (2011), *Theologen-Memorandum – kommen wir zur Sache!*, in: Könemann, Judith / Schüller, Thomas (Hg.), *Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider*, Freiburg i. Br.: Herder, 148–152.

Könemann, Judith / Schüller, Thomas (2011), *Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch. Memorandum von Theologieprofessoren und -professorinnen zur Krise der katholischen Kirche*, in: dies. (Hg.), *Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider*, Freiburg i. Br., 14–18.

Kopp, Stefan (Hg.) (2020), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg i. Br.: Herder (Kirche in Zeiten der Veränderung 2).

Levine, Peter (2007), *Vom Trauma befreien. Wie Sie seelische und körperliche Blockaden lösen*, München: Kösel.

*Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche (1964)*, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html) [19.03.2023].

Odenthal, Andreas (2020), *Priesterbild – Gottesdienst – Missbrauch. Liturgiehistorische und kulturpsychoanalytische Überlegungen zur Ambivalenz liturgischer Rollenbilder*, in: Hilpert, Konrad / Leimgruber, Stephan / Sautermeister, Stefan / Werner, Gunda (Hg.) (2020), *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierung – Perspektiven*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 309), 199–208.

Pflaum, Michael (2021) [2020], *Für eine trauma-existential Theologie. Missbrauch und Kirche mit Traumatherapie betrachtet*, Norderstedt: Books on Demand, 2. Aufl.

Porges, Stephen (2010), *Die Polyvagal-Theorie. Neurophysiologische Grundlagen der Therapie. Emotionen, Bindung, Kommunikation & ihre Entstehung*, Paderborn: Junfermann.

Ruhstorfer, Karlheinz (2022), *Produktive Konstellation. Zur Dia-Lektik von Wissen und Glauben in Europa*, in: Kirschner, Martin (Hg.), *Europa (neu) erzählen. Inszenierungen Europas in politischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Baden-Baden: Nomos, 335–362.

Seebald, Michael (2018), *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br.: Herder.

Striet, Magnus (2019), Sexueller Missbrauch in der Katholischen Kirche. Versuch einer Ursachenforschung, in: ders. / Werden, Rita (Hg.), *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*, Freiburg i. Br.: Herder (Katholizismus im Umbruch 9), 15–40.

Striet, Magnus (2020), Alles eine Frage der Berufung? Über Kirche und Macht, in: Kopp, Stefan (Hg.) (2020), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg i. Br.: Herder (Kirche in Zeiten der Veränderung 2), 148–162.

Striet, Magnus / Werden, Rita (Hg.) (2019), *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*, Freiburg i. Br.: Herder (Katholizismus im Umbruch 9).

Tetens, Holm (2018), Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen, in: Göcke, Benedikt Paul (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster: Aschendorff, 189–201.

Weiß, Otto (2017), *Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der katholischen Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung*, Regensburg: Friedrich Pustet.

Werbick, Jürgen (2010), *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Br.: Herder.

Werbick, Jürgen (2015), *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br.: Herder.

João Manuel Duque

# Gemeinschaft und Digitalisierung

Herausforderungen einer künftigen Theologie

ABSTRACT 

Die Hauptvoraussetzung für den Fokus des Artikels ist, dass sowohl für den Auftrag der Kirche und die entsprechenden Vorgaben an die Theologie als auch für den Auftrag der Universität und ihre Rahmenbedingungen die gesellschaftlichen Erwartungen bzw. die wichtigsten gesellschaftlichen Prozesse maßgebend sein müssen. In diesem Sinne beabsichtigt der folgende Artikel, sich auf die Kombination zweier herausragender Topoi der zeitgenössischen Gesellschaft zu konzentrieren: die Bedeutung der Digitalisierung von menschlichen Beziehungen und die Gemeinschaftsdynamiken in ihrer politischen und anthropologischen Dimension. Es wird vorgeschlagen, die Artikulation dieser Lektüre im Kontext digital vermittelter Beziehungen zu analysieren, im Sinne einer tiefgreifenden Transformation des öffentlichen Raums. Dazu werden die Anthropologie des Alltäglichen von Michel de Certeau und die Philosophie der Gemeinschaft von Roberto Esposito als inspirierende Modelle übernommen. Schließlich wird eine mögliche theologische Lektüre dieser Artikulation vorgeschlagen, als Leitfaden für die Arbeit der Theologie zwischen kirchlichem und universitärem Raum, zugleich als Beitrag der Theologie aus dem kirchlichen und universitären Kontext zum Verständnis und zur Artikulation zeitgenössischer sozialer Dynamik.

*Community and digitisation. Challenges for a future-facing theology*

*The main premise that guides the focus of this article is that the mission of the church and corresponding tasks of theology as well as the mission of the university and its corresponding framework must be determined by societal expectations and prominent social processes. Following on from this, the present investigation seeks to understand the interplay of two salient topoi of mod-*

*ern society: the implication of the digitisation of human interactions, and the political and anthropological dimensions of community dynamics. The contemplations in this article should be analysed within the context of digitally mediated relationships as a profound transformation of the public space. The underlying pillars of this investigation are Michel de Certeau's anthropology of the everyday and Roberto Esposito's philosophy of community. Finally, the presented findings offer a theological application in the form of guidance for theologians bridging the gap between ecclesial and academic spheres as well as guidance for understanding current social dynamics through ecclesial and academic contexts.*

| BIOGRAPHY

**João Manuel Duque** promovierte 1996 bei Jörg Splett an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Fundamentaltheologie. Er ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Portugiesischen Universität (UCP) und Mitglied des Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) derselben Universität; Veröffentlichungen in Portugal, Spanien, Italien, Deutschland, Österreich, Brasilien, Argentinien und Kolumbien.

ORCID  0000-0001-9252-6709

Scopus ID: 57214069073

E-Mail: [jduque\(at\)ucp.pt](mailto:jduque@ucp.pt)

| KEY WORDS

Public Theology; Digitalisierung; Anthropologie; Hybridität; Gemeinschaft

## 1 Einführung

*„Theologically informed descriptive and normative public discourse about public issues, institutions, and interactions, addressed to the church or other religious body as well as the larger public or publics, and argued in ways that can be evaluated and judged by publicly available warrants and criteria“ (Breitenberg 2010, 4–5),*

so definiert Harold Breitenberg die öffentliche Dimension der Theologie, die wesentlich ist, um ihren Platz in den heutigen Gesellschaften zu rechtfertigen. Es ist klar, dass der Verweis auf die „Öffentlichkeit“ als grundlegendes Element dieser Konzeption die Annahme des zeitgenössischen sozialen Kontexts als unbestreitbaren Horizont von allem theologischen Diskurs impliziert. Doch auf welches Profil zeitgenössischer Gesellschaften beziehen sich die öffentlichkeitsrelevanten Sprachmodelle? Felix Stalder fasst die Charakteristika solcher Gesellschaften im Begriff „Kultur der Digitalität“ zusammen und präzisiert, was er mit dieser Klassifizierung bezweckt:

*„Hierbei wird Kultur als heterogen und hybrid konzipiert, sie speist sich aus vielen Quellen, wird vorangetrieben von unterschiedlichsten Begehren, Wünschen und Zwängen, und sie mobilisiert die verschiedensten Ressourcen in der Konstituierung von Bedeutung. Die Betonung der Materialität der Kultur kommt auch im Begriff der Digitalität zum Ausdruck. Medien sind Technologien der Relationalität, das heißt, sie erleichtern es, bestimmte Arten von Verbindungen zwischen Menschen und zu Objekten zu schaffen“ (Stalder 2016, 17).*

Damit wird deutlich, warum heutige Gesellschaften und ihre jeweiligen öffentlichen Räume – in welche die Theologie als legitimer Bestandteil eingreift – nicht ohne Berücksichtigung der digitalen Transformation der letzten Jahrzehnte gedacht werden können. Die Annahme, dass wir uns in einem digitalen bzw. postdigitalen Zeitalter befinden, ist eine wichtige Voraussetzung, um über die Gegenwart und die nahe Zukunft der Theologie nachzudenken.

Inwieweit ausgehend von dieser Annahme der theologische Diskurs, der im öffentlichen Raum – eben in der Artikulation zwischen Kirche und Universität – mitschwingt, zur Debatte darüber beitragen kann, wie das Profil von dem, was uns gemeinsam ist, aussehen wird, ist das, was in diesem Artikel untersucht wird; und zwar vor allem in der Verfassung der lokalen wie der universellen Gemeinschaft, menschlich wie jenseits des Menschlichen.

Dazu wird mit einer Vorreflexion zu Voraussetzungen eines theologischen kirchlich-universitären Diskurses mit Öffentlichkeitsanspruch angefangen; danach wird eine Synthese der Dynamiken vorgestellt, die eine (post-) digitale Gesellschaft prägen; schließlich wird eine explizite Anwendung auf mögliche Entwicklungen theologischer Diskurse versucht. Das Ganze darf hier aus Platzmangel nur angedeutet und nicht entwickelt werden.

## 2 Vorüberlegungen: Wozu Kirche und Universität?

Bevor wir uns mit der Erforschung des im Titel zusammengefassten Hauptziels dieses Artikels befassen, ist es wichtig, einige Überlegungen zu beiden Bezugsinstitutionen einer Universitätstheologie anzustellen: nämlich der Kirche und der Universität. Wir könnten damit beginnen, ganz kurz die Diskussion über die Wissenschaftlichkeit der Theologie und die entsprechende universitäre Legitimität wiederzugewinnen, gerade weil die Theologie sich auf die Kirche bezieht, was ihre wissenschaftliche Freiheit einschränken würde. Darüber ist viel geschrieben worden, nämlich um zu zeigen, dass jede Wissenschaft ihre Entwicklungskontexte und Voraussetzungen hat, sodass die Kirchlichkeit der Theologie kein Hindernis für ihren Universitätsstatus sein sollte (vgl. Seckler 1988; Duque 2016; França Miranda 2019; Pottier 2016). In Wirklichkeit könnte Theologie gerade als Vermittlung zwischen Kirche und Universität verstanden werden, insofern sie die Selbstreferenzialität beider verhindern würde.

### Was ist die Daseinsberechtigung von Kirche und Universität?

Aber es soll lieber grundsätzlicher angefangen werden und zwar mit einer Frage direkt an die betroffenen Institutionen. Radikal formuliert könnte man fragen: Was ist die Daseinsberechtigung von Kirche und Universität? Eine mögliche Antwort auf diese Frage könnte uns in beiden Fällen zu einem Paradigma der Selbstreferenzialität führen: Die Kirche als Gemeinschaft von Gläubigen existiere als Funktion des Glaubens, der sie konstituiert, und besitze als primären Zweck, die Beständigkeit und sogar den Schutz dieses Glaubens und seiner gemeinschaftlichen Praxis zu gewährleisten; auf der anderen Seite habe die Universität mit ihrer eigenen Dynamik die Funktion, die Wissenschaft gemäß einer sogenannten Universitätsstruktur zu organisieren und in diesem Sinne einfach die formellen wissenschaftlichen

Prozesse, die sie konstituieren, zu verteidigen. Das wäre ihre selbstreferentielle Funktion.

Hier werden die Gültigkeit dieser Perspektive sowie ihre Notwendigkeit und Wirksamkeit zumindest aus einer rein organisatorischen Perspektive prinzipiell nicht bestritten, aber sie ist nur zum Teil gültig und tiefer betrachtet sogar gefährlich, weil sie die Sache nicht an der Wurzel packt: Wozu dient der Glaube und was fordert er von uns? Was leistet Wissenschaft und was verlangt sie von uns? Was haben der eine und die andere mit der Gesellschaft zu tun? Diese Fragen, die noch vor einer spezifischen Betrachtung der entsprechenden Institutionen gestellt werden sollen, können uns zu einer klaren Überwindung des selbstreferenziellen Modells und des entsprechenden potenziellen ‚Tribalismus‘ führen. Sowohl Glaube als auch Wissenschaft verweisen auf eine Welt außerhalb ihrer selbst, in deren Dienst sie sich stellen, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Diese Welt ist nicht ausschließlich die menschliche Welt, aber es ist unbestreitbar, dass diese einen herausragenden Platz als ihr Referent einnimmt. Und selbst wenn wir eine asymmetrische Anthropologie überwinden, welche Gesellschaft (und Kultur) von Natur trennen würde (vgl. Latour 1991), dürfen wir die Möglichkeit nicht vernachlässigen, menschliche Gesellschaften zumindest bis zu einem gewissen Grad als Hauptbezugspunkt des Glaubens – organisiert als Kirche – und der Wissenschaft – organisiert als Universität – zu betrachten.

### Glaube und Wissenschaft verweisen auf eine Welt außerhalb ihrer selbst, in deren Dienst sie sich stellen.

Es ist klar, dass diese Art von Diskurs bis zu einem gewissen Grad künstlich ist, da jede dieser Realitäten fließender und hybrider ist, als es in ihrer konzeptuellen Reduktion beabsichtigt wird. Tatsächlich kann man nicht sagen, dass Wissenschaft und Gesellschaft im täglichen Leben der sich als Kirche verstehenden Christinnen und Christen abwesend sind, als ob sie einer völlig äußerlichen Realität angehörten; gleichzeitig fehlen Glaube und Gesellschaft auch im universitären Alltag nicht. In diesem Sinne bildet jede Art von Selbstreferenz immer eine künstliche Konstruktion; und bereits die Unterscheidung zwischen Außen und Innen ist fraglich. Sie hilft nur, die Realitäten begrifflich zu unterscheiden: weil es tatsächlich einen Teil der Gesellschaft gibt, welcher weder der Kirche noch der Universität angehört; und es wird wohl Praktiken und Lebensweisen geben, die ungläubig oder unwissenschaftlich sind.

All diese Unterscheidungen, so wirkungsvoll oder problematisch sie auch sein mögen, beruhen auf einer grundsätzlichen Feststellung, der eine ungeteilte Lesart der Realität nicht gerecht wird: der Tatsache, dass Kirche und Universität keinen Selbstzweck haben. Der Grund für die Existenz beider liegt in ihrer Artikulation mit der Gesellschaft – oder sogar in einem Verweis auf eine dritte Dimension, welche als Wurzel der Mission oder Berufung beider verstanden werden könnte, was hier jedoch nicht behandelt wird.

Aus organisatorischer Sicht könnte man also sagen, die (universitäre) Theologie könnte als Vermittlerin der drei Bereiche betrachtet werden; und zwar insofern sie beanspruchen kann, die Kirche mit der Gesellschaft (und umgekehrt) durch die Universität sowie die Universität mit der Gesellschaft (und umgekehrt) durch die Kirche zu artikulieren. In diesem Sinne könnte man sagen, Theologie könne niemals ein Produkt oder einfach eine Funktion der Kirche oder der Universität sein, als ob sie zwei absolut autonome Welten wären, in deren Dienst ein offizieller Diskurs gebildet würde: entweder rein kirchlich oder rein akademisch. Das würde zudem zu einer merkwürdigen Trennung zwischen kirchlicher und akademischer Theologie führen.

## Theologie als Hermeneutik der Grenze

Echte Theologie steht tatsächlich nicht im Dienst institutioneller Blasen. Sie ist genau genommen eine „hermenêutica da fronteira“ [„Hermeneutik der Grenze“] (Duque 2019), insofern sie darauf abzielt, verschiedene, aber nicht getrennte Welten – oder auch verschiedene Dimensionen der einen gemeinsamen (menschlichen) Welt – zu artikulieren. Vor diesem Hintergrund werden hier einige zeitgenössische Transformationen der Gesellschaft angesprochen, um deren Auswirkungen auf die Theologie zu analysieren, insofern sie unzweifelhaft auch Auswirkungen auf die Universität und die Kirche haben, ausgehend von den Auswirkungen auf das alltägliche Leben der Menschen als Referenzhorizont von beiden.

### 3 Welche Gesellschaft?

Unter den bedeutendsten gesellschaftlichen Transformationen der letzten Zeit ist die sogenannte digitale Transformation zu nennen, insbesondere aufgrund des Ausmaßes der damit verbundenen Auswirkungen. Neben den

rein funktionalen oder technischen Aspekten dieser Transformation mit außerordentlichen Auswirkungen auf das tägliche Leben jedes und jeder Einzelnen, können auch ihre Auswirkungen auf die Transformation sozialer Dynamiken betrachtet werden, und zwar im sogenannten öffentlichen Raum. Auf diese Dimension sollen sich diese Reflexionen konzentrieren. Ein erstes Paradigma, das sich aus der Ausweitung der Verwendung vernetzter digitaler Medien Anfang der 1990er Jahre ergab, basierte auf der von Ferdinand Tönnies vorgeschlagenen klassischen Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft (vgl. Tönnies 2010 [1887]). Ausgehend von dieser Unterscheidung als Aktionsprogramm sollten digitale Ressourcen die Schaffung echter Online-Gemeinschaften ermöglichen und fördern, die endlich den ewigen menschlichen Wunsch nach einem Leben in Gemeinschaft auf freie und personalisierte Weise erfüllen und „Gefühle starker emotionalen und kulturellen Zugehörigkeit“ (Casilli 2010, 48) bewirken sollten. So wird eine enthusiastische Perspektive entwickelt, welche digitale Netzwerke als „Instrumente zur Wiedergeburt des Geistes einer authentischen Gemeinschaft“ (Casilli 2010, 50) bejubelt. Ein Beispiel für diese Umgebung ist das emblematische Werk *The Virtual Community* von Howard Rheingold, das 1993 veröffentlicht wurde. Die politische Verantwortung der Bürger:innen würde sich im digitalen Umfeld artikulieren, insofern es sich als eine Reihe von „Benutzergemeinschaften organisiert, die eine kollektive Identität entwickeln und sich an Aktivitäten der Zusammenarbeit und gegenseitigen Unterstützung beteiligen“ (Casilli 2010, 53).

## Die Idee von Gemeinschaften, die sich vollständig online konstituieren

Diese Idee von Gemeinschaften – oder einer einzelnen menschlichen Gemeinde –, die sich vollständig online konstituieren, wurde neuerdings über zwischenmenschliche Beziehungen hinaus erweitert. Was Massimo Di Felice *A cidadania digital [Digitale Bürgerschaft]* nennt (Felice 2021), beschränkt sich nicht auf den zwischenmenschlichen sozialen Raum (normalerweise urban geprägt), sondern erstreckt sich auf die Beziehung zwischen den Dingen, auch ohne menschliches Eingreifen. Das, was eine Art Gemeinschaft ermöglichen würde, die sowohl lokal (territorial) als auch universell (weil nicht auf den Menschen beschränkt) ist, wäre gerade die digitale Vermittlung, nämlich durch das sogenannte *Internet of Things*.

„Die Verbreitung von Sensoren und Methoden zur Kennzeichnung von Oberflächen hat, zusätzlich dazu, nichtmenschlichen Wesenheiten eine

*Stimme zu verleihen, dazu beigetragen, den westlichen Mythos von der Zentralität unserer Spezies zu schwächen, und hat die Vorstellung vom Homo Sapiens als Zentrum des Universums, als einzig intelligentem Subjektakteur, in eine offene Einheit als Teil einer komplexen Beziehungsökologie transformiert. Mehr als ein unabhängiges Subjekt wird das Sein-im-Netzwerk im Kontext konnektiver Netzwerke zu einer abhängigen Entität, die für die Ausführung ihrer Aktion mit anderen Entitäten und komplexen Interaktionsgeflechten verbunden ist. Nicht mehr nur abhängig und konditioniert von Luft, Wasser, Rohstoffen wie bisher, sondern auch verknüpft mit Software, Algorithmen, Daten, Sensoren, Informationsflüssen und Geräten“ (Felice 2021, 24).*

In diesem Sinne wird der anthropozentrische öffentliche Raum, der sich auf die Polis als Territorium menschlicher Interaktionen konzentriert, durch einen kontinuierlichen oder rhizomatischen Raum erweiterter Beziehungen ersetzt, der alle Akteure einer bestimmten Umwelt – sogar der globalen Umwelt der Erde – berücksichtigt. In diesem Sinne eines Netzwerks aus pluralen Beziehungen wird die Erde als Gaia interpretiert, als wäre sie ein Lebewesen in ständigem Austausch mit ihren (nicht nur menschlichen) Einwohnern (vgl. Lovelock 2000). Der von Bruno Latour vorangetriebene Vorschlag zur Überwindung des Anthropozentrismus durch eine symmetrische Anthropologie nimmt hier durch digitale Vermittlung Gestalt an (vgl. Latour 2015). Das transformiert die Idee der Gemeinschaft in ein Kontinuum komplexer Wechselbeziehungen zwischen allen Akteuren, menschlich oder nicht, als relationalen Fluss, vermittelt von der digitalen Lektüre der in allen Entitäten vorhandenen Informationen. In der Praxis wird das Digitale zur Vermittlung der planetaren Gemeinschaft und der öffentliche Raum wird zum Fluss aller zwischen den Agenten ausgetauschten Informationen. Als „ontologische“ Formulierung dieser Perspektive kann man die Aussage betrachten, die ganze Wirklichkeit setze sich nur aus sich im Umlauf befindlichen Informationen zusammen (vgl. Alizart 2017).

Diese extremen Lektüren der digitalen Transformation sind zweifellos herausfordernd und symptomatisch für tiefgreifende Veränderungen; außerdem offenbaren sie eine gewisse grundlegende ökologische und ökosystemische Hybridität als Überwindung binärer Gegensätze, welche zu dialektisch und daher einer komplexen Lesart der Wirklichkeit unangemessen sind (vgl. Braidotti 2013). Beim gegenwärtigen Stand der alltäglichen Praxis scheinen sie jedoch nicht der Realität zu entsprechen, zumindest wie diese von menschlichen Akteuren wahrgenommen und erlebt wird.

*„Die Hypothese einer ‚Gemeinschaft ohne räumliche Nähe‘, aufgestellt als die digitalen Medien die ersten Schritte unternommen haben, ist noch lange nicht verifiziert. Gerade die universitäre Forschung hat in den letzten Jahren weniger versucht, rein virtuelle Gemeinschaften zu untersuchen, als vielmehr die Möglichkeiten der Kombination von Zugehörigkeit zu Online-Gemeinschaften mit Offline-Gemeinschaften zu vertiefen“ (Casilli 2010, 57).*

Diese nicht binär getrennte hybride Konjugation zwischen online und offline, zwischen digital und analog, wird von einigen als „postdigitale“ Situation (Stalder 2016, 18), von anderen als „onlife“-Zustand (Floridi 2014, 59–86) und noch von anderen als „doppelter Lebensraum“ (Casilli 2010, 60) verstanden. Hatte eine strenge Digitalkultur tatsächlich beabsichtigt, die alltägliche Praxis – nämlich im Hinblick auf den öffentlichen Raum – vollständig in digitale Umgebungen auszulagern, ist eine postdigitale Kultur eine solche, die von der Hybridität der Prozesse ausgeht, sicherlich mit den Auswirkungen der digitalen Transformation, aber ohne den analogen Alltag zu verlassen, in dem sich diese Transformation artikuliert.

## Die postdigitale Situation

Der Begriff „Post-Digital“ entstand im Kontext der Medientheorie (Cramer 2014), wiederum inspiriert entweder durch seine Anwendung im Bereich der Computermusik (vgl. Cascone 2000) oder durch den im Bereich der bildenden Kunst entwickelten Begriff der „post-internet art“ (Wallace 2014). Eine Gruppe von Mitgliedern des Instituts für Film- und Medienwissenschaft der Universität Hamburg hat seit 2015 sogar ein Online-Portal (<http://post-digital-culture.org/>) eingerichtet, in dem sie Studien zum Konzept von „Post-Digital“ veröffentlicht. Obwohl der Begriff dort weiterhin von der Medien- und Kunsttheorie dominiert wird – was die Diskussion um die Verwendung „neuer“ und „alter“ Medien einschließt –, lässt er sich durchaus auf den Bereich der Soziologie übertragen, was einer globalen Lesart zeitgenössischer Gesellschaften entspricht, wie der Titel des Portals andeutet (vgl. Fleischer 2013). Tatsächlich dürfen wir in diesem Zusammenhang einen Prozess beobachten, der viele Ähnlichkeiten mit der Entwicklung des Begriffs „Postmoderne“ aufzeigt; dieser hat auch im Bereich der Kunst in deutlich technischem und eingeschränktem Sinne seinen Weg begonnen und wurde alsdann auf andere Bereiche ausgedehnt, bis er mit mehr oder weniger Angemessenheit das soziokulturelle Umfeld

bezeichnet hat, welchem bestimmte Modalitäten von Sein und Dasein entsprechen (vgl. Duque 2017).

Obwohl einige der radikaleren Positionen des „Post-Digital Manifesto“ (Fleischer 2013) eine Art Überwindung oder fast Abkehr vom Digitalen beabsichtigen, nicht ohne einen gewissen romantisch-nostalgischen Hang zur Wiedererlangung eines verlorenen – oder am Rande des Aussterbens befindlichen – analogen Paradieses, impliziert das Konzept des Postdigitalen (wie alle „Post“-Konzepte) eine komplexe Beziehung zum Digitalen, nicht dessen Aufgabe. Das Postdigitale hängt einerseits vom Digitalen ab und übernimmt dessen Prozesse; andererseits übertrifft es sie, insofern es bestimmte – tendenziell utopische – Erwartungen in Frage stellt, insbesondere im Kontext von Immaterialität, Perfektion und Virtualität und kontinuierlichem digitalen Fortschritt. Wir erleben dabei eine Art realistisches Scheitern dieser Erwartungen, gleichzeitig aber die Permanenz der Auswirkungen digitaler Technologien auf Lebensweisen. Daher wird ein gewisses naives und obsessives Vertrauen in digitale Technologien überwunden, aber ihre tägliche Nutzung wird nicht aufgegeben; eine hegelianische, totalisierende und evolutionäre Vision der Möglichkeiten digitaler Technologien – heute als „Techno-Hegelianismus“ bezeichnet – wird überwunden, aber ihre Ressourcen werden weiterhin genutzt, nicht nur als Instrumente, sondern mit allen Implikationen in der Transformation der Wirklichkeit.

Wendet man das postdigitale Paradigma auf die tägliche Nutzung digitaler Medien an – was zu einem spezifischen Eintauchen in eine digitale Umgebung führt, aber auch zu einem immer noch unvermeidlichen Eintauchen der Nutzung dieser Medien in die analoge Realität –, so können wir dies als spezifische Transformationen des öffentlichen Raums in einem postdigitalen Zeitalter berücksichtigen.

Laut Dominique Cardon (vgl. Cardon 2019, 203–212) erleben wir zur Zeit eine bedeutende Transformation in der Organisation des öffentlichen Raums, insbesondere verstanden als Kommunikationsraum mit erheblicher Sichtbarkeit in der Organisation des gemeinsamen Lebens, nämlich in der Konstruktion der sogenannten öffentlichen Meinung, mit unbestreitbaren Konsequenzen für politische Entscheidungen und die Organisation von Demokratien, insbesondere in Wahlprozessen. Diese Transformationen werden vor allem in den als öffentlich bezeichneten Diskursmodalitäten sichtbar, insbesondere im Hinblick auf die Protagonisten dieses Diskurses, entweder als Subjekte oder als Objekte desselben. So erleben wir den Übergang von einem als „professionell“ bezeichneten Modell, das einen

strikten öffentlichen Raum hervorbringt, in dem ein Spezialist (z. B. ein:e Journalist:in) Aussagen über eine als öffentlich geltende Persönlichkeit macht, zu dem Modell „Quidam“, in dem ein Amateur, der irgendetwas sein kann, Aussagen über jemand anderen tätigt und damit einen als „Web in Chiaroscuro“ zu bezeichnenden Raum schafft. Zwischen dem einen Extrem – eine:r über eine:n – und dem anderen – alle über alle – gibt es Zwischenmodelle, nämlich das Modell des „öffentlichen Raums“ selbst, in dem sich ein Profi auf jede:n bezieht, oder das Modell des „partizipatorischen Webs“, in dem jede:r das Wort über eine Persönlichkeit des öffentlichen Lebens ergreifen kann. Gerade die Dynamik der Digitalisierung führt zu einer neuen Konfiguration des öffentlichen Raums, entsprechend einer neuen Kommunikationsdynamik, in der jede:r dazu neigt, das Wort über jede:n zu ergreifen, wodurch der Protagonismus professioneller Subjekte und Persönlichkeiten als Ziele des öffentlichen Diskurses reduziert wird oder sogar verschwindet.

### Die Dynamik der Digitalisierung führt zu einer neuen Konfiguration des öffentlichen Raums.

Obwohl Cardons Vorschlag bestimmte Aspekte des Funktionierens von Gesellschaften verdeutlicht, konzentriert er sich zu sehr auf die Kommunikationsdynamik gemäß dem journalistischen Modell der öffentlichen Meinungsbildung. Um die Lektüre auf alle gesellschaftlichen Sphären auszudehnen, wird hier der von Michel de Certeau vorgebrachte Vorschlag einer Anthropologie des Alltags bevorzugt, basierend auf dem betrieblichen Kontext der „Stadt“ als Modell des öffentlichen Raums (vgl. Certeau 1990). Denn außer einer dem postdigitalen Paradigma näheren Perspektive, die stark den analogen Alltag einbezieht, ermöglicht sie eine Annäherung aus der Perspektive der komplexen Nutzung und nicht aus der Perspektive einfach vorgefasster Strukturen, sei es soziologisch oder ontologisch. Gerade im soziologischen Kontext entspricht diese Perspektive eher einem Ansatz, der die Pluralität der Nutzungen als grundlegendes Element einer postdigitalen Kultur in den Mittelpunkt stellt, im Gegensatz zu einem Paradigma, welches das Digitale als Struktur aller Gesellschaften auf dem Niveau einer fundamentalen Theorie versteht, die nun in einer technologisch artikulierten Struktur als strukturelles *Muster* Gestalt annimmt (vgl. Nassehi 2019). Im anthropologisch-ontologischen Bereich geht es in dieser Perspektive um die konkrete und komplexe Alltagsanwendung des Digitalen und nicht

nur um ein abstraktes Verständnis des Seins als Information oder der Sprache als binäre (digitale) Relation von Ziffern (vgl. Alizart 2017).

Die Stadt ist laut de Certeau genau der Raum, in dem rational totalisierende Strategien und gelegentlich fragmentierte Taktiken sich überlagern und in einem hybriden Prozess gegenüberstehen und konjugieren. Was seine Physiognomie als öffentlicher Raum ausmacht, ist gerade das nicht immer friedliche Zusammenleben dieser beiden Modalitäten, auch wenn für seine alltagsanthropologische Perspektive die zweite bedeutsamer sei. Die erste entspricht der Position des Beobachters („voyeur“), die zweite der des Wanderers („marcheur“) (Certeau 1990, 139–145). Der Beobachter bevorzugt Strukturen als Quelle für die Ausarbeitung von Strategien, die normalerweise aus einer panoptischen Perspektive zur Beherrschung und Kontrolle des öffentlichen Raums führen sollen. Der Wanderer bevorzugt die komplexe Pluralität des Alltagslebens als eine Reihe von Taktiken, die oft entwickelt wurden, um nicht nur zu überleben, sondern auch den Strategien von Herrschaft zu widerstehen. Beide Profile bestimmen die Stadt – als operationaler Begriff für das Verständnis des öffentlichen Raums – als Machtdynamik in der grundsätzlichen Artikulation einer politischen Anthropologie.

Dieses operative Konzept wird hier aufgegriffen, unabhängig von seinem strikten Bezug zum Stadtraum selbst. Tatsächlich unterscheidet sich dieser Begriff in dem hier angenommenen Sinne wesentlich von dem Begriff der *Polis* als einer in ihrer eigenen Organisation und Struktur geschlossenen Totalität oder einer auf einer Reihe von Eigenschaften basierenden Identität. Die Gemeinschaft als solche ist nicht die Menge von Eigenschaften, welche Identität als eine von ihren Mitgliedern anzueignende Substanz hervorbringen, sondern ein dynamischer Prozess der gegenseitigen Exposition von Singularitäten (vgl. Esposito 2018, 65–76; Nancy 1986, 76). Die Idee ist, die oben genannten Dynamiken dieses Handlungskonzepts als immer im Gang befindliche Prozesse auf die Organisation des öffentlichen Raums in einer digitalen Umgebung – oder besser gesagt, in postdigitalen sozialen Dynamiken – zu übertragen. Denn eher als Orte haben wir dort Prozesse; eher als feste Identitäten haben wir Beziehungen; eher als Eigenschaften haben wir Expositionen.

Tatsächlich erleben wir in diesem Zusammenhang auch ein zweideutiges Signal aus den technologischen Ressourcen und den Netzwerken, die sie unterstützen. Einerseits können die Instrumente als Machtdispositive oder -apparate verstanden werden, die insofern den Benutzer kontrollieren, als sie ihn nach vorgegebenen strukturellen Strategien manipulieren. Dies gilt

zweifellos für die Macht des Algorithmus, für die Suche nach Kontrolle über Big Data, insbesondere durch die Giganten der digitalen Medien, die am Ende einheitliche Existenzparadigmen hervorbringen, denen sich einzelne Benutzer:innen opfern; aber gleichzeitig ermöglichen und provozieren technologische Ressourcen die Entwicklung von Widerstandstaktiken, die jedem/jeder eine Stimme geben, unabhängig von der Macht, die er/sie besitzt, und alltägliche Beziehungsprozesse hervorrufen, welche die Autonomie der Subjekte stärken.

### Die Zweideutigkeit der technologischen Ressourcen

Andererseits können digital entwickelte soziale Netzwerke in permanenter Artikulation mit alltäglichen analogen Netzwerken als geschlossene Netzwerke gebildet werden, die menschliche Tribalismen oder ein Verständnis der Stadt als in sich geschlossene Totalität je nach ihren Eigenschaften und ihren eigenen Strukturen fortführen; dies kann gerade nach dem Paradigma einheitlichen Verhaltens (Freundeskreise, Interessen, Berufsgruppen, Ideologieaffinitäten etc.) gebildet werden. Im Gegenteil können digitale Netzwerke auch offene Gemeinschaften bevorzugen, an welchen jede:r teilnehmen darf, in ständiger Neukonfiguration gemäß den konkreten Interaktionsprozessen, die nicht vorherbestimmt werden können.

In diesem zweiten Sinne können digitale Netzwerke – verstanden nach dem Paradigma des in die Pluralität von Beziehungen eingetauchten Spaziergängers – den öffentlichen Raum als einen Raum verstehen, in dem sich Menschen miteinander oder sogar mit nichtmenschlichen Akteuren auseinandersetzen und gemeinsam wohnen. Die Exposition wird den Hang zur Totalität und zum Besitz von Eigenschaften überwinden. Ob diese Exposition in Körpern aus Fleisch und Blut strikt analog geschieht oder sich in digital transformierten Körpern artikuliert, ist zweifellos etwas Bedeutsames; das Zweite impliziert aber nicht eine grundsätzliche Aufhebung der Exposition als eines die Gemeinschaft hervorbringenden Prozesses.

Die Gemeinschaft wendet sich damit gegen einen Immunisierungsprozess, der sie als geschlossene Gesamtheit vom Rest der Welt abgrenzt oder Subjekte innerlich immunisieren kann, die sich durch Machtstrategien der permanenten Exposition entziehen wollen, die den Straßenalltag prägt. Auch wenn die realen Prozesse der Immunisierung komplexer sind und ein Modell nebeneinander geschlossener Totalitäten nicht zulassen, so führt die von Roberto Esposito vorgeschlagene operative Unterscheidung zwischen *Communitas* und *Immunitas* (vgl. Esposito 1998; Esposito 2002)

sicherlich dazu, den öffentlichen Raum als Ort ohne festgelegte Grenzen zu verstehen. Er wird von einer fließenden Hybridität in der endlosen Dynamik fragmentarischer alltäglicher Interaktionen geprägt.

Genau das sind die grundlegenden Charakteristika des neuen postdigitalen öffentlichen Raums – mehr noch als des prädigitalen urbanen und auf die *Polis* konzentrierten öffentlichen Raumes und als des rein digitalen öffentlichen Raumes als Utopie der virtuellen Gemeinschaft. Die Gesellschaft versteht sich eher als ein Netzwerk flexibler Beziehungen und nicht als eine Ansammlung fester Gruppen, die in mehr oder weniger hierarchische Strukturen eingebettet sind. Unter diesen Bedingungen wird Theologie eventuell zur gemeinsamen Besiedlung dieses Raums beitragen können.

#### 4 Öffentliche Theologie unter neuen Bedingungen

Der Beitrag der Theologie zum neuen öffentlichen Raum setzt vor allem voraus, daß sie sich ausdrücklich als öffentliche Aktivität versteht – und nicht nur als individuelle Reflexion über private Glaubensoptionen oder als Gruppenreflexion über kollektive Glaubenseinstellungen innerhalb vorbehaltener Grenzen für bestimmte Gruppen. Auf dem Spiel steht daher die Debatte über das Statut und die Konfigurationen der Theologie.

Aber selbst wenn man diesen öffentlichen Status annimmt, muss man herausfinden, was diese Öffentlichkeit bedeutet und wie sie durchgeführt werden soll. Die Bewegung der *Public Theology* definiert sie klar als „Diskurs mit theologischer Form, die versucht, sowohl für die, die innerhalb ihrer eigenen religiösen Tradition stehen, als auch für die, die außerhalb stehen, verständlich zu sein“ (Breitenberg, 4–5). Voraussetzung dieser Definition ist zweifellos die Unterscheidung zwischen Außen und Innen, soweit es sich um eine religiöse Tradition handelt. Diese Unterscheidung ist legitim, aber nur bis zu einem gewissen Punkt gültig, wie später gesehen werden kann. Bevor jedoch die volle Gültigkeit dieser Unterscheidung diskutiert wird, stellt sich sofort eine Frage: Ist dieses Verständnis der Öffentlichkeit der Theologie nicht zu sehr auf eine Bewegung von innen nach außen fixiert? Dies erweckt den Anschein, als wäre es möglich, den inneren Raum einer bestimmten religiösen Tradition zu isolieren, von der man unmissverständlich ausgeht, um dann durch einen hermeneutischen Prozess eventuell in Korrelation (vgl. Villagrán 2016, 58–65; Tracy 1991) eine Beziehung zum äußeren Raum herzustellen. Es ist wahr, daß die Hauptabsicht der *Public Theology* darin besteht, über eine auf die christliche Identität fixier-

te Theologie hinauszugehen, die als Gegenkultur oder Alternative zu dem verstanden wird, was die Welt außerhalb des Christentums – und der Kirche – hervorbringt. Ohne die Bedeutung einer bestimmten prophetischen Position zu leugnen – insbesondere in Situationen klarer Ungerechtigkeit, die ausdrücklich eine kritische Position erfordern –, ist ihre Position eher die eines positiven Beitrags zur pluralen Debatte, die den öffentlichen Raum zeitgenössischer Gesellschaften ausmacht. Es geht also nicht darum, sich dagegen zu wehren, sondern etwas vorzuschlagen. Der Ursprung des Vorschlags wird von der *Public Theology* jedoch immer als interner Kontext einer Tradition gedacht – genauer der christlichen Tradition, möglicherweise noch weiter durch die Zugehörigkeit zu einer ihrer Konfessionen präzisiert –, aus der heraus ein Beitrag zum gemeinsamen menschlichen Raum geleistet wird.

### Ein dynamischeres Verständnis der Realität

Diese Perspektive – welche die hermeneutische Kategorie der Zugehörigkeit und die Kontextualisierung aller Konzeptionen und aller Diskurse ernst nimmt und gleichzeitig eine gewisse „Horizontverschmelzung“ (Gadamer 1986, 311) mit anderen Kontexten zulässt, nämlich jenen des zeitgenössischen öffentlichen Raums – hört jedoch nicht auf, auf einen Ausgangspunkt fixiert zu sein, der als eindeutig festgelegt angesehen wird. Aber ist dieser Ausgangspunkt so eindeutig und präzise? Und was ist mit der umgekehrten Bewegung, nämlich von außen nach innen? Wie ist der ständigen Durchlässigkeit einer religiösen Tradition gegenüber dem Kontext Rechnung zu tragen, in dem sie sich permanent entwickelt hat und entwickelt? Im Gegensatz zu einer praktisch einseitigen Bewegung von innen nach außen – allerdings mit der berechtigten Absicht, sich an der pluralen öffentlichen Debatte zu beteiligen und sich verständlich zu machen – müsste auch über die Öffentlichkeit der Theologie als Rezeption von Interpretationen außerhalb der jeweiligen religiösen Tradition nachgedacht werden, und zwar als Voraussetzung, die eigene religiöse Tradition selbst zu überdenken und sogar kritisch zu hinterfragen.

Dies führt uns zurück zu der Frage nach der eigentlichen Legitimität der Unterscheidung zwischen Außen und Innen. Es ist wahr, dass die Interpretationen der Wirklichkeit unterschiedlich sind und Welten entstehen lassen, die verschieden sind und die daher nicht vollkommen zusammenfallen. Aber sind diese Welten wirklich und vollständig voneinander getrennt? Wäre nicht ein dynamischeres Verständnis der Realität vorzuziehen, eines,

das Unterscheidungen in einem flüssigeren und fruchtbareren Sinne versteht und wiederum keine übermäßig binären und dialektischen Gegensätze zulässt?

So lobenswert und interessant die Intentionen und Vorschläge der *Public Theology* sein mögen – mit denen sich die hier vorgestellte Perspektive weitgehend identifiziert –, eine Relativierung der Unterscheidung von innen und außen sowie von öffentlich und privat scheint notwendig. Vor allem, weil das gemeinschaftlich Menschliche etwas viel Umfassenderes ist als der öffentliche Raum im engeren Sinne selbst (vgl. Esposito 2018, 68). In diesem Sinne ist es im theologischen Diskurs vorzuziehen, von einer gewissen Fluidität zwischen Innen und Außen auszugehen, im Sinne eines gemeinsamen Dienstes an der Menschheit – oder gar an der Erde – weit über die sekundären Unterscheidungen zwischen Deutungswelten hinaus, wie es der Fall zwischen einer bestimmten religiösen Tradition und dem, was nicht dazu gehört, ist – über die Tatsache hinaus, dass bereits schwierig zu definieren ist, was nicht vollständig dazu gehört.

### Im hybriden Kontext der postdigitalen Gesellschaft kann die Theologie ihre Arbeit entfalten.

Dieser Fluidität zwischen Innen und Außen können in zeitgenössischen Gesellschaften andere Formen der Fluidität oder Hybridität entsprechen: zwischen dem Digitalen und dem Analogen, zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen, zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten, dem Individuellen und dem Gemeinsamen. Nun entwickeln sich gerade in der Pluralität hybrider Beziehungen die Prozesse einer postdigitalen Gesellschaft. Und eben im hybriden Kontext der postdigitalen Gesellschaft kann die Theologie ihre Arbeit entfalten, nämlich als Vermittlerin zwischen Kirche und Universität. Die Herausforderungen, vor denen die Menschen im postdigitalen Zeitalter stehen, sind daher die Herausforderungen, vor denen die Theologie der Gegenwart und der nahen Zukunft steht. Sehen wir uns einige Aspekte dieser Herausforderungen genauer an, wenn auch nur als formale Skizze.

Einerseits stehen wir vor der expliziten Herausforderung zwischenmenschlicher digitaler Umgebungen. Ein großer Teil der menschlichen Beziehungen einschließlich derjenigen, die den öffentlichen Raum konstituieren, wird zwangsläufig durch Maschinen vermittelt als Repräsentation der dort vorhandenen oder nicht vorhandenen Identitäten, wie zum Beispiel in den sozialen Netzwerken. Algorithmen können gewiss die Mensch-

lichkeit von Beziehungen zunichte machen, indem sie vorgegebene und standardisierende Verhaltensweisen und Identitäten auferlegen; aber sie können gleichzeitig neue Beziehungsformen potenzieren, welche die alltägliche analoge Beziehung erweitern, ergänzen und transformieren. In diesem Spannungsfeld artikulieren sich die Lebensweisen unserer Zeitgenoss:innen mit all ihren Möglichkeiten und Problemen. Wie in allen Zeiten bilden diese Lebensweisen eine inspirierende Quelle für theologische Diskurse.

Doch die digitale Herausforderung betrifft derzeit nicht nur zwischenmenschliche Beziehungen. Durch das *Internet of Things* und seine Anwendung auf das tägliche Leben von Menschen umfassen alltägliche Beziehungsprozesse Nicht-Menschen, Lebewesen oder Dinge, welche die Gruppe von Agenten bilden, welche dieselbe Erde bewohnen. Das postdigitale Zeitalter umfasst – in der Pluralität relationaler Akteure mit Auswirkungen auch auf die tägliche analoge Erfahrung – all die Gruppen von Akteur:innen, die an der Gestaltung des gemeinsamen Lebens beteiligt sind. Digitale Ressourcen fördern gerade die Integration der nichtmenschlichen Welt, einschließlich digitaler Maschinen, in das tägliche Leben der Menschen – und umgekehrt.

Gewiss ist diese Integration nicht unproblematisch, sei es aus ontologischer Sicht – insbesondere in Form monistischer oder vitalistischer Wirklichkeitsdeutungen – oder aus anthropologischer Sicht – durch neognostische Transhumanismen mit Neigung zur Problematisierung von Körperlichkeit – oder auch in sozialer Hinsicht – vor allem durch Manipulation und Standardisierung aus der Macht von Algorithmen. Diese Gefahren erfordern eine gewisse vorsichtige Skepsis gegenüber mehr oder weniger naiven Utopien bezüglich der Leistungsfähigkeit von künstlicher Intelligenz oder digitaler Technologie im Allgemeinen.

Aber diese Probleme, die einen kritischen und prophetischen Ansatz seitens der Theologie erfordern, entkräften nicht das Potenzial einer Lektüre der Wirklichkeit im Sinne einer relationalen Komplexität, einschließlich von Hybriditäten zwischen dem Digitalen und dem Analogen, als Symbol und sogar als Ort von Realisierung vieler anderer Hybriditäten. In diesem Kontext wird sich eine postanthropozentrische Theologie entwickeln können – einschließlich einer theologischen Anthropologie, welche die Stellung des Menschen in der Welt neu denkt – in der Artikulation von Kirche und Universität mit der Gesellschaft und insofern auch in der Artikulation dieser Institutionen untereinander.

## 5 Zum Schluss

Wenn der Ort allen theologischen Diskurses immer die Gesellschaft mit ihren komplexen und hybriden Prozessen ist (auch in den Texten, die als paradigmatische Orientierung dienen), dann wird keine Zukunft der Theologie möglich sein, ohne die pluralen gesellschaftlichen Dynamiken zu berücksichtigen. Sowohl die Kirche als auch die Universität als institutioneller Rahmen der Theologie sind zwangsläufig auch auf diese gesellschaftlichen Dynamiken bezogen.

Vor allem aufgrund der technologischen Transformationen der letzten Jahrzehnte sind heutige Gesellschaften von digitaler Transformation geprägt. Nach einer anfänglichen Phase ausschließlich digitaler Utopien weisen zeitgenössische Praktiken eher auf eine Hybridisierung des Verhältnisses von Digital und Analog hin. Was in diesem Sinne als postdigitale Gesellschaft bezeichnet werden kann, stellt den Kontext dar, in dem Theologie gegenwärtig und in naher Zukunft ihren Diskurs entwickeln wird, wenn sie ihrer Vermittlungsaufgabe entsprechen will und nicht aufhört, ein relevanter Beitrag zur Debatte des gemeinsamen Menschlichen zu sein.

## Literatur

- Alizart, Mark (2017), *Informatique celeste*, Paris: PUF.
- Boeve, Lieven (2020), O lugar da Teologia na Universidade, *Ephata* 2, 2, 83–109. DOI: 10.34632/ephata.2020.9535.
- Braidotti, Rosi (2013), *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- Breitenberg Jr, Harold E. (2010), What is Public Theology?, in: Hainsworth, D. K. / Paeth, S. R. (Hg.), *Public Theology for a Global Society*, Grand Rapids: Eerdmans, 3–17.
- Bridle, James (2011), *The New Aesthetic*. <https://new-aesthetic.tumblr.com/> [30.09.2022].
- Cardon, Dominique (2019), *Culture numérique*, Paris: Presses de Sciences Po.
- Cascone, Kim (2000), The Aesthetics of Failure. “Post-Digital” Tendencies in Contemporary Computer Music, *Computer Music Journal* 24, 4, 12–18. [https://www.jstor.org/stable/3681551?read-now=1&seq=2#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3681551?read-now=1&seq=2#page_scan_tab_contents) [30.09.2022].
- Casilli, Antonio (2010), *Les liaisons numériques: Vers une nouvelle sociabilité?*, Paris: Seuil.
- Certeau, Michel de (1990), *L'invention du quotidien*, vol. I, Paris: Gallimard.
- Cramer, Florian (2014), What is “Post-Digital”?, *APRJA* 3, 10–24. <https://aprja.net/article/view/116068/165295> [30.09.2022].
- Duque, João Manuel (2016), Estatuto da Teologia na vida da Igreja, *Didaskalia* 46, 47–65.
- Duque, João Manuel (2017), *El Dios ocultado*, Salamanca: Sígueme.
- Duque, João Manuel (2019), Teologia como hermenêutica da fronteira, *Ephata* 1, 0, 13–30. DOI: 10.7559/ephata.2019.290.
- Esposito, Roberto (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2018), *Termini della politica*, Milano: Mimesis Edizioni.
- Felice, Massimo Di (2021), *A cidadania digital*, São Paulo: Paulus Editora.
- Fleischer, Rasmus (2013), How Music Takes Place: Excerpts From “The Post-digital Manifesto”, *e-flux journal*, 42, 1–10. <https://www.e-flux.com/journal/42/60255/how-music-takes-place-excerpts-from-the-post-digital-manifesto/> [30.09.2022].
- Floridi, Luciano (2014), *The 4<sup>th</sup> Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- França Miranda, Mário de (2019), Teologia na Universidade, *Ephata* 1, 0, 31–51. DOI: 10.7559/ephata.2019.291.
- Gadamer, Hans-Georg (1986) [1960], *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke Bd. 1*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Latour, Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (2015), *Face a Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris: La Découverte.

- Lovelock, James (2000), *Homage to Gaia. The Life on an Independent Scientist*, Oxford: Oxford University Press.
- Martínez, Julio L. (2020), *La pertinencia pública del discurso teológico hoy*, *Ephata* 2, 2, 21–82. DOI: 10.34632/ephata.2020.9534.
- Nancy, Jean-Luc (1986), *La communauté desœuvrée*, Paris: La Découverte.
- Nassehi, Armin (2019), *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München: C. H. Beck.
- Pottier, Bernard (2016), *Théologie scientifique et théologie ecclésiale*, *ET Studies* 7, 1, 107–127.
- Rheingold, Howard (1993), *The Virtual Community. Homesteading on the Electronic Frontier*, Reading: Addison-Wesley.
- Seckler, Max (1988), *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann J. / Seckler, Max (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, Freiburg i. Br.: Herder.
- Stalder, Felix (2016), *Kultur der Digitalität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tönnies, Ferdinand (2010) [1887], *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tracy, David (1991), *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad.
- Villagrán, Gonzalo (2016), *Teología Pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*, Madrid: PPC.
- Wallace, Ian (2014), *What is post-internet art? Understanding the revolutionary new art movement*. [https://www.artspace.com/magazine/interviews\\_features/trend\\_report/post\\_internet\\_art-52138](https://www.artspace.com/magazine/interviews_features/trend_report/post_internet_art-52138) [30.09.2022].

Claudia Danzer

# Potentiale einer diversitätssensiblen Theologie

Eine Reflexion von Theologieproduktion unter der Berücksichtigung von *race, class, gender* und *dis/ability*

ABSTRACT 

Die römisch-katholische Kirche und der römisch-katholische Theologiediskurs haben in ihren Repräsentationen ein Diversitätsproblem. Durch die Aufnahme und Rezeption von *diversity studies* für die römisch-katholische Theologie möchte ich als Vorschlag für eine der Möglichkeiten, Theologie zukunftsfähig zu machen, Potentiale und Anknüpfungspunkte von diversitätssensiblen Theologien skizzieren. Das Kernanliegen diversitätssensibler Theologien ist, die eigene Theologie- und Theorieproduktion unter der Berücksichtigung von u. a. *race, class, gender* und *dis/ability* zu reflektieren. Sie verstehen sich als Herrschafts- und Machtkritik für den eigenen Kontext der Wissensproduktion und untersuchen Diskriminierungs- und Begünstigungsstrukturen. Zahlreiche Anknüpfungspunkte bestehen u. a. zu feministischen, queeren, gendersensiblen und postkolonialen Theologien.

*The potential of a diversity-sensitive theology. A reflection on the production of theology through the lens of race, class, gender and dis/ability*

*The Roman Catholic church and the discourse of Roman Catholic theology must recognise the lack of diversity in their representation. Drawing on diversity studies and applying relevant concepts to Roman Catholic theology I will outline one possibility that has the potential to bring theology into the future by exploring the potentiality and intersectionality a diversity-sensitive theology has to offer. The core concern and task of diversity-sensitive theology is to reflect on itself and how it produces theories from various perspectives, including race, class, gender and dis/ability. It critically questions its own structures of dominance and power that govern the production of theological knowledge and examines the inner workings of discrimination and privilege.*

*Interdisciplinary connections can be established through feminist, queer, gender-sensitive and post-colonial approaches to theology, to name but a few.*

| BIOGRAPHY

**Claudia Danzer**, geboren 1992, ist katholische Theologin und arbeitet als Wissenschaftliche Assistentin und Doktorandin am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Philosophische Anthropologie an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. Sie ist Autorin und Redakteurin des theologischen Blog-Kollektivs [y-nachten.de](http://y-nachten.de).  
E-Mail: [claudia.danzer@theol.uni-freiburg.de](mailto:claudia.danzer@theol.uni-freiburg.de)

| KEY WORDS

*diversity studies; gender studies; postkoloniale Theologien; Theologieproduktion; gender; class; race; dis/ability*

Wie kann eine zukunftsfähige Theologie aussehen? Der Vorschlag dieses Artikels will dazu anregen, innerhalb der römisch-katholischen Theologie – denn aus dieser Perspektive ist er geschrieben und zudem besteht hier m. E. viel Nachholbedarf – die Bedingungen der eigenen Wissensproduktion hinsichtlich von Diskriminierungs- und Begünstigungsfaktoren bezogen auf u. a. *race*, *class*, *gender* und *dis/ability* kritisch zu analysieren. Die aufgezählten Kategorien beanspruchen dabei keine Vollständigkeit,<sup>1</sup> sondern müssen selbst stets einer kritischen Überprüfung unterzogen, um fehlende Kategorien ergänzt und auf Intersektionen und Interdependenzen hin untersucht werden. Eine in diesem Sinne *diversitätssensible Theologie*, die Macht- und Herrschaftsstrukturen in der Theologieproduktion in den Blick nimmt und nach Diskriminierungs- und Begünstigungsfaktoren fragt, unterzieht sich und die eigene gesellschaftliche Positionierung einer Selbstreflexion. Damit kann sie sich in das gesamtgesellschaftliche Bemühen einreihen, diskriminierende Denkmuster und Strukturen abzubauen.

## Von theologischen Fakultäten zu Fakultäten der Theologien

Die Relevanz von konfessionell gebundener Theologie an staatlichen Universitäten wird heute oft mit dem Argument begründet, in einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft eine wichtige Funktion im interreligiösen Dialog für kulturelle und religiöse Deutungssysteme und Verständigung zu übernehmen (vgl. Essen 2019, 13). Dieser Selbstanspruch der Theologie, Religionsexpert:innen für eine plurale Gesellschaft auszubilden, muss in den Theologischen Fakultäten und Instituten zukünftig auch sichtbarer werden. Das kann geschehen, wenn sie vermehrt zu *Fakultäten der Theologien* werden, indem also mehrere Konfessionen und Religionen strukturell stärker miteinander vernetzt werden. Konkret bedeutet das, dass an einer Fakultät oder einem Institut nicht mehr nur eine konfessionelle Theologie gelehrt wird, sondern mehrere. Damit können diese Fakultäten im Kleinen bereits die Gesellschaft abbilden, für die sie ausbilden sollen. Eine diversere Aufstellung von Forschenden in der Theologie ist dabei Voraussetzung für eine diversitätssensible Theologie. Aus diesem Grund werde ich im folgenden Kapitel (1) näher darauf eingehen, inwiefern das Nihil-Obstat-Verfahren, die Erteilung der kirchlichen Lehrerlaubnis für römisch-katholische Theologie an Hochschulen durch den Diözesanbischof und den Heiligen Stuhl, eine Rolle bei der Einschränkung von Diversität unter Theolog:innen gespielt hat.

<sup>1</sup> Beispielsweise wurde innerhalb der *diversity studies* *race*, *class* und *gender* um *dis/ability* und damit um die Forschungen der *disability studies* ergänzt: „Die Disability Studies verstehen Behinderung nicht als naturgegebenes, überhistorisches Phänomen – sondern als eine gesellschaftlich negativ bewertete Differenz, die sozial konstruiert wird und daher stets in ihrem jeweiligen historischen, sozialen und kulturellen Kontext analysiert, gedeutet und verstehbar gemacht werden muss.“ (Brehme et al. 2020, 9) Darüber hinaus wird auch die Bedeutung von Antisemitismus als zu ergänzende eigenständige Kategorie hervorgehoben.

Daraufhin werde ich im nächsten Kapitel (2) als Teil der erkenntnistheoretischen Reflexion von Theologieproduktion einen Blick darauf werfen, auf welche Weise mehrere Wirklichkeiten wahrgenommen werden können, wenn die Kategorien von u. a. *race*, *class*, *gender* und *dis/ability* auch schon in der Theoriegenese berücksichtigt werden. Dies soll ein sozialhistorisches Beispiel aus der Religionssoziologie anschaulich machen (2.1). Anschließend möchte ich einen Beitrag dazu leisten, dass die Ergebnisse und Erkenntnisse der *diversity studies* auch in römisch-katholischen Theologien rezipiert werden. Dafür werde ich den Diversitätsbegriff selbst einer Kritik unterziehen und die Konzepte von Diversität und Intersektionalität vorstellen (2.2). Im folgenden Kapitel (3) werde ich dann die zahlreichen möglichen Anknüpfungspunkte für diversitätssensible Theologien aufzeigen, die unter anderem in feministischen, queeren, gendersensiblen und postkolonialen Theologien bestehen. Das daran anschließende Kapitel (4) fasst die Potentiale einer diversitätssensiblen Theologie kurz zusammen und geht in einem Ausblick noch einmal auf die Frage ein, inwiefern der hier vorgebrachte Vorschlag einer diversitätssensiblen Theologie ein Beitrag für die Zukunftsfähigkeit von konfessionell gebundener Theologie an staatlichen Hochschulen sein kann.

### 1 Ein Spezifikum der römisch-katholischen Theologie: Die Verhinderung von Diversität durch das römische Nihil-Obstat-Verfahren

Im spezifischen Kontext der römisch-katholischen Theologie verhindert die Abhängigkeit der akademischen Karriere vom kirchlichen Nihil-Obstat-Verfahren für Lehrende in vielen Fällen innovative Forschung und Diversität, und zwar sowohl unter den Forschenden selbst als auch hinsichtlich ihrer Forschungsgegenstände. Die Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. wirken hierbei noch nach.<sup>2</sup> Denn nicht nur das faktische Entziehen von Lehrerlaubnissen durch die römische Kirchenhierarchie hat die akademische Freiheit in der römisch-katholischen Theologie eingeschränkt,<sup>3</sup> vielmehr hat bereits das Nihil-Obstat-Verfahren an sich eine Kultur der Angst und eine unsichtbare Wirkmacht innerhalb des theologischen Diskurses erzeugt, sodass bis heute von römisch-katholischen Theolog:innen über bestimmte Themen in der Qualifikationsphase – und oft auch danach – nicht geschrieben wird. Das betrifft zum Beispiel im Bereich *gender* die Kritik an der binären Geschlechteranthropologie. Noch

<sup>2</sup> Gerhard Kruij describes the failed attempts of Johannes Paul II. to liberate theologians from the stifling (cf. Kruij 2020).

<sup>3</sup> With the fundamental thematic of the tension relationship between academic freedom and confessional binding, Catholic theologians in the volume Essen/Striet 2019 confront each other.

immer wird Theolog:innen in der Qualifikationsphase in einigen Fällen davon abgeraten, über dieses Thema zu schreiben. Möchte sich die römisch-katholische theologische Wissenschaft von dieser Angst befreien, heißt das für sie Zweifaches: Zum einen gilt es, eine Kultur offener Reflexionsprozesse anzustreben, um Wirkmechanismen aufzudecken, die diese Angst innerhalb des Systems produzieren. Zum anderen stehen die beteiligten Akteur:innen in der Verantwortung, klare rechtliche Rahmenbedingungen für Wissenschaftler:innen in der Qualifikationsphase zu schaffen, indem zumindest Transparenz und Rechtssicherheit in das Nihil-Obstat-Verfahren einziehen.

### Es ist auch Aufgabe der theologischen Hochschulforschung, sich selbst zum Gegenstand zu nehmen.

<sup>4</sup> Um nur eines der vielen Beispiele zu nennen: Der im Folgenden noch zitierten Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger wurde in den 1990er Jahren die Lehrerlaubnis für katholische Theologie durch Rom verweigert, obwohl sie in mehreren Berufungsverfahren nominiert wurde. Sie setzte ihre akademische Karriere an der Yale Divinity School fort (vgl. Jakobs 1994).

<sup>5</sup> „Von den Professoren – einschließlich den Juniorprofessoren – der Katholischen Theologie wird vorbildliches Leben, Echtheit der Lehre und Pflichtbewusstsein sowie die volle Gemeinschaft mit dem authentischen Lehramt der Kirche, insbesondere mit dem Papst, vorausgesetzt (Art. 26 SapChrist; cc. 750 und 760 CIC 1983). Nach den Konkordaten und den anderen staatskirchenrechtlichen Vereinbarungen bezieht sich das Nihil obstat sowohl auf die Lehre als auch auf den Lebenswandel des Kandidaten.“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2014, Nr. 10)

<sup>6</sup> Unter gendertheoretischen Gesichtspunkten ist die Frage auch



In diesem Kontext ist es auch Aufgabe der theologischen Hochschulforschung, sich selbst zum Gegenstand zu nehmen – historisch wie auch gegenwartsbezogen. Zum Beispiel steht eine umfassende kirchengeschichtliche Aufarbeitung zu den Nihil-Obstat-Verfahren in den letzten Jahrzehnten noch aus.<sup>4</sup> Eine solche historische Aufarbeitung der Verfahren, die auch die gesamte Entwicklung der römisch-katholischen Theologie bis in die Gegenwart beeinflussten, könnte Licht in die römische Nihil-Obstat-Politik bringen. Wem wurde die Lehrerlaubnis von welchen Personengruppen verweigert und warum? Wie wurden Lebenswandel und Lehre<sup>5</sup> als Kriterien für den Entzug inhaltlich begründet? Inwiefern wurden und werden durch die Praxis des Nihil-Obstat-Verfahrens queere Lehrende diskriminiert, weil queere Lebensformen vom Vatikan bis heute nicht anerkannt werden? Welche Rolle spielt das Nihil-Obstat-Verfahren dabei, dass römisch-katholische Theolog:innen gar nicht erst eine akademische Karriere beginnen? Die Beschäftigung mit dem Nihil-Obstat-Verfahren führt dabei zu ganz grundsätzlichen theologischen Fragen, nämlich: Wer darf Theologie lehren?<sup>6</sup> Wer hat die Möglichkeit und die Ressourcen, Theologie zu produzieren? Wer darf entscheiden, wer Theologie betreiben darf und was Theologie ist?

Der Einfluss der römischen Bildungskongregation auf die Erteilung von Lehrerlaubnissen schränkt den römisch-katholischen Theologiediskurs ein und verhindert eine erhöhte Diversität von Lehrenden und Lehrinhalten. Für eine diversitätssensible Theologie braucht es also als strukturelle Vorbedingung Transparenz, Rechtssicherheit und ein von klaren Kriterien geleitetes Verfahren in der Vergabe von kirchlichen Lehrerlaubnissen. In

einer diversitätssensiblen Theologie werden beispielsweise Mitglieder der LGBTQIA\*-Community eingeschlossen und nicht durch den Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis ausgeschlossen.

## 2 Erkenntnistheoretische Reflexion von Theologiegenese unter der Berücksichtigung von *race, class, gender* und *dis/ability*

Ausgangspunkt für eine diversitätssensible Theologie ist die Einsicht, dass es Konsequenzen für das Generieren von theologischen Forschungsfragen hat, *wer* forscht. Da eine diversitätssensible Theologie Diskriminierungs- und Begünstigungsfaktoren in der wissenschaftlichen Theologieproduktion in den Blick nimmt, stellt sie sich u. a. folgende Fragen: Welche Personengruppen werden auf dem Weg, überhaupt Mittel und Möglichkeiten für theologische Forschung zu erreichen, aufgrund von u. a. *race, class, gender* und *dis/ability* begünstigt, welche Personengruppen werden benachteiligt? Was bedeutet die eigene soziale Position für die Wirklichkeitswahrnehmung und für die Bedeutungszuschreibungen von Forschungsgegenständen?

### Die zentrale Frage nach Macht und Deutungshoheit

Es geht in jeder dieser Kategorien um die zentrale Frage, wer die Macht und Deutungshoheit hat und bestimmt, was die Norm ist. Dabei tragen Theologien das Potential in sich, Diversitätssensibilität zu ihrem Kerngeschäft zu machen, gerade, weil sie ihre eigene Diversität mitbringen, da sie von Beginn an in ihrer kirchengeschichtlichen Entwicklung intern plural sind. Inwiefern sind *diversity studies* von christlichen Theologien im deutschsprachigen Raum bereits rezipiert worden? In der evangelischen Theologie scheinen durch die theologischen Fächer hindurch *diversity studies* und ihre Unterformen breiter rezipiert zu werden, während es in der römisch-katholischen Theologie nur vereinzelte Stimmen zu rassismus-, klassismus- oder ableismuskritischer Theologie gibt (vgl. u. a. Dierk 2020; Jelinek-Menke 2021; Spies 2021; Wagner 2021). Die Aufnahme von gendertheoretischen und feministischen Theorien hat in beiden Fächern schon eine jahrzehntelange Tradition und Aufarbeitungsgeschichte – trotz der Verhinderungsversuche von Seiten des Vatikans (vgl. Jakobs 1994). Der evangelische Kirchenhistoriker Benedikt Bauer beurteilt die Rezeption hinsichtlich des von Kimberlé Crenshaw begründeten Ansatzes von Intersektionalität, der

in kirchenhistorischer Perspektive zu stellen: Was galt in der Theologie als gelehrt? Gab es hierbei einen Zusammenhang von religiöser Gelehrsamkeit und Geschlecht? Vgl. dazu Danzer/Spies 2021.

inhaltlich eng mit Diversität zusammenhängt, weil Diversität notwendig intersektional untersucht werden muss, mit diesen Worten:

*„Das Konzept der Intersektionalität – also die Erweiterung des Fokus auf die Kategorie ‚Gender‘ um zusätzliche Kategorien wie race oder class – ist kein neues mehr. Und doch hat es sich in der religionswissenschaftlichen respektive der religionsinteressierten Forschung noch nicht in einem solchen Maß etablieren können, dass von einem fachdisziplinär breiten Konsens bezüglich intersektionaler Forschungsansätze gesprochen werden könnte [...].“ (Bauer 2021, 139)*

Die begriffliche Analyse von Intersektionalität und Diversität folgt im Verlauf des Artikels noch. An dieser Stelle möchte ich auf den performativen Ansatz beider Konzepte hinweisen. Benedikt Bauer schreibt in seinem Artikel, welche Konsequenzen eine Reflexion von Intersektionalität für seine eigene Forschung hat. Dabei denkt er über die Prämissen nach, mit welchen er aufgrund seiner eigenen Positionalität Forschungsobjekte auswählt und bearbeitet. Er kommt zu dem Schluss:

*„Um fruchtbar intersektional zu forschen, sollte die eigene Positionalität mindestens reflektiert, wenn nicht gar offengelegt werden. Wie verändere ich als Weißer, akademisch gebildeter, aus einem bürgerlichen Milieu stammender, protestantischer cis-Mann und Kirchenhistoriker durch meine eigenen Präsuppositionen, von denen ich mich mit aller Reflexionsarbeit wohl nicht gänzlich lösen kann, im Vorhinein die Wahrnehmung meines Forschungsobjekts? Und was bedeutet meine Positionalität auch für die Prämissen, Beispiele und Argumente dieses Beitrags?“ (Bauer 2021, 141)*

So muss auch ich mich als Autorin dieses Artikels fragen, inwiefern meine Wahrnehmung des Forschungsobjekts als *weiße*<sup>7</sup>, akademisch gebildete, ebenfalls aus einem bürgerlichen Milieu stammende, in diesem Fall römisch-katholische cis-geschlechtliche Theologin Lücken aufgrund meiner Privilegien hat. Wissenschaftlich hat mich meine Beschäftigung mit Feministischer und Queerer Theologie zu der Frage geführt, inwiefern eine diversitätssensible Theologie strukturelle Herrschafts- und Machtformen auch innerhalb der römisch-katholischen Theologie breiter aufdecken kann. Dabei muss ich mich selbst in meiner Positionalität von Denkmustern befreien, die aufgrund meiner gesellschaftlichen Prägung rassistisch, ableistisch und klassistisch sind. Auch wenn eine vollständige Loslösung

<sup>7</sup> An dieser Stelle kursiv und klein geschrieben, um auf den gesellschaftlichen Konstruktionscharakter der Kategorie hinzuweisen.

davon nicht möglich ist, so kann ich mich zumindest dazu in ein Verhältnis setzen.

## Ein Prozess der Selbstaufklärung

Die Theologin Linn Tonstad beschreibt diesen Prozess in ihrem Buch zu Queerer Theologie in diesen Worten: „Recognizing that heteronormativity, patriarchy, and racism shape both ourselves and the world we live in is certainly important.“ (Tonstad 2018, 29) Dieser Prozess der Selbstaufklärung hat natürlicherweise kein Ende und geht mit einem kontinuierlichen Lernbedarf einher. Dass es in diesem Artikel ein Defizit an Beispielen aus klassismuskritischer und ableismuskritischer Perspektive gibt, hängt zum einen mit meinem persönlichen Lernbedarf zusammen und zum anderen damit, dass die römisch-katholische Theologie ebenso wie die Gesellschaft gerade in diesen Bereichen einen erhöhten Aufholbedarf hat. Darum ist dieser Artikel auch nicht mehr als eine anfängliche Rezeption der vorgestellten Ansätze für die römisch-katholische Theologie – im Bewusstsein darüber, eben nur einen unvollständigen Anfang gemacht zu haben, der sich über Korrekturen und Ergänzungen freut.

Welchen Gewinn eine diversitätssensible Perspektive für eine erkenntnistheoretische Reflexion von Theologiegenese unter der Berücksichtigung von *race*, *class*, *gender* und *dis/ability* haben kann, möchte ich nun an einem sozialhistorischen Beispiel aus der Genderperspektive zeigen.

### 2.1 *Der Gewinn einer diversitätssensiblen Perspektive: ein sozialhistorisches Beispiel aus der Genderperspektive für die Wahrnehmung mehrerer Wirklichkeiten*

Was bedeutet es aus einer soziologischen Perspektive konkret, dass andere Wirklichkeiten mit der Reflexion von u. a. *race*, *class*, *gender* und *dis/ability* wahrgenommen werden können, die bisher verdeckt waren? Im Folgenden möchte ich ein Beispiel aus der Genderperspektive herausgreifen und daran exemplarisch einen Wirkmechanismus der Markierung von Geschlecht für die Forschung aufzeigen.

Die Religionssoziologin Linda Woodhead<sup>8</sup> hat herausgearbeitet, dass die Säkularisierungstheorie von Max Weber für das 19. Jahrhundert auf die männliche Lebenswelt bezogen ist und die Entzauberung der Welt nicht als gesamtgesellschaftliche Diagnose für diese Zeit zutrifft, sondern geschlechtlich markiert ist:

<sup>8</sup> Diesen Lektürehinweis verdanke ich Stephanie Höllinger und Stephan Goertz.

*„Der geschlechterblinde Ansatz, der die Religionswissenschaft so lange charakterisiert hat, ignorierte nicht nur geschlechtsspezifische Unterschiede, sondern unterstellte auch die männliche Betrachtungsweise als Norm.“ (Woodhead 2018, 39)*

Für die britische Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts stellt Linda Woodhead unter der Berücksichtigung von Klassenunterschieden und Genderspezifika fest, dass eher Männer als Frauen ihr Leben „durch das stahlharte und zerfallende Gehäuse geformt sahen – denn den öffentlichen Raum der bezahlten Arbeit betraten hauptsächlich die Männer und weniger die Frauen.“ (Woodhead 2018, 48) Dadurch, dass Geschlecht als Kategorie markiert wurde, ergab sich eine modifizierte Säkularisierungsthese:

*„Eine geschlechtsbezogene Säkularisierungstheorie könnte also – in quantitativer Hinsicht – vermuten lassen, dass sich in Industriegesellschaften weniger Männer als Frauen in den Kirchen (und wahrscheinlich auch in anderen Formen des religiösen Lebens) engagieren. Konkreter noch, sie könnte zu der Erwartung führen, dass in dem Maße, in dem sich Gesellschaften industrialisieren, der Kirchenbesuch und die Kirchenmitgliedschaft von Männern schneller zurückgehen als die von Frauen.“ (Woodhead 2018, 50)*

Diese Erkenntnis lässt auch die erhöhte Bedeutungszuschreibung dem Wert von Familie gegenüber von Seiten des römisch-katholischen Lehramtes im 19. Jahrhundert in einem neuen Licht erscheinen (vgl. Woodhead 2018, 52–53), denn hier spielte sich religiöses Leben ab. Beispiele wie das von Linda Woodhead zur Säkularisierungsthese zeigen, dass durch die Markierung von *gender* unsichtbare Wirklichkeiten sichtbar werden können.

### Gegen den Anschein von Allgemeingültigkeit, Kontextlosigkeit und universaler Geltung

Gleichzeitig sind solche Zuschreibungsprozesse von männlichen und weiblichen Lebenswelten immer wieder neu kritisch zu überprüfen, weil sie – wie in diesem Fall bezogen auf *gender* die alleinige Markierung von *männlich* und *weiblich* – die Gefahr mit sich bringen, binäre Geschlechtervorstellungen zu reproduzieren, und auf diese Weise andere Geschlechtsidentitäten jenseits von Heteronormativität weiterhin unsichtbar bleiben. Auch müssen die Zuschreibungen selbst kritisch auf essentialistische Vorannahmen überprüft werden und offen für Fluidität bleiben. Die Sozio-

log:innen Sabine Hark und Paula-Irene Villa Braslavsky heben ebenfalls die Bedeutung von Markierungen von Sichtweisen hervor, da sonst der Anschein von Allgemeingültigkeit, Kontextlosigkeit und universaler Geltung von einer jedoch immer partikularen Perspektive erweckt wird:

*„Eine nicht als partiell ausgewiesene Sicht bezeichnet so letztlich immer die unmarkierte Kategorie, die sich im Modus des evident Universalen historisch gewaltsam durchgesetzt hat – weiß, männlich, cis-geschlechtlich, heterosexuell, able-bodied.“ (Hark/Villa 2017, 25)*

In diesem Sinne ist Feministische Theorie markierte, partikulare Theorie, weil jede Theorie u. a. geschlechtlich markiert und partikular ist. Im Kontext von Wissensproduktion bedeutet das, eine Reflexion der eigenen sozialen Positionen im wissenschaftlichen Arbeiten und eine Haltung zu dieser einzuschließen:

*„Positionierung – ein ebenso dynamischer wie komplexer Prozess – verstehen wir vielmehr als die Anerkennung dessen, dass soziale Positionen etwas mit uns machen – und zwar jenseits unserer Verfügung –, wir aber zu diesen Positionen auch eine Haltung einnehmen können, wir in der Lage sind, etwas mit ihnen zu machen. Womöglich gar nicht anders können, als etwas aus ihnen zu machen.“ (Hark/Villa 2017, 26)*

Um diese Überlegungen beispielhaft für historische Arbeiten in der Theologie aufzunehmen: Welche Wirklichkeiten werden sichtbar, wenn eine diversitätssensible Kirchengeschichte lernt, sich zu positionieren und, wie Linda Woodhead es für die religionshistorische Forschung fordert, den Blick für die Kategorie *gender* noch mehr zu schärfen? Was bedeutet es für eine Kirchengeschichte, wenn sie die Faktoren von u. a. *race*, *class*, *gender* und *dis/ability* berücksichtigt, wenn sie sich diesen Kategorien in grundsätzlicher Weise widmet?

Darüber hinaus stößt der Reflexionsprozess über Diskriminierungs- und Begünstigungsstrukturen durch u. a. *race*, *class*, *gender* und *dis/ability* viele neue Fragen an, welche – an dieser Stelle nur anfänglich und beispielhaft skizziert – in viele Richtungen gehen können: Eine queere Kirchengeschichte könnte beispielsweise Quellen hinsichtlich queeren christlichen Lebens einer Relektüre unterziehen.<sup>9</sup> Eine rassismuskritische Kirchengeschichte könnte die historischen Zusammenhänge von Rassismen und Christentum in der Missions- und Kolonialgeschichte weiterverfolgen, zum Beispiel bezogen auf die Rolle päpstlicher Verlautbarungen, die die

<sup>9</sup> Eine spannende Beobachtung ist beispielsweise, dass der Roman *Die Nonne* von Denis Diderot, der 1792 erschien, oft als der erste genannt wird, der über weibliche Homosexualität schreibt, die in einem religiösen katholischen Kontext spielt. Neu aufgelegt: Diderot 2019.

Versklavung von Menschen rechtfertigten (vgl. Priesching 2008). Klassismuskritische Studien könnten den gesellschaftlichen Relevanzverlust der römisch-katholischen Kirche im letzten Jahrhundert basierend auf dem Faktor *class* untersuchen und eine ableismuskritische Kirchengeschichte beispielsweise das Verhältnis zu Beeinträchtigungen in der Mystik analysieren, wie dies in Anfängen bereits geschieht (vgl. Dierk 2020). Julia Rath beispielsweise schreibt in ableismuskritischer Perspektive über Weihnachten als Paradebeispiel der Inklusion (vgl. Rath 2022). Solche diversitätssensiblen Analysen sind herausgefordert, intersektional zu arbeiten. Um Methodiken von *diversity studies* und die damit zusammenhängenden Begriffe von Diversität und Intersektionalität genauer zu klären, werde ich im Folgenden die mit ihnen verbundenen Konzepte in Kürze vorstellen und die Verwendung des Begriffs Diversität selbst problematisieren.

## 2.2 *Die Konzepte von Diversität und Intersektionalität und eine kritische Reflexion des Diversitätsbegriffs*

Die Begriffe *diversity* und *intersectionality* werden in den 1980er Jahren in den USA „zur Bezeichnung komplexer Konstellationen zwischen unterschiedlichen Differenzen“ (Bührmann 2020, 2) eingeführt. Die Diversitätsforscherin Andrea Bührmann unterscheidet die Begriffe in ihrer anfänglichen Verwendung darin, dass Intersektionalität den Fokus auf Kreuzungen von Mehrfachdiskriminierungen gelegt hat, während Diversität „ein wie auch immer geartetes Zusammenwirken von Differenzen und deren möglicher produktiver Auswirkungen“ (Bührmann 2020, 2) in den Blick nahm. Die Zugänge wurden in der Zwischenzeit weiterentwickelt und haben sich in ihrem Theoriezugriff wie in ihren Methoden pluralisiert.<sup>10</sup> Bührmann konstatiert für die Begriffe von Intersektionalität und Diversität Unklarheiten und Unbestimmtheiten, u. a. weil sich die Konzepte nahezu parallel rasch ausbreiten und über die Zeit transformieren (vgl. Bührmann 2020, 3). Bührmann verortet sich selbst auf dem Feld der reflexiven Diversitätsforschung:

*„Allerdings interessiert sich die reflexive Diversitätsforschung nicht nur für reflexive Praktiken, die auf Texte zielen oder darauf basieren, vielmehr interessiert sie sich auch für nicht-diskursive Praktiken und ihre möglichen materialen Auswirkungen. Sie versteht sich als Forschungsprogramm, das das (eigene) Forschen über Diversität selbst als in einem sozialen Feld positionierte und eingebettete Praxis begreift [...] und seine*

<sup>10</sup> Ausführlich zu einer möglichen Einteilung der Diversitätsforschung Bührmann 2020.

*auch materialen Aus-/Wirkungen systematisch reflektiert.*“ (Bührmann 2020, 7)

Ulrike Mayer vertritt den Ansatz einer „Kritischen Diversitätsforschung“, die sie wie folgt definiert:

*„In der kritischen Arbeit mit Diversität geht es darum, Macht- und Herrschaftsverhältnisse wahrnehmbar zu machen, Privilegien zu hinterfragen, Bewertungssysteme und strukturelle Diskriminierungen zu erkennen und abzubauen sowie neue, vielfältige Lebens- und Repräsentationsweisen aufzuzeigen und zu ermöglichen.“* (Mayer 2020, 76)

Diese kritische Arbeit mit dem Begriff Diversität, die ich als diversitätssensibel bezeichnen und für die theologische Wissensproduktion aufnehmen möchte, grenzt sich von einem „entpolitisierten und vermarktungsorientierten Verständnis“ (Mayer 2020, 76) ab, weil – ähnlich wie in Bezug auf die Phänomene von *pink washing* und *green washing* – auch hinsichtlich des Begriffs Diversität immer wieder neu zu prüfen ist, inwiefern hinter einer Beanspruchung desselben nicht doch durch eine Art *diversity washing* Macht-, Herrschafts- und Unterdrückungsmuster fortgesetzt werden.

### Verschleierung von Ungleichheiten durch *diversity washing*?

Die Diversitätsforscherin Maureen-Maisha Auma sieht aus den oben genannten Gründen im oberflächlich verwendeten Diversitätsbegriff als solchem auch eine Gefahr, wenn er Ungleichheiten verschleiert. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn Rassismus lieber unter dem „Diversitäts-Label“ diskutiert werden soll, weil dies „produktiver“ sei, wie sie in einem Beispiel aus dem Schulkontext anführt (Auma 2011, 59). Diversität als Analysekategorie kann dann sogar dazu führen, dass Diskriminierungen verdeckt und Ausschlüsse produziert werden (vgl. Auma 2011, 59).

Auf den Begriff der Diversität müssen also selbst immer wieder die beanspruchten Kategorien und ihre Intersektionen und Interdependenzen angewendet und reflektiert werden. Vor allem dann, wenn ein Diversitätsprogramm in der Praxis verspricht, Ungleichheiten und Benachteiligungen ganz aufheben zu wollen. Um die Begriffe von Intersektionen und Interdependenzen klarer zu differenzieren, sei im Folgenden erneut Benedikt Bauer zitiert, der folgende Unterscheidung trifft:

*„Dem Konzept der Intersektionalität liegt zugrunde, dass die Differenzlinien zwar in der jeweiligen Diskriminierungslage aufeinandertreffen also Intersektionen bilden, jedoch nicht einfach zusammenaddiert werden können, sondern je eigens miteinander interagieren – sie sind also interdependent. Die Interdependenzen der intersektionalen Differenzkategorien sind somit maximal kontext- und situationsabhängig: Eine Kategorie, die in einer spezifischen Situation in einem spezifischen Kontext der dem Betroffenen zur Diskriminierung gereicht, muss in einem alternativen Kontext oder einer divergierenden Situation nicht ebenfalls als ebensolche Differenzlinie aktiv werden.“ (Bauer 2021, 142)*

Ein Beispiel einer intersektionalen Schnittstelle bearbeitet Martina Tißberger in ihrem 2017 erschienenen Buch *Critical Whiteness. Zur Psychologie hegemonialer Selbstreflexion an der Intersektion Rassismus und Gender*. Sie gibt zu bedenken, dass „[g]erade im deutschsprachigen Raum [...] die Ignoranz gegenüber der Tatsache, dass Weißsein\* mit einer Bandbreite von Privilegien einhergeht, immens [ist].“ (Tißberger 2017, 241) Auch das Engagement gegen Rassismus von *Weiß*en ist mit einem Privileg versehen, das reflektiert werden muss:

*„Wenn sich rassistisch Privilegierte ‚antirassistisch‘ engagieren, bedeutet das nicht unbedingt, dass sie sich mit ihrem eigenen Rassismus auseinandersetzen, geschweige denn mit dem Rassismus, den sie ‚wider Willen‘, also unbewusst, habituell, performativ reproduzieren. In der Regel setzen sie sich mit Dimensionen des Rassismus auseinander, von denen sie sich selbst distanzieren können. Das kann den Effekt haben, dass sie als Weiße\* sogar noch einen Gewinn aus ihrem ‚Antirassismus‘ ziehen. Sie fühlen sich anderen Weißen\* gegenüber erhaben, stehen auf der Seite der Guten und müssen sich nicht verantwortlich für den Rassismus in ihrer Gesellschaft fühlen, da sie sich ja im Gegensatz zu den Anderen gegen Rassismus engagieren.“ (Tißberger 2017, 241)*

Dieses Phänomen kritisch zu begleiten, ist für eine erfolgreiche Bearbeitung von rassistischen Denkmustern wichtig. Benedikt Bauer weist darauf hin, dass über die Bearbeitung von Diskriminierungsstrukturen hinaus auch der Fokus auf Begünstigungsstrukturen und Privilegien ein „subversive[s] Potenzial von Intersektionalitätsforschungen“ hervorrufen kann, „indem nicht nur Diskriminierungen und Marginalisierungen markiert, sondern auch Privilegierungen aufgedeckt werden können.“ (Bauer 2021, 145) Damit wird beispielsweise auch der *weiße*, heterosexuelle Cis-Mann markiert. Auf diese Weise werden nicht nur Diskriminierungsmuster, son-

dern auch gesellschaftliche Begünstigungsmuster sichtbar. Durch die *diversity studies* kommen gerade wirkende Herrschafts- und Machtverhältnisse in der Wissensproduktion genauer in den Blick. Sie lassen danach fragen, wer von welchen Arbeitszusammenhängen auch in der Wissenschaft begünstigt wird (vgl. Mayer 2020, 76).

### Es geht um die konkrete Ermöglichung von Partizipation.

Ulrike Mayer hebt darüber hinaus die Bedeutung von Partizipation und Selbstermächtigung für eine diversitätssensible Forschung hervor, denn Partizipation „stärkt und erweitert Zugangs-, und Handlungsmöglichkeiten (zu Informationen, Ressourcen, uvm.) und ermöglicht es, aktiv Prozesse mitzugestalten, sowie Wissens- und Machtdiskurse mitzubestimmen und kann so selbstermächtigend wirken.“ (Mayer 2020, 76) Es geht hierbei also um eine konkrete Ermöglichung von Partizipation an Wissensproduktion. Für den Kontext der römisch-katholischen Theologie als Hochschulstudium und die Ausgrenzung vieler Wissenschaftler:innen aufgrund des Nihil-Obstat-Verfahrens bedeutet das: Die Ermöglichung der Partizipation an Ressourcen der Wissensproduktion anstelle von Ausschluss ist die Grundvoraussetzung einer diversitätssensiblen Theologie. Die in diesem Artikel vorgeschlagene Aufnahme einer kritischen Arbeit mit dem Diversitätsbegriff in die theologische Forschung bringt es also mit sich, den eigenen Arbeitsprozess selbst immer wieder kritisch zu überprüfen: hinsichtlich der aufgestellten Kategorien u. a. *race*, *class*, *gender* und *dis/ability*, auch hinsichtlich ihrer Intersektionen, Interdependenzen und der möglichen Erweiterung der notwendigen Reflexionskategorien.

*„Pluralitätstheoretisch erwächst daraus die logische Konsequenz, dass Diversity Studies, um die Vielfältigkeit, die Verzahnungen und Überschneidungen zwischen und innerhalb von Gleichheits- und Differenzkategorien wahrnehmbar zu machen, auf unterschiedlichste (kritische) Wissensbestände zurückgreifen müssen; dazu gehören Geschlechterforschung, Disability Studies, transkulturelle Erziehung, kritische Migrationsforschung, Rassismuskritik, Queer Studies etc.“* (Auma 2011, 68)

Wenn eine Theologie die Aufnahme von *diversity studies* ernst nimmt, muss sie sich also auch interdisziplinärem Arbeiten verschreiben. Worin bestehen nun für die bisher skizzierten Überlegungen Anknüpfungen und Potentiale in theologischer Forschung und Praxis? Welche Formen von diversitätssensiblen Theologien gibt es bereits?

### 3 Anknüpfungspunkte für diversitätssensible Theologien

#### 3.1 Feministische, queere und genderbewusste Theologien

Anknüpfungspunkte für eine diversitätssensible Theologie unter der Berücksichtigung von *gender* gibt es viele, da hier bereits eine lange Rezeptionsgeschichte von *gender studies* innerhalb der Theologie existiert. Schon 2001 hat die römisch-katholische Theologin Christine E. Gudorf die Herausforderungen für Religionen und besonders für das Christentum durch die Erosion von Vorstellungen der Zweigeschlechtlichkeit benannt, da sie diese fundamental geprägt haben (vgl. Gudorf 2001, 871). Welche theologiepraktischen Konsequenzen das Ende einer binären Geschlechteranthropologie hat, führt beispielsweise die Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger auf. Berger war in den 1990er Jahren, wie bereits angesprochen, das Nihil Obstat trotz wissenschaftlicher Qualifikation verwehrt worden (vgl. Jakobs 1994). Ihre Überlegungen sind ein Beispiel dafür, welche Forschungsfragen sich ergeben, wenn das Geschlecht als Kategorie markiert wird. Sie schreibt für ihr Fach der Liturgiewissenschaft:

*„Anders als konventionelle liturgiewissenschaftliche Arbeiten es vielleicht vermuten lassen, sind Geschlechterdifferenzen und Genderfragen zutiefst eingewoben in den Stoff, aus dem gottesdienstliches Handeln gewirkt ist.“* (Berger 2018, 128)

Sie tritt für eine geschlechterbewusste Analyse von gottesdienstlichem Leben ein, die Menschen jenseits von Heteronormativität inkludiert und damit auch inter und trans Menschen sowohl liturgiegeschichtlich beispielsweise als Eunuchen, Hermaphroditen und Kastraten aufnimmt als auch im Sinne einer Kritischen Männlichkeitsforschung neue Forschungsperspektiven auf Männlichkeitsvorstellungen im gottesdienstlichen Raum wahrnimmt:

*„Darüber hinaus gilt es, auch Männer und die vielen Spielarten von Maskulinität, die gottesdienstliches Leben immer mitgeprägt haben, als wichtige Themen liturgiewissenschaftlicher Genderforschung wahrzunehmen. Hierzu gehört vor allem auch der bewusste Blick auf die geschichtliche Ausbildung eines spezifischen Bildes priesterlichen Mann-Seins, das es zu untersuchen gilt.“* (Berger 2018, 127)

Für die Zukunft der Theologie und liturgischer Praxis hält sie fest, dass Gender-Ambiguitäten und Gender-Fluidität unweigerlich eine Rolle spie-

len werden (Berger 2018, 151). Das betont auch Rainer Bucher in seinem Aufschlag für eine gendersensible Pastoraltheologie (vgl. Bucher 2021). Weitere Anknüpfungspunkte für eine diversitätssensible Theologie an bereits geleistete gendersensible Theologien gibt es viele.<sup>11</sup>

## Diversitätssensible Theologie wird bereits geleistet.

Postkoloniale und feministische Zugänge zeigen beispielsweise auf, dass eine queere Lesart biblischer Texte nicht nur deren queeres Potential bergen, sondern auch neue Aspekte zum Vorschein treten können. Die Exegetin Musa W. Dube Shomanah beispielsweise verbindet in einer postkolonialen und feministischen theologischen Perspektive die Diversität von Gottesbildern im westafrikanischen Kontext:

*„Turning to West Africa some languages do not have gendered pronouns. The names of God/Diety, therefore, appear as primarily gender neutral. However, West Africa does name God/Diety anthropologically as Ataa Naa Nyonmo ‘Father Mother God,’ Kpetekplenye ‘mother of all big and wonderful things’ (Abbey, 2001:141–42) or Kwasi Asi a daa Awisi ‘The Male–Female One’ (Oduyoye, 1995:111).“* (Dube Shomanah 2012, 134)

Die Vielzahl an Zugängen kann nicht überblicksartig dargestellt werden, sondern soll nur zeigen, dass bereits diversitätssensible Theologie geleistet wird. Im Folgenden wird nun als weiterer Anknüpfungspunkt der Zugang der hier schon angesprochenen postkolonialen Theologien besprochen.

### 3.2 Postkoloniale Theologien: Eurozentrismuskritik und die Bedeutung von Kontextualität

Anschlusspunkte für eine diversitätssensible Theologie bilden auch postkoloniale Theologien, die sich ebenfalls durch eine Herrschaftskritik von theologischen Diskursen auszeichnen. Postkoloniale Theologien unterziehen theologische Konzepte einer Eurozentrismuskritik und spüren koloniale (Re-)Produktionen auf. Die historischen Verflechtungen von Kolonialisierung und christlicher Mission sind zwar bekannt, gehören aber nur selten zu Studieninhalten der Theologie. Wie die *diversity studies* die Positionalität in der Genese von Theorie stark machen, betonen die *postcolonial studies* die Kontextualität. Postkoloniale Theologien führen zu der Grundeinsicht, dass jede Theologie kontextuelle Theologie ist.

<sup>11</sup> Die folgende Aufzählung ist unvollständig, soll aber einen Einblick darin geben, dass die vorgestellten Kategorien bereits bearbeitet werden: beispielsweise in der Feministischen Theologie und Theologiegeschichte (Gössmann/Wehn 2002), der Queer Theology (Althaus-Reid 2003; Tonstad 2018; Cornwall 2014), der Africans Women’s Theology (Mwaura 2012), der Womanist Biblical Theology (Junior 2015), in der postkolonialen feministischen Theologie (Dube Shomanah 2013) u. v. m.

*„Es wird vielen europäischen TheologInnen schwer fallen zu akzeptieren, dass europäische Theologien kontextuelle Theologien sind [...]. Die Vorstellung davon, dass die europäische Geistesgeschichte zu einer universalen Klärung des Menschseins beigetragen hat und sich mit Philosophie und Theologie in Europa etwas Allgemeingültiges über das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt aussagen lässt, ist allzu tief verwurzelt und verdeckt zugleich die Tatsache, dass dieser universalistische Anspruch des europäischen Denkens die Expansions- und Unterwerfungspolitik des Kolonialismus mit begünstigt.“ (Silber 2021, 213)*

Postkoloniale Theologien wollen Theologiegenese in ihrer sozioökonomischen, politischen und historischen Verortung historisieren und auch Verwicklungen in asymmetrische Machtverhältnisse aufdecken (Pilaro 2006, 51). Es geht auch den postkolonialen Theologien um die Sichtbarkeit anderer Erzählungen innerhalb eines hegemonialen Diskurses. Das betrifft zum Beispiel die von lateinamerikanischen Theolog:innen beanstandete Unsichtbarkeit der Geschichte der Unterworfenen und eine Fortführung einer Geschichte europäischer Überlegenheit. Gleichzeitig ist den postkolonialen Theologien auch eine Selbstkritik inhärent, die danach fragt, wer wen vertreten darf: „Machen sich postkoloniale TheologInnen, die theologische Alternativen aus nichtwestlichen Kirchen aufgreifen, nicht einer Art von Neokolonialismus schuldig?“ (Silber 2021, 193)

## Mit Widersprüchlichkeit und Fragmentarität umgehen

Konzepte, die postkoloniale Theologien prägen und mit *diversity studies* verwandt sind, sind Untersuchungen von *othering* und „Essentialisierung[en] von Identitäten und Begriffen“ (Silber 2021, 45), die ebenfalls für die Rassismus- und Genderforschung eine Rolle spielen. Namsoon Kang beispielsweise weist auf die Essentialisierung von asiatischer Theologie hin, die von westlicher Theologie betrieben wird. Dem setzt sie das von den *postcolonial studies* geprägte Konzept von Hybridität entgegen und betont den methodologischen Mehrwert von postkolonialer und feministischer Perspektive:

*„Postcolonialism and feminism are methodologically useful for creating conditions for crosscutting coalitions that challenge totalizing discourses in the name of culture, race, ethnicity, and nation in Asian theological construction. The new situation is cross-cultural, multiple, and hybrid.“ (Kang 2004, 115)*

Gerade weil postkoloniale Theologien keine allgemeingültigen Antworten geben wollen und methodologisch durch ihre Kritik an Vereinheitlichung und Universalisierung bedingt kontextuell und divers sind, wirken sie zwar schnell unübersichtlich, für Stefan Silber ist jedoch die Widersprüchlichkeit und Fragmentarität als von den postkolonialen Theologien gewünscht zu betrachten (vgl. Silber 2021, 35). Diese Beobachtung lässt sich auch auf die notwendige Fragmentarität von diversitätssensiblen Theologien übertragen, da auch sie sich in erster Linie als Kritik an Herrschafts- und Machtdynamiken verstehen und keine fertigen Antworten liefern. Postkoloniale Theologien lassen sich unter diversitätssensiblen Theologien fassen. Sie eint die Einsicht, die der römisch-katholische Theologe Juan José Tamayo-Acosta prägnant zusammenfasst:

*„Die christliche Theologie hat sich historisch betrachtet in androzentrischer, heterosexueller und auf den Westen konzentrierter Weise entwickelt und hat ein patriarchalisches, homophobes und koloniales religiöses Wissen hervorgebracht, das geistige Strukturen, religiöse Praktiken, Gesetze und moralische Verhaltensweisen erzeugt hat, die frauenfeindlich, heteronormativ und rassistisch sind. Oftmals mündete dies in Hass gegenüber Frauen, Homosexuellen, Bisexuellen, Transsexuellen und gegenüber als niedriger eingestuften Ethnien.“* (Tamayo-Acosta 2020, 285)

Sein umfangreiches Werk fächert geprägt von jahrzehntelanger umfassender Arbeit den globalen Diskurs der Theologien des Südens auf und zeigt theologische Alternativen zu der im Zitat beschriebenen historischen Entwicklung. Rassismuskritische Theologien stehen im deutschsprachigen Raum noch an ihrem Anfang. Wissenschaftliche Theologie muss sich fragen, so die römisch-katholische Theologin Franca Spies, wo unhinterfragt ein „hegemonialer Referenzrahmen“ gilt.

*„(Wie) Rezipieren wir Literatur z. B. von Schwarzen Autor\*innen? Die Machtposition der ‚westlichen‘ christlichen Theologie kann und sollte reflektiert werden und auf Ausschlussmechanismen untersucht werden. Dabei geht es nicht nur um eine theologische Vorherrschaft – man nennt sie oft unreflektiert Wahrheit –, sondern um deren Verwicklung mit gesellschaftlichen Verhältnissen.“* (Spies 2021, 21)

Die vorgestellten Anknüpfungspunkte aus der queerfeministischen, postkolonialen und rassismuskritischen Theologie, von denen es noch weitere gäbe, sind bereits das, was diversitätssensible Theologie ausmacht: Sie

verschreiben sich einer intersektionalen Herrschafts- und Machtkritik. Die Potentiale von diversitätssensiblen Theologien möchte ich nun im Folgenden abschließend zusammenfassen.

#### 4 Potentiale von diversitätssensiblen Theologien und Ausblick

Diversitätssensible Theologien unterziehen durch ihre Herrschafts- und Machtkritik die eigene Wissensproduktion einer Selbstreflexion. Sie machen auf Diskriminierungs- und Begünstigungsstrukturen aufmerksam und lassen Wirklichkeiten, die nicht der gesellschaftlich hervorgebrachten Norm entsprechen, sichtbar werden. Die soziale Position der Forschenden und die Kontextualität von Theologieproduktion werden historisiert und reflektiert. Diversitätssensible Theologien ermöglichen durch vielfältige Repräsentationen hinsichtlich *race*, *class*, *gender* und *dis/ability* neue Entwürfe. Indem sie eigene Wirkmechanismen von Diskriminierungsstrukturen offenlegen, tragen sie auch zu einem gesamtgesellschaftlichen Abbau von diskriminierenden Denkmustern und Strukturen bei.

Zum Schluss des Artikels sei damit noch einmal an die Fragen erinnert, die die Herausgeber:innen von LIMINA stellen: Wozu Theologie? Theologische Fakultäten müssen sich die Frage stellen, inwiefern ihre Verwurzelung im universitären Wissenschaftssystem nur noch auf Privilegien aufgrund ihrer Geschichte besteht. Sind sie nur noch ein historisches Relikt, wie die Herausgeber:innen von LIMINA fragen? Was sind mögliche Konzepte von Theologie(n) der Zukunft, die im universitären Wissenschaftssystem nicht nur historisch bedingt, sondern durch eine inhaltliche interdisziplinäre wissenschaftliche Verzahnung ihre Existenzberechtigung haben?

#### Diversitätssensible Theologien als Fundamentalismusprävention

In die in dieser Ausgabe vorgebrachten Vorschläge möchte ich mich mit dem Antwortversuch einreihen, dass diversitätssensible Theologien mithilfe von Diversität als Analysekategorie selbst ihre Pluralitätsfähigkeit und -freundlichkeit demonstrieren können. Dies wirkt dem gesellschaftlich immer noch prägenden Missverständnis einer monolithischen Form, beispielsweise von *der* römisch-katholischen Theologie, entgegen. Erweisen sich Theologien selbst als pluralitätsfähig, sind sie auch weniger anfällig für Fundamentalismen, denn diesen liegt in ihren Ideologien der

Ungleichheit und Ungleichwertigkeit eine Ablehnung von Vielfalt zugrunde (vgl. Danzer 2023). Das spielt in der gegenwärtigen Situation, in der religiös-fundamentalistische Strömungen global zunehmen und gerade in Themenfeldern wie Antigenderismus (vgl. Strube et al. 2020) auf Resonanz stoßen, eine große Rolle.

Wozu also Theologie? Die Verortung von konfessionell gebundenen Theologien an staatlichen Hochschulen kann zur Fundamentalismusprävention der eigenen Gesellschaft und ihrer Religionen beitragen. Dafür ist Voraussetzung, dass das Nadelöhr, durch das römisch-katholische Theolog:innen müssen, wenn sie eine akademische Zukunft anstreben, nicht mehr zusätzlich durch kirchliche Vorgaben verengt wird, welche Diversität bezogen auf Forschende und Forschungsgegenstände nicht fördern, sondern verhindern. Sind konfessionell gebundene Theologien an staatlichen Universitäten also nur noch ein historisches Relikt? Sie können ihr historisches Privileg zu einer zukunftsfähigen Chance werden lassen, indem sie es mit anderen Theologien teilen und von einer lehrenden zu einer lernenden Theologie werden. Solche diversitätssensiblen Theologien reflektieren in grundsätzlicher Weise ihre eigene Wissensproduktion auf Macht- und Herrschaftsmechanismen, mögliche Ausschlüsse sowie Diskriminierungs- und Begünstigungsstrukturen. Theologien leisten dadurch einen Beitrag zur Transformation hin zu einer diversitätssensibleren Gesellschaft, wenn sie selbst an ihren Instituten ihre Pluralitätsfähigkeit und -freundlichkeit beweisen.

## Literatur

Althaus-Reid, Marcella (2003), *The queer God*, London/New York: Routledge.

Auma, Maureen-Maisha (2011), Interdependente Konstruktionen von Geschlecht und rassistischer Markierung. Diversität als neues Thematisierungsformat?, *Bulletin Texte* 37, 56–70.

Bauer, Benedikt (2021), „Where heaven and hell collide“. Intersektionen, Religion, Diskriminierungen und Potenziale, in: Höpflinger, Anna-Katharina / Jeffers, Ann / Pezzoli-Olgiati, Daria (Hg.), *Handbuch Gender und Religion*. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB Theologie, Religion 3062), 139–146.

Berger, Teresa (2018), Gottesdienst und Geschlechterdifferenzen im Wandel. Zu einer liturgiewissenschaftlichen Forschungsrichtung im 21. Jahrhundert, in: Gerhards, Albert / Kranemann, Benedikt (Hg.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder (Quaestiones disputatae 289), 126–151.

Brehme, David / Fuchs, Petra / Köbsell, Swantje / Wesselmann, Carla (2020), Einleitung. Zwischen Emanzipation und Vereinnahmung. Disability Studies im deutschsprachigen Raum, in: dies. (Hg.), *Disability Studies im deutschsprachigen Raum. Zwischen Emanzipation und Vereinnahmung*, Weinheim: Beltz, 9–21.

Bucher, Rainer (2021), Gendersensible Pastoraltheologie als unausweichliches Forschungsfeld, in: Aigner, Maria Elisabeth / Bucher, Rainer / Grabovac, Tanja / Saulevich, Valeryia (Hg.), *Gendersensible Pastoraltheologie. Diverse Geschlechterrealitäten auf dem Prüfstand*, Innsbruck/Wien: Tyrolia (Theologie im kulturellen Dialog 40), 11–27.

Bührmann, Andrea Dorothea (2020), Wechselnde Verhältnisbestimmungen und ernsthafte Annäherungsversuche. Grundsätzliche Überlegungen zum ambivalenten Verhältnis von Diversität- und Intersektionalitätsforschung, in: Biele Mefebue, Astrid / Bührmann, Andrea Dorothea / Grenz, Sabine (Hg.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Wiesbaden: Springer. DOI: 10.1007/978-3-658-26613-4\_2-1.

Cornwall, Susannah (2014), Telling stories about intersex and Christianity. Saying too much or not saying enough?, *Theology* 117, 1, 24–33.

Danzer, Claudia [erscheint 2023], Vielfalt bejahen, Demokratie fördern. Was katholische Theologie von Rechtsextremismus- und Demokratieforschung lernen kann, in: Ströbele, Christian / Karakaya, Erdoğan / Omerika, Armina / Zemmrich, Eckhard (Hg.), *Rechtspopulismus und Religion. Herausforderungen für Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet (Theologisches Forum Christentum – Islam).

Danzer, Claudia / Spies, Franca (2021), Non obstat sexus. Anfragen an den Zusammenhang von Geschlecht und Gelehrsamkeit, in: Dziri, Amir / Middelbeck-Varwick, Anja u. a. (Hg.), *Theologie – gendergerecht? Perspektiven für Islam und Christentum*, Regensburg: Pustet, 223–239.

Diderot, Denis (2019) [1792], *Die Nonne*, Hamburg: Gröls (Bedeutende Werke der Weltliteratur).

Dierk, Heidrun (2020), Dis/ability History, kirchengeschichtsdidaktisch, in: *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon (WiReLex)*, erstellt Februar 2020, [https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh\\_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Dis\\_ability\\_History\\_kirchengeschichtsdidaktisch\\_\\_2020-04-18\\_11\\_10.pdf](https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Dis_ability_History_kirchengeschichtsdidaktisch__2020-04-18_11_10.pdf) [29.09.2022].

Dube Shomanah, Musa W. (2012), Postcolonial Feminist Perspectives on African Religions, in: Bongmba, Elias Kifon (Hg.), *The Wiley-Blackwell companion to African religions*, Malden, Mass.: Wiley-Blackwell (Wiley-Blackwell companions to religion), 127–139.

Dube Shomanah, Musa W. (2013), Postkolonialität, Feministische Räume und Religion, in: Nehring, Andreas (Hg.), *Postkoloniale Theologien*, Stuttgart: Kohlhammer (ReligionsKulturen 11), 91–111.

Essen, Georg (2019), Kognitive Orientierung in der Wissensgesellschaft. Interdisziplinäre Kontexte der Theologie, in: ders. / Striet, Magnus (Hg.), *Nur begrenzt frei? Katholische Theologie zwischen Wissenschaftsanspruch und Lehramt*, Freiburg: Herder (Katholizismus im Umbruch 10), 10–29.

Essen, Georg / Striet, Magnus (Hg.) (2019), *Nur begrenzt frei? Katholische Theologie zwischen Wissenschaftsanspruch und Lehramt*, Freiburg: Herder (Katholizismus im Umbruch 10).

Gössmann, Elisabeth / Wehn, Beate (Hg.) (2002), *Wörterbuch der feministischen Theologie. 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Gudorf, Christine E. (2001), The Erosion of Sexual Dimorphism. Challenges to Religion and Religious Ethics, *Journal of the American Academy of Religion* 69, 4, 863–891.

Hark, Sabine / Villa, Paula-Irene (2017), Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart, Bielefeld: transcript (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft).

Jakobs, Walter (1994), Berufsverbot für katholische Theologin, zuletzt aktualisiert am 30.07.1994, <https://taz.de/Berufsverbot-fuer-katholische-Theologin/!1550573/>, [07.09.2022].

Jelinek-Menke, Ramona (2021), *Religion und Disability*. Bielefeld: transcript.

Junior, Nyasha (2015), *An introduction to womanist biblical interpretation*, Westminster: John Knox Press.

Kang, Namsoon (2004), Who/What Is Asian? A Postcolonial Theological Reading of Orientalism and Neo Orientalism, in: Keller, Catherine / Nausner, Michael / Rivera, Mayra (Hg.), *Postcolonial theologies. Divinity and empire*, St. Louis, Missouri: Chalice Press, 100–117.

Kruip, Gerhard (2020), Der polnische Papst und die unverstandene Theologie der Befreiung. Johannes Paul II. und seine Reaktion auf die lateinamerikanischen Neuaufbrüche nach dem Konzil, in: Goertz, Stephan / Striet, Magnus (Hg.), *Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*, Freiburg i. Br.: Herder (Katholizismus im Umbruch 12), 144–177.

Mayer, Ulrike (2020), Der Ansatz ‚Kritischer Diversität‘ am Beispiel der Diversitätsstrategie der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, *ZDfm – Zeitschrift für Diversitätsforschung und -management* 1, 76–82.

Mwaura, Philomena Njeri (2012), Woman Lost in the Global Maze. Women and Religion in East Africa Under Globalization, in: Fulkerson, Mary McClintock (Hg.), *The Oxford handbook of feminist theology*, Oxford: Oxford Univ. Press (Oxford handbooks in religion and theology), 250–280.

Pilaro, Daniel Franklin (2006), Mapping Postcolonial Theory. Appropriations in Contemporary Theology, *Hapag* 3, 1–2, 9–51.

Priesching, Nicole (2008), Die Verurteilung der Sklaverei unter Gregor XVI. im Jahr 1839, *Saeculum* 59, 1, 143–162.

Rath, Julia (2022), „Nicht ohne uns über uns!“ Weihnachten als Paradebeispiel der Inklusion, in: *y-nachten.de* (Hg.), *Weihnachten kann erst werden, wenn ... Wie die Nacht wieder heilig wird*, Freiburg i. Br.: Herder, 142–149.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2014), *Berufung von Professoren und Professorinnen der Katholischen Theologie. Normen – Vorgaben – Informationen*, Bonn (Die deutschen Bischöfe – Kommission für Wissenschaft und Kultur 38).

Silber, Stefan (2021), *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung*, Tübingen: Narr Francke Attempo (UTB Theologie, Religionswissenschaft 5669).

Spies, Franca (2021), Im christlichen Happyland: Rassismus ist bislang nur selten ein Thema deutschsprachiger Theologie, *Lebendige Seelsorge* 72, 1, 18–22.

Strube, Sonja Angelika / Perintfalvi, Rita / Hemet, Raphaela / Metze, Miriam / Sahbaz, Cicek (Hg.) (2020), *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*, Bielefeld: transcript (Edition Politik 100), <https://www.degruyter.com/isbn/9783839453155> [08.03.2023].

Tamayo-Acosta, Juan José (2020), *Theologien des Südens*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder (Theologien der Welt 1).

Tiðberger, Martina (2017), *Critical Whiteness. Zur Psychologie hegemonialer Selbstreflexion an der Intersektion von Rassismus und Gender*, Wiesbaden: Springer VS (SpringerLink Bücher).

Tonstad, Linn Marie (2018), *Queer theology. Beyond apologetics*, Eugene, Oregon: Cascade Books (Cascade companions 40).

Wagner, Marita (2021), Die Geschichte des „rassistischen Albtraums“. Wider den Wahn der Hautfarbe, *Lebendige Seelsorge* 72, 1, 2–6.

Woodhead, Linda (2018), *Geschlecht, Macht und religiöser Wandel in westlichen Gesellschaften*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder (Blumenberg-Vorlesungen 2).

Eva-Maria Spiegelhalter

# Die Zukunft der Theologie

Transparenz der Prämissen und Professionalisierung zukünftiger Lehrkräfte

DEUTSCH

ABSTRACT 

Konfessionslosigkeit ist die neue gesellschaftliche Signatur, in die hinein die Theologie ihre Botschaft spricht. Daraus ergeben sich verschiedene Herausforderungen für eine Theologie, die zukunftsfähig sein will. Zum einen muss die Theologie ihre erkenntnistheoretischen Annahmen und Prämissen transparent machen. Zum anderen müssen normative Konzepte von Menschsein grundlegend überdacht werden. Weiter lohnt es sich, gegenwärtig die politische Dimension des Glaubens zu akzentuieren. Diese Themen geben neue Impulse für ein universitäres Lehrangebot, das stärker darauf abzielt, die professionelle Kompetenz zukünftiger Lehrkräfte angesichts der Konfessionslosigkeit zu fördern, und sich als professionsorientiert versteht.

ENGLISH

*The future of theology: Making premises transparent and building professional competencies for teachers*

*If we think about the future of theology, we must speak about the situation of religion in society today. Fewer people identify as Christians while more people feel a great distance from religion or do not follow any religion at all. This gives rise to pressing challenges for theology. On the one hand, theology must make its epistemological assumptions and premises transparent. On the other hand, normative concepts of what it means to be human must be fundamentally reconsidered. Further, the political dimension of faith must be addressed. These topics offer new impetuses for the design and content of university courses, which expand students' professional competencies to confidently navigate a less faithful society.*

| BIOGRAPHY

**Eva-Maria Spiegelhalter** ist seit 2021 Akademische Rätin an der PH Freiburg. Sie hat in der Fundamentaltheologie promoviert und von 2018 bis 2021 an der *school of education* FACE im Bereich Förderung der professionellen Kompetenz in der Theologie gearbeitet.

ORCID  0000-0002-1337-9019

E-Mail: [eva.spiegelhalter\(at\)ph-freiburg.de](mailto:eva.spiegelhalter(at)ph-freiburg.de)

| KEY WORDS

Konfessionslosigkeit; Anthropologie; theologische Prämissen; Politische Theologie; professionsorientierte Fachwissenschaft  
*secularism; anthropology; theological premises; political theology; profession orientation in (university) content knowledge*

## 1 Herausforderung Konfessionslosigkeit

Die Frage nach der Zukunft stellt sich, wenn die gegenwärtige Situation durch Herausforderungen geprägt ist. Halík spricht vom „Mittagstief“ des Christentums (vgl. Halík 2022) und dieses Tief des Christentums betrifft auch die katholische Theologie. Betrachtet man die aktuelle Entwicklung der Zahlen der Menschen, die in Deutschland einer christlichen Kirche angehören, wird die Herausforderung deutlich. In naher Zukunft ist hier ein *tipping point* erreicht, nämlich dann, wenn offiziell weniger als die Hälfte der Menschen Mitglied einer christlichen Kirche sind. Religionssoziologisch wird diese Entwicklung durch den Begriff der *Konfessionslosigkeit* beschrieben. Die fehlende Bindung an eine institutionelle Verfasstheit von Religion, die sich auch in den (Nicht-)Zugehörigkeitszahlen zur Institution Kirche zeigt, ist das gemeinsame Merkmal dieser sonst höchst heterogenen Gruppe. Denn hinsichtlich der religiösen Ansprechbarkeit und der persönlichen Haltung zum Phänomen Religion gibt es in dieser Gruppe massive Unterschiede (vgl. Domsgen 2014, 15–19).

Für die Theologie ergibt sich aus dieser Entwicklung Folgendes: Zum einen besteht eine Chance darin, dass Konfessionslosigkeit nicht zwangsläufig bedeutet, religiös nicht ansprechbar zu sein. Zum anderen ist eine Herausforderung dadurch gegeben, dass gesamtgesellschaftlich die Zahl der Religiösen und der Atheist:innen zunimmt und damit die Rede von der Existenz Gottes neu auf dem Prüfstand steht. Gleichzeitig wird mit dieser gesellschaftlichen Entwicklung aber auch die Aufgabe der Theologie deutlich: Christliche Denkmuster sind keine selbstverständlichen Narrative mehr. Die Prämissen von Theologie und Glauben müssen transparent gemacht, problematische normative Konzepte aufgegeben und Inhalte neu akzentuiert werden. Und diese Punkte müssen sich im Lehrangebot der universitären Theologie niederschlagen. Das folgende Kapitel führt diese Überlegungen näher aus.

## 2 Kriterien für eine Theologie der Zukunft

### 2.1 Transparenz herstellen: Theologische Prämissen offenlegen

Die gesellschaftliche Situation, die durch die Distanz der Menschen zur institutionell verfassten Religion geprägt ist, wird für die Theologie zur

Herausforderung (vgl. Könemann 2021, 9), denn die Theologie kann unter diesen Vorzeichen nicht mehr davon ausgehen, dass ihre Prämissen selbstverständlich geteilt werden. Es ist erforderlich, die Prämissen wissenschaftlich verantworteter Rede von Gott transparent zu machen, um dem „Gebot der Rationalität“ (Bedford-Strohm 2020, 65) gerecht zu werden:

*„Was immer für die eigene Lebensführung und -deutung geltend gemacht und öffentlich kommuniziert werden soll, sollte sich als vernünftig erweisen, also kriteriengeleitet, nachvollziehbar, logisch sein“* (Bedford-Strohm 2020, 65).

### Die Prämissen wissenschaftlich verantworteter Rede von Gott sind transparent zu machen.

Die Prämisse, unter der sich die theologische Gottesrede vollzieht, ist die philosophische Unentscheidbarkeit der Frage, ob Gott existiert (vgl. Striet 2009, 94). Seit Kant wird Gott zum Postulat der praktischen Vernunft: Gott lässt sich nicht beweisen, der moralisch handelnde Mensch kommt in diesem Konzept jedoch ohne die Vorstellung von Gott nicht aus. „Gott ist hier aber nicht erkannt, sondern nur postuliert. Im Bereich der objektiven Erkenntnis kommt Gott nicht vor“ (Krings/Simons 2003, 621).

Mit dem kantischen Denken findet daher eine enge Verbindung von Moral und Gottesgedanken statt. Nach Kant weiß jeder Mensch, was gut und richtig ist: der kategorische Imperativ bzw. das Sittengesetz sind jedem Menschen zugänglich. Gleichzeitig hat der Mensch ein Bedürfnis nach Glück. Diese beiden Konstanten des Menschseins fügen sich aber nicht in jedem Fall harmonisch zusammen, da aus moralischem Handeln nicht unbedingt ein Zustand des Glücks folgt. Gleichzeitig reflektiert Kant auf die menschliche Problematik, dass einzelne Menschen moralisches Handeln immer nur in bestimmten Grenzen umsetzen können. Da moralisches Handeln aber nicht automatisch unbedingt zum Lebensglück der handelnden Person führt und die vollständige Realisierung des Sittengesetzes auch nicht in der Macht einer einzelnen Person steht, ist es vernünftig, die Existenz Gottes (und die Unsterblichkeit der Seele) anzunehmen. Denn nur Gott selbst kann die umfassende Realisierung des Sittengesetzes eschatologisch umsetzen, kann eschatologisch alles ins rechte Lot rücken und das Glück aller ermöglichen. „Die Notwendigkeit der Hoffnung auf eine rettende Gerechtigkeit führt Kant auf inhaltlicher Ebene zu den Postulaten der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele“ (Breul et al. 2022, 87).

Dass der Zusammenhang von moralischem Handeln, Vernunft und Gottesgedanke nicht selbstverständlich ist, sondern Ergebnis von kulturellen Deutungs- und Sozialisationsprozessen, darauf weist Eberhard Tiefensee hin:

*„Erst in einem bestimmten Interpretationsrahmen, der durch Erfahrung und Tradition gewachsen ist, vollzieht sich überhaupt der Schritt von einer transzendentalphilosophischen Gegebenheit, welche implizit die (Vernunft-)Erfahrung immer begleitet, zu einer quasi-empirischen, die eigens erfahren und artikuliert werden kann: ‚Es gibt eine letzte Gerechtigkeit.‘ ‚Ich glaube an die Liebe Gottes.‘ Ein solcher Schritt ist nicht zwingend und, wenn er geschieht, [...] nicht unbedingt ‚religiös‘“ (Tiefensee 2020, 54).*

Die christliche Gottesrede basiert also zum einen auf der philosophischen Uneindeutigkeit der Frage, ob Gott existiert, und zum anderen im Anschluss an Kant auf kulturell bedingten Interpretationsprozessen, die Moralität, Vernunft und Gottesgedanken eng verbinden. Diese Prämissen müssen angesichts der zunehmenden Konfessionslosigkeit transparent gemacht und auch in der theologischen Rede stärker bedacht werden.

## Die Hoffnung, dass Gott existiert

Die gesamte Theologie und der christliche Glaube basieren auf der Annahme bzw. – genauer gesagt – auf der Hoffnung, dass Gott existiert. Diese Hoffnung gründet in der Offenbarungsgestalt in Jesus Christus. Doch auch diese Offenbarungsgestalt ist nur in der Perspektive des Glaubens fassbar bzw. aus der Perspektive eines Nicht-Glaubenden das Ergebnis gläubiger Interpretation des literarischen Zeugnisses über die Begegnungen mit einer als historisch angenommenen Gestalt. Philosophisch – und nur dies ist die gemeinsame Basis für den Dialog mit nicht-religiösen Lebensdeutungen – ist die Frage, ob Gott existiert, unentscheidbar. Die erkenntnistheoretische Unsicherheit in Bezug auf die Existenz Gottes bietet aber auch die Gewissheit, dass der Beweis der Nichtexistenz Gottes nicht erbracht werden kann. Weder durch philosophische noch durch naturwissenschaftliche Methoden lässt sich die Möglichkeit, dass Gott existiert, ausschließen. Thomas Pröpper stellt diesen Zusammenhang im Kontext der Wunderfrage fest: „Die Unzuständigkeitserklärung des Naturwissenschaftlers in Sachen Wunder muß dem Theologen genügen“ (Pröpper 1978, 76).

Diese philosophische Disposition lässt sich theologisch und religiös nutzen. Durch den fehlenden Beweis der Nichtexistenz Gottes eröffnet sich ein Freiraum, den Religionen und somit auch die christliche Theologie nutzen. Aus der Erkenntnis der philosophisch unentscheidbaren Frage, ob es Gott gibt oder nicht, entsteht – philosophisch gesprochen – ein Deutungsraum, der Platz lässt für religiöse Interpretationen und Vollzüge. Was aus diesem Freiraum folgt, sind – aus der Perspektive des Nichtglaubenden – Reflexionen auf Transzendenzerfahrungen von Menschen, die sich über Jahrhunderte zu einer Glaubensüberlieferung gebündelt haben. Theologie kommt hier als eine bestimmte Art der Interpretation der Welt ins Spiel und erhält so ihren Platz im Kontext von pluralen Deutungsmöglichkeiten.

### Theologie als eine bestimmte Art der Interpretation der Welt

Angesichts der zunehmenden Konfessionslosigkeit ist es entscheidend, Christentum als gedeutete Welt- und Transzendenzerfahrung deutlich zu machen.

*„Auch die religiöse Erfahrung ist Erfahrung von nicht Tatsächlichem. Gott ist nicht eine Tatsache, sondern dasjenige, worauf der Mensch sich in religiöser Erfahrung bezieht; die Erfahrungen sind Tatsachen. Die erste Voraussetzung eines Begriffes von Gott ist also die Erfahrung von so etwas wie Gott, mag es nun mit diesem oder einem anderen Namen genannt werden“ (Krings/Simons 2003, 632).*

Christliche Theologie und christlicher Glaube gründen in religiösen Erfahrungen. Fassbar sind nur Erfahrungen, die Menschen entsprechend ausdeuten. Über die Existenz Gottes sagen diese Erfahrungen nichts aus.

*„Denn es lässt sich ja denken, dass eine Befreiungserfahrung narrativ ausgearbeitet wurde als eine tatsächliche Intervention Gottes, ohne dass Gott tatsächlich in der ihm auf der Erzählebene zugeschriebenen Weise interveniert hätte“ (Striet 2015, 129).*

Nur in der Perspektive des Glaubens kann die Existenz angenommen, oder besser: auf die Existenz Gottes gehofft werden. Im Dialog mit nicht-religiösen Lebensdeutungen müssen daher christlich-universale Deutungsansprüche zurückgenommen werden und Theologie muss als *eine* mögliche Art der Weltdeutung transparent werden. Sie muss als eine Art der Weltdeutung transparent werden, die auf drei Prämissen basiert: der Existenz

Gottes, der göttlichen Möglichkeit, sich geschichtlich zu offenbaren, und der menschlichen Möglichkeit, diese Offenbarung angemessen zu verstehen. So wird auch für Nicht-Religiöse nachvollziehbar, in welchem Geltungsrahmen christliches Denken zu verstehen ist.

## 2.2 Verabschieden: Den normativen Transzendenzbezug

Konfessionslose Menschen sind nicht automatisch areligiös, aber die Gruppe derer, die ihr Leben nicht-religiös deutet, wird größer (vgl. Köne-  
mann 2021, 15). Dies stellt die Theologie vor eine weitere Herausforderung: Welche theologisch-systematischen Begriffe und Konzepte liegen vor, um konstruktiv mit dem Phänomen umzugehen, dass Menschen sich dafür entscheiden, ihr Leben ohne einen Bezug zur Transzendenz zu leben?

### Menschen verstehen sich nicht mehr mehrheitlich als Wesen der Transzendenz.

Theologisch-systematisch wird dieses Phänomen mit dem Begriff des *Un-  
glaubens* beschrieben – und damit negativ konnotiert. Nicht-religiöse Le-  
bensdeutungen sind mit diesem Begriff aus theologischer Perspektive de-  
fizitär. Deutlich wird dies, blickt man auf die Begriffsgeschichte von Rah-  
ners *anonymen Christen*. Zur Entstehungszeit des Begriffs konnten damit  
der Extrinsezismus der Neuscholastik sowie der Heilsexklusivismus der  
katholischen Kirche überwunden werden, da jede und jeder zur Hörerin  
und zum „Hörer des Wortes“ (Rahner 1969) wurde. Die Bezogenheit des  
Menschen auf Gott wurde damit klar verständlich und anthropologisch  
verortet. Als weniger problematisch angesehen wurde lange Zeit, dass der  
Begriff auch impliziert, dass sich jeder Mensch nur angemessen als „Wesen  
der Transzendenz“ (Rahner 1976, 42) vollziehen kann. Jede andere Art der  
Lebensdeutung ist damit als legitime Möglichkeit ausgeschlossen:

*„Das Nein [zu Gott] ist eine Möglichkeit der Freiheit, aber diese Möglich-  
keit der Freiheit ist immer auch das gleichzeitig Mißglückte, Mißratene,  
Steckenbleibende, sich selbst gleichsam Verneinende und Aufhebende“*  
(Rahner 1976, 109).

Normativ wird festgehalten: Der Mensch ist ein Wesen der Transzendenz  
und jede andere Art der Selbsteutung ist zwar möglich, aber zugleich  
missglückt. Im aktuellen Kontext der Konfessionslosigkeit wird dieses

Konzept problematisch. Menschen verstehen sich nicht mehr mehrheitlich als Wesen der Transzendenz und wollen auch nicht so bezeichnet werden. Dass Menschen ihr Leben erst dann angemessen vollziehen, wenn sie ihre Bezogenheit auf Gott oder auf Transzendenz entdecken, ist eine anthropologische Annahme, die nur noch begrenzt Zustimmung findet. Es bedarf daher neuer Konzepte, um unterschiedliche Arten der Lebensdeutung konstruktiv wahrnehmen zu können. Denn nur durch einen nicht-wertenden Blick auf Lebensdeutungen, die ohne Bezug zur Transzendenz auskommen, wird ein Gespräch mit der immer größer werdenden Gruppe der Konfessionslosen bzw. Religionslosen möglich.

Einen ähnlich schwierigen Befund erhält man, wenn es um die Frage geht, warum Menschen nicht glauben. Beispielhaft lässt sich dies an der Theologie Hans Urs von Balthasars und an der Fundamentaltheologie Hansjürgen Verweyens zeigen. Balthasar geht davon aus, dass das Nichterkennen der Göttlichkeit des Gekreuzigten „nicht ohne eine Form der Schuld geschehen kann: sei es Verstricktsein in eine kollektive Ablehnung, sei es persönliche Selbstverweigerung aus Bosheit oder Schwäche“ (Balthasar 1988, 491).

### Scheitert, wer Gott nicht erkennt?

Vergleichbares findet sich in der Fundamentaltheologie Verweyens (zur Verwandtschaft beider Konzepte vgl. Spiegelhalter 2013). Hier erkennt der römische Hauptmann bereits angesichts des Sterbens Jesu die Göttlichkeit des Gekreuzigten. Der Hauptmann steht in der Theologie Verweyens paradigmatisch für jeden einzelnen Menschen. Angesichts des Kreuzes kann jede und jeder den inkarnierten Gott erkennen – wenn er/sie nur möchte. Wer nicht erkennt, scheitert und verfehlt seine eigentliche Bestimmung und die Bestimmung von Menschsein generell. Sehr deutlich zeigt sich diese Denkfigur, wenn Verweyen sich zur Frage äußert, warum zwar der Hauptmann am Kreuz Gott erkannte, aber nicht die Jünger Jesu. Verweyen

*„verwundert vor allem die Ansicht, auch die Jünger Jesu hätten den Gekreuzigten nur als gescheitert ansehen können. Sie selbst, nicht Jesus, waren gescheitert. [...] Sie konnten, aber wollten nicht wahrhaben, daß nichts Jesus seinem Leben aus Gott entreißen vermochte.“* (Verweyen 2008, 155–156)

Wer nicht zum Glauben findet, erkennt willentlich nicht, was eindeutig erkennbar wäre – und scheitert damit. Es ist eine Denkfigur, die auch gegenwärtig in der theologischen Rede noch immer zu finden ist. Denn irgend-

jemand muss doch schuld sein daran, dass Menschen nicht gläubig sind. Aufgabe der zukünftigen Theologie ist es, sich von diesen problembehafteten, normativen Konzepten zu verabschieden und einen wertfreien, beschreibenden Zugang zum Phänomen der nicht-religiösen Lebensdeutung zu bekommen. Zielführend hierfür ist der Begriff der *Kontingenz* bzw. die Reflexion auf die menschliche Erkenntnismöglichkeit. „Was Menschen begegnet, was sie direkt wahrnehmen oder wovon sie berichten, ist vieldeutig.“ (Bongardt 2009, 104) Menschen begegneten vor zweitausend Jahren dem Wanderprediger Jesu und kamen nach der konkreten Erfahrung mit ihm zu unterschiedlichen Interpretationen. Die einen sahen einen großen Propheten, die nächsten einen Wanderprediger, wieder andere artikulierten nach seinem Tod, dass es sich hier um den Sohn Gottes gehandelt haben muss.

### Die Deutungsbedürftigkeit des geschichtlichen Offenbarungsereignisses

Wer die geschichtliche Dimension von Offenbarung erkenntnistheoretisch ernst nimmt, muss auch ihre Deutungsbedürftigkeit bedenken.

*„Indem er [Gott] sich zur geschichtlichen Realität seiner Liebe bestimmte und ihr so verbindliche Eindeutigkeit gab, nahm er zugleich die Zweideutigkeit alles Sichtbaren auf sich“* (Pröpper 1978, 87).

Ausgangspunkt des Christentums ist das geschichtliche Offenbarungsereignis in Jesus Christus – und dieses ist uns nur im Modus der Interpretation zugänglich. Theologische Konzepte, welche die Reflexion auf die Ambivalenz und Interpretationsbedürftigkeit des geschichtlichen Offenbarungsereignisses vernachlässigen und die Eindeutigkeit von Gotteserkenntnis betonen, erweisen sich angesichts der gegenwärtigen Situation der Konfessionslosigkeit als schwierig. Denn es findet ein *Otherring* statt: Es wird eine Grenze gezogen zwischen den Glaubenden und den Nicht-Glaubenden. Wenn Menschen ihr Leben ohne Bezug zur Transzendenz deuten, also religiös nicht ansprechbar sind, verfehlen diese – in der Kategorie der beiden dargestellten Konzepte – die eigentliche Bestimmung des Menschseins.

Eine ähnliche Struktur findet sich auch in jüngsten Veröffentlichungen. Hier wird an verschiedenen Stellen deutlich, dass sich die Freiheit des Menschen auf zwei Arten vollziehen kann: sinnhaft oder der Vernunft wider-

sprechend, also absurd. Der sinnhafte Vollzug menschlicher Freiheit zielt hier auf den christlichen Gottesbegriff. Denn der Gottesbegriff antwortet auf die Aporien, die sich durch freies, verantwortungsvolles Handeln ergeben. So stehe menschliche Freiheit immer vor der Herausforderung, nicht alles leisten zu können und das Leid, das Menschen in vergangenen oder gegenwärtigen Kontexten erfahren, nicht ausreichend lindern zu können.

### Lebensdeutung unter dem Vorzeichen der Absurdität

Mit Nietzsche und vor allem mit Camus kommt hier das Phänomen des Menschen in den Blick, der sich ohne Gottesbezug vollzieht. Dieses Lebenskonzept wird als vernünftig inkonsistent dargestellt, da es einerseits keine Existenz Gottes annimmt und so ein Absolutes ablehnt, andererseits im Bereich des moralischen Handelns absolute Werte, wie das Verbot, Unschuldige zu töten, voraussetzt. Das Konzept nicht-religiöser Lebensdeutung erscheint unter dem Vorzeichen der *Absurdität* (vgl. Langenfeld/Lerch 2018, 68–69). So führen menschliche Freiheitsvollzüge, werden sie vernünftig zu Ende gedacht, zum christlichen Gottesbegriff.

*„Denn die transzendente Freiheitsanalyse kann [...] zeigen, dass dann, wenn Freiheit nicht sinnlos, unbegründet oder absurd ist, ihr auch der Gottesbegriff eingeschrieben ist“* (Langenfeld/Lerch 2018, 241).

Nicht-religiöse Lebensentwürfe werden durchaus wahrgenommen. „Die Absurdität endlicher Freiheitsvollzüge – und damit auch des Prinzips Freiheit – ist theologisch nicht auszuschließen“ (ebd.). Allerdings werden diese Entwürfe so interpretiert, dass sie aufgrund ihrer fehlenden Vernünftigkeit von christlichen Konzepten überboten werden können. Der absurde Lebensentwurf – auch das *wording* ist hier nicht neutral, sondern als absurd, als „der Vernunft widersprechend“ negativ konnotiert – wird durch das christliche Deutungskonzept überboten und damit dem christlichen nachgeordnet. Ähnliches findet sich bei Tiefensee, wenn einerseits ein Defizienzparadigma in Bezug auf nicht-religiöse Lebensdeutung festgestellt und kritisiert wird und eine Ökumene mit den Konfessionslosen gefordert wird, andererseits christlich Glaubende als Salz der Erde beschrieben werden (vgl. Tiefensee 2020, 56).

Theologisch-systematisch mangelt es an nicht wertenden, beschreibenden Konzepten. Bedenkt man jedoch die philosophische Uneindeutigkeit bei der Frage, ob Gott existiert, und die Interpretationsbedürftigkeit des

geschichtlichen Offenbarungsereignisses, wird ein nicht-religiöser bzw. nicht-christlicher Lebensentwurf genauso plausibel wie ein religiöser bzw. christlicher. Angesichts der immer größer werdenden Gruppe der konfessionslosen Menschen wird es entscheidend sein, die Ambivalenz der Offenbarung und die philosophische Unentscheidbarkeit zu betonen. Denn nur in der Perspektive des Glaubens erhalten die Interpretationen Relevanz, werden Ereignisse zu Offenbarung. Außerhalb dieser Perspektive handelt es sich lediglich um Narrative, deren Wahrheitsgehalt subjektiv ist und die kollektiv geteilt werden.

*„Die postulierte Rationalität religiöser Überzeugungen und der mit ihnen verknüpfte Universalitätsanspruch verpflichtet dazu, dass diejenigen, die sie vertreten, sie mit guten Gründen sich selbst und anderen gegenüber rechtfertigen, um sie nachvollziehbar und verstehbar zu machen. [...] Denn unbeschadet ihres kognitiven und universalen Anspruches, unbeschadet ihrer Rationalität, besitzen sie doch allein für diejenigen Überzeugungskraft, die sie teilen, sprich: für ‚religiös musikalische‘ Menschen im Allgemeinen und für Angehörige derjenigen Religionsgemeinschaften im Besonderen, der die jeweiligen Überzeugungen entstammen“ (Wendel 2010, 100).*

Es handelt sich um Deutungsmöglichkeiten, die eine Glaubenserfahrung voraussetzen. Diese Deutungsmöglichkeiten sind vernünftiger nachvollziehbar und kriteriengeleitet, implizieren aber immer eine persönliche Glaubensbeziehung. „Religiös musikalische“ Menschen teilen die Voraussetzungen, alle anderen nicht.

## Die Kontingenz der Gottesrede

Christliche Rede muss immer wieder deutlich machen, dass es sich beim christlichen Glauben um Interpretationen von Transzendenzerfahrungen handelt. Diese Interpretationen haben eine besondere Bedeutung, da sie seit über zweitausend Jahren von Menschen geteilt, erfahren und weitergedacht und immer wieder neu von Menschen als sinnhaft und welterschließend wahrgenommen werden. Dabei darf nicht unerwähnt bleiben, dass sich diese Interpretationen im Laufe der Geschichte unter dem Vorzeichen der jeweiligen Kultur, Gesellschaft und Philosophie verändern.

*„Gottesrede ist kontingent, weil sie aus der Geschichte Gottes mit den Menschen und deren Bezeugung in kontingenten Ausdrucksgestalten des*

*gelebten Glaubens hervorgeht und sich je neu und anders wieder in gelebter Glaubenspraxis auswirken will“ (Faber 2007, 124).*

Genauso kontingent wie die Gottesrede erweisen sich gegenwärtig Konzepte von Menschsein in Bezug auf den normativ festgelegten Gottes- oder Transzendenzbezug. Sie müssen angesichts der gesellschaftlichen Situation der Konfessionslosigkeit neu bedacht und weiterentwickelt werden, um so eine konstruktive Perspektive angesichts der nicht-religiösen Weltdeutung zu eröffnen.

### *2.3 Inhalte neu akzentuieren: Die politische Dimension des Glaubens herausstellen*

Philosophisch ist die Frage nach der Existenz Gottes offen, theologisch ist die geschichtliche Offenbarung deutungsbedürftig. Wenn dies aber der Fall ist, braucht es nachvollziehbare Gründe, um zu erklären, warum der Glaube auch gegenwärtig eine gute Option ist. Einige Gedanken von Johann Baptist Metz zeigen sich hier richtungsweisend. Metz stellte 1995 fest, dass die geistesgeschichtliche Situation durch eine fundamentale, religionsfeindliche Gotteskrise bestimmt ist. „Religion, ja – Gott, nein, wobei dieses Nein wiederum nicht kategorisch gemeint ist im Sinne der großen Atheismen“ (Metz 1995, 83). Diese Zeitdiagnose trifft auch aktuell noch zu. Konfessionslos bedeutet nicht automatisch religionslos, aber religiös ansprechbar ist nicht mit christlich glaubend gleichzusetzen.

Metz mahnt angesichts dieser Entwicklung, Religion nicht auf Kontingenzbewältigung zu reduzieren, sondern die politische Dimension der jüdisch-christlichen Gottesrede zu betonen. Er plädiert dafür, gerade „die Nichtbewältigung von Kontingenz“ und die „Nichtakzeptanz von Lebenslagen“ sowie „Artikulationen des Widerspruchs, der Klage und des Schreis“ als Teil der Gottesrede in den Vordergrund zu stellen (Metz 1995, 84). Seit 2020 ist die gefühlte gesellschaftliche Situation unruhiger geworden. Die Covid-Pandemie hat das Vertrauen in die medizinischen Möglichkeiten nachhaltig erschüttert. Die ökologischen Herausforderungen wurden schon vor den 2020er-Jahren thematisiert, rückten aber erst nach der Pandemie durch die erfahrbaren Wetterphänomene der Dürren und der Überschwemmungen im europäischen Kontext wieder ins Zentrum und führen die Vulnerabilität von Menschsein in einer weiteren Dimension vor Augen. Der Kriegsausbruch 2022 in Europa hat das europäische Sicherheitsbewusstsein zudem erschüttert und die wirtschaftliche Stabilität beendet.

Angesichts dieser Situation ist die Erfahrung, dass Kontingenz sich nicht bewältigen lässt und Lebenslagen sich als schwer akzeptierbar zeigen, dem täglichen Leben wieder stärker eingeschrieben, als dies zuvor der Fall war.

## Raum für Schreien und Klagen angesichts der gegenwärtigen Krisen

Eine „theodizee-empfindliche Theologie“ (Metz 1995) wird angesichts der gegenwärtigen Erfahrungen wieder neu gebraucht. Gottesrede muss durch die „leidenschaftliche Rückfrage“ an Gott, durch die beunruhigende Frage „nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden“ angetrieben sein (Metz 1995, 86–87). Der „Schrei nach der Rettung der Anderen“ wird notwendig, wenn aufgrund der Klimakrise Landstriche als Lebensraum verloren gehen und Menschen weltweit aufgrund von Klimakatastrophen oder Kriegssituationen auf der Flucht sind. Die politische Seite der christlichen Gottesrede, die den Schreien und Klagen angesichts der gegenwärtigen Krisen Raum gibt und die Nichtbewältigung der Kontingenz zur Sprache bringt, wird neu bedeutsam. „Zulassung von Angst, Trauer und Leid“ (Metz 1990, 114) – das muss die Sprache des christlichen Glaubens bestimmen. Und diese Sprache bringt alles, was als krisenhaft und bedrohlich erfahren wird, vor Gott – „voll gespannter Erwartung“, als „unablässige eschatologische Rückfrage an Gott“ (Metz 1995, 114–115).

Auffällig ist, dass auch Metz die philosophische Unentscheidbarkeit der Existenz Gottes hier zur Sprache bringt. Denn nicht das Wissen, sondern die Hoffnung auf einen Gott, der auch existiert und die universale Gerechtigkeit für alle Menschen realisieren kann, bestimmt nach Metz das Sprechen von Gott. Er schreibt dem Christentum eine „eschatologische Unruhe“ (Metz 1995, 86) ein, denn es wird sich erst eschatologisch entscheiden, ob sich die Hoffnung auf die Existenz des rettenden Gottes erfüllen wird.

*„Die Gottesrede der biblischen Tradition enthält ein Versprechen: das Versprechen der Rettung, gepaart mit dem Versprechen einer universalen Gerechtigkeit, die auch die vergangenen Leiden rettend einschließt“* (Metz 1995, 91).

Aber es bleibt ein Hoffnungskonzept auf den Gott hin, der retten kann, wie Metz selbst immer wieder betont (vgl. Metz 1990, 115). Die Theologie von Metz akzentuiert zudem eine Gottesrede, die sich der konkreten Geschichte nicht verschließt, sondern die Kraft besitzt, um das Leid und die Sorgen der

Menschen auszuhalten. Offen bleibt in dieser Theologie aber die Frage, ob sich diese Hoffnung erfüllen wird.

## Glauben als eschatologische Unruhe

Die Aufgabe der Theologie, den Glauben in der Perspektive der Hoffnung und nicht im Modus des Wissens transparent zu machen, wurde bereits im vorherigen Abschnitt klar gemacht. Glauben kann sich als eschatologische Unruhe verstehen, umgetrieben von den Sorgen der Menschen und von der Frage, ob Gott am Ende die universale Gerechtigkeit wirklich herstellen kann. Deutlich nachvollziehbar kann hier werden, warum sich die Hoffnung auf Gott lohnen kann: um auf die universale Gerechtigkeit für all diejenigen zu hoffen, die gegenwärtig unter den politischen und ökologischen Verhältnissen leiden und für die wir, bei allem menschlichen Engagement, nichts tun können. Damit ist eine Perspektive gegeben, die vielleicht auch außerhalb des Glaubens vernünftig erscheinen kann.

### 3 Zukunft der Theologie: Professionalisierung angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen

<sup>1</sup> Die COACTIV-Studie untersucht empirisch das Professionswissen von Lehrkräften und legt aus bildungswissenschaftlicher Sicht die Grundlage für die Lehrer:innenausbildung sowie die Beschreibungen der professionellen Kompetenzen für Lehrkräfte. Sie stellt u. a. einen Zusammenhang zwischen fachwissenschaftlichem, fachdidaktischem und bildungswissenschaftlichem Wissen und dem erwartbaren Lernerfolg von Schüler:innen her. Die Abkürzung COACTIV steht für „Cognitive Activation in the Classroom: The Orchestration of Learning Opportunities for the Enhancement of Insightful Learning in Mathematics“.

Die COACTIV-Hauptstudie entstand in Kooperation des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung in Berlin, der Universität Kassel und der Universität Oldenburg.

Die Gruppe der konfessionslosen Menschen wird größer und damit ergeben sich nicht nur Herausforderungen für die Theologie, sondern auch für (zukünftige) Religionslehrer:innen. Eine Chance der religiösen Bildung in Deutschland und damit auch der Theologie besteht darin, dass der schulische Religionsunterricht regelmäßig eine große Anzahl von Personen erreicht. Zwar geht auch hier die Zahl derer zurück, die am Religionsunterricht teilnehmen, vergleicht man diese Zahlen jedoch mit den Zahlen der Gottesdienstbesucher:innen, zeigt sich schnell, dass hier ein enormes Potential liegt (vgl. Spiegelhalter 2017, 321).

Universitäre Theologie hat die Aufgabe, die Professionalisierung der Studierenden nachhaltig zu fördern, um den Religionsunterricht angesichts der zunehmenden Zahl der konfessionslosen Schüler:innen sprach- und anschlussfähig zu gestalten. Dass dies nicht den Lehrkräften allein überlassen bleiben darf, sondern Teil der fachwissenschaftlichen Kompetenzen darstellt, die im Studium erworben werden, macht nicht zuletzt die COACTIV-Studie<sup>1</sup> deutlich, die empirisch nachweisen kann, dass fachwissenschaftliches und fachdidaktisches Wissen die professionelle Kompetenz von Lehrkräften positiv beeinflussen (vgl. Baumert und Kunter 2011, 184–

185). Studierende der Theologie brauchen daher fachwissenschaftliche Lehrangebote, die auf den schulischen Kontext ausgerichtet sind, welcher sich zunehmend durch die Konfessionslosigkeit bestimmt. Sie müssen fähig sein, die Transparenz der Prämissen, die Kontingenz von geschichtlicher Offenbarung und die politische Dimension des christlichen Glaubens ins unterrichtliche Geschehen einzubringen. Das Konzept der professionsorientierten Fachwissenschaft erweist sich hier als richtungsweisend. Professionsorientiert ist die Fachwissenschaft dann, wenn Lehrveranstaltungen eine „Brücke zwischen Fachwissenschaft und Unterrichtspraxis“ (Freiburg Advanced Center of Education 2019) bauen und theologische Inhalte in ihrer Bezogenheit zum schulischen Kontext bedacht werden.

### Die Pflicht der akademischen Theologie zum Kontext

Die Pflicht der akademischen Theologie zum Kontext machte Carsten Gennerich bereits im Anschluss an Schleiermacher und Wolfgang Steck deutlich, wenn er von der Theologie die „Bezugnahme auf die religiösen Überzeugungen der heutigen Christen und Christinnen“ (Gennerich 2013, 112) fordert. Entscheidend ist es, angesichts der Herausforderungen, die mit dem Phänomen der Konfessionslosigkeit gegeben sind, diese Überlegungen in Bezug auf das Lehrangebot der Theologie zu reflektieren. Ziel ist es, Theologie nicht allein in der wissenschaftlichen Struktur zu lehren, sondern die Inhalte in ihren „bildungsbezogenen normativen Setzungen“ (Prediger et al. 2013, 9) zu bedenken. Welche theologischen Konzepte erweisen sich gegenwärtig als anschlussfähig angesichts der zunehmenden Konfessionslosigkeit und in den Krisenerfahrungen der Gegenwart? Welche als diskussionswürdig angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen? Entscheidend ist es, die Prämissen der jeweiligen Konzepte offenzulegen sowie die philosophische Unentscheidbarkeit der Frage nach der Existenz Gottes und die Interpretationsbedürftigkeit von Erfahrungen als Bedingungen theologischer Erkenntnis deutlich zu machen.

Zudem braucht es konstruktive Konzepte, um mit dem Phänomen des Nicht-Glaubens umzugehen, denn die Studierenden müssen fähig sein, die Gefahr des Otherings von nicht-religiösen Lebensentwürfen zu erkennen, zu reflektieren und selbst zu vermeiden. Immer wieder geht es darum deutlich zu machen: Genauso wie religiöse Menschen streben nicht-religiöse Menschen danach, „in der begrenzten Frist ihres Lebens an einer guten Zukunft der Menschen mitzuwirken“ (Porzelt 2021, 231). Und während die einen noch eschatologisch auf etwas hoffen, bewältigen die an-

deren das Leben ohne diese Hoffnung. Gemeinsam ist der Gestaltung der Zukunft aber die Prämisse der politischen Theologie: Die „Nichtakzeptanz von Lebenslagen“ sowie „Artikulationen des Widerspruchs, der Klage und des Schreis“ (Metz 1995, 84). Beides lässt sich von den Christlich-Religiösen in die Gottesrede und Gottesklage einspeisen und von den Nicht-Religiösen ohne ein Gotteskonzept bearbeiten.

Um zukünftige Religionslehrer:innen in ihrer Professionalität zu fördern, ist es notwendig, dass sie Kompetenzen im Umgang mit der Herausforderung der Konfessionslosigkeit erwerben. Die Transparenz der Prämissen, die Gefahr des Otherings von nicht-religiösen Lebensentwürfen und die politische Dimension des Glaubens können dabei helfen. Diese Themenkomplexe müssen im Studium erarbeitet und durchgearbeitet und in Hinblick auf die späteren beruflichen Kontexte reflektiert werden. Es sind spannende Aufgaben, die in der Zukunft auf die Theologie warten.

## Literatur

Balthasar, Hans Urs von (1988), *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln/Trier: Johannes-Verlag, 3. Aufl.

Baumert, Jürgen / Kunter, Mareike (2011), *Das mathematikspezifische Wissen von Lehrkräften, kognitive Aktivierung im Unterricht und Lernfortschritte von Schülerinnen und Schülern*, in: Kunter, Mareike / Baumert, Jürgen / Blum, Werner (Hg.), *Professionelle Kompetenz von Lehrkräften. Ergebnisse des Forschungsprogramms COACTIV*, Münster: Waxmann, 163–192.

Bedford-Strohm, Heinrich (2020), *Religiöse Bildung angesichts von Konfessionslosigkeit. Aufgaben und Chancen. Ein Grundlagentext der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend*, [http://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/konfessionslosigkeit\\_2020.pdf](http://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/konfessionslosigkeit_2020.pdf) [19.09.2022].

Bongardt, Michael (2009), *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl.

Breul, Martin / Langenfeld, Aaron / Rosenhauer, Sarah / Schiefen, Fana (2022), *Gibt es Gott wirklich? Gründe für den Glauben. Ein Streitgespräch*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.

Domsgen, Michael (2014), *Konfessionslosigkeit. Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren*, in: ders. / Evers, Dirk (Hg.), *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 11–27.

Faber, Eva-Maria (2007), *Gottesrede als Geschehen „glücklicher Kontingenz“*, in: Walter, Peter (Hg.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder (*Quaestiones disputatae* 224), 96–133.

Freiburg Advanced Center of Education (2019), *Professionsorientierte Fachwissenschaft. Eine Brücke zwischen Fachwissenschaft und Unterrichtspraxis*, <https://www.face-freiburg.de/2019/professionsorientierte-fachwissenschaft/> [19.09.2022].

Gennerich, Carsten (2013), *Lebensweltbezug christlicher Dogmatik. Folgen und Herausforderungen*, *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 12, 2, 112–121. Online: <https://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2013-02/14.pdf> [13.03.2023].

Halík, Tomáš (2022), *Der Nachmittag des Christentums*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.

Könemann, Judith (2021), *Was das Phänomen der Konfessionslosigkeit der Praktischen Theologie zu denken gibt*, *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 20, 1, 8–25. Online: [https://www.theo-web.de/fileadmin/user\\_upload/TW\\_pdfs1\\_2021/02\\_Koenemann.pdf](https://www.theo-web.de/fileadmin/user_upload/TW_pdfs1_2021/02_Koenemann.pdf) [13.03.2023].

Krings, Hermann / Simons, Eberhard (2003), *Gott*, in: Krings, Hermann / Baumgartner, Hans Michael / Wild, Christoph (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Eine Selbstdarstellung der Philosophie der Gegenwart*, Berlin: Xenomos, 2. Aufl., 614–641.

Langenfeld, Aaron / Lerch, Magnus (2018), *Theologische Anthropologie*, Paderborn: Schöningh.

Metz, Johann Baptist (1990), *Theologie als Theodizee?*, in: Oelmüller, Willi (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München: Fink, 103–118.

- Metz, Johann Baptist (1995), Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: ders. (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 81–102.
- Porzelt, Burkhard (2021), Säkulare Deutungen von Welt, in: ders. / Stögbauer-Elsner, Eva / Linder, Konstantin (Hg.), Studienbuch Religionsdidaktik, Bad Heilbrunn: Julius Klingenhart, 227–234.
- Prediger, Susanne et al. (2013), Der lange Weg zum Unterrichtsdesign. Zur Begründung und Umsetzung fachdidaktischer Forschungs- und Entwicklungsprogramme, in: Komrek, Michael / Prediger Susanne (Hg.), Der lange Weg zum Unterrichtsdesign. Zur Begründung und Umsetzung fachdidaktischer Forschungs- und Entwicklungsprogramme, Münster/New York/München/Berlin: Waxmann (Fachdidaktische Forschungen 5), 9–23.
- Pröpfer, Thomas (1978), Thesen zum Wunderverständnis, in: Greshake, Gisbert (Hg.), Bittgebet. Testfall des Glaubens, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 71–91.
- Rahner, Karl (1969), Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München: Kösel, 2. Aufl. d. neubearb. Ausg.
- Rahner, Karl (1976), Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 6. Aufl.
- Spiegelhalter, Eva-Maria (2013), Objektiv evident?, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.
- Spiegelhalter, Eva-Maria (2017), Und die Praxis? Überlegungen zur Relevanz der Theologie für den christlichen Religionsunterricht, in: Dürnberger Martin / Langenfeld, Aaron / Lerch, Magnus / Wurst, Melanie (Hg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart, Regensburg: Friedrich Pustet (ratio fidei 60), 321–328.
- Striet, Magnus (2009), Offenbarungsglaube und Gotteszweifel, in: George Augustin (Hg.), Die Gottesfrage heute, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder (Theologie im Dialog 1), 91–105.
- Striet, Magnus (2015), In der Gotteschleife. Von der religiösen Sehnsucht der Moderne, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2. Aufl.
- Tiefensee, Eberhard (2020), „normal halt!“ Einige Anmerkungen zu einer Theologie säkularer Existenzweisen aus philosophischer Perspektive, Zeitschrift für Pastoraltheologie 40, 47–57. Online: <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/zpth/article/view/3180/3152> [13.03.2023].
- Verweyen, Hansjürgen (2008), Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wendel, Saskia (2010), Religionsphilosophie, Stuttgart: Reclam (Reclam Taschenbuch 20333. Grundwissen Philosophie).

Isabella Bruckner

# Spuren des verlorenen Realen

Das Christentum denken in (post-)säkularer Pluralität.  
Ein Übersetzungsversuch mit Michel de Certeau

ABSTRACT 

Der Beitrag präsentiert mit dem Denken und Stil des französischen Jesuiten Michel de Certeau (1925–1986) eine Perspektive auf die Theologie, welche Jürgen Habermas' Aufforderung zur Übersetzung der religiösen Sinngehalte ernst nimmt, ohne einem einfachen dichotomen Schema von religiös/säkular zu verfallen. Certeaus Konzeption des Christentums im Sinne einer Bewegung, die sich dem Fehlen eines Körpers verdankt, und seine damit verbundene eigene disziplinäre wie institutionelle Unverortbarkeit werden dabei als Antwortversuche verstanden, in (post-)säkularer Pluralität dem Christentum in seiner Leb- und Denkbarkeit auf genuine Weise die Treue zu halten.

*Tracing lost tangibility. Understanding Christianity within (post) secular plurality. An attempt at translating Christianity based on Michel de Certeau*

*This essay proposes that the philosophy and approach of the French Jesuit Michel de Certeau (1925–1986) offers a perspective to take up Jürgen Habermas' call to translate religious meaning without getting lost in the dichotomy of the religious and the secular. Certeau understands Christianity as a movement that arose from the absence of a body, and whose academic and institutional rootedness remains similarly intangible. It is this understanding that provides potential answers to the question how Christianity can be genuinely lived and remain genuinely relevant in a (post) secular, plural world.*

| BIOGRAPHY

Dr.<sup>in</sup> [Isabella Bruckner](#) ist Professorin für Christliches Denken und Spirituelle Praxis (*Pensiero e forme dello Spirituale*) am Päpstlichen Athenäum Sant'Anselmo in Rom.

Sie studierte Katholische Theologie in Wien, Graz und Linz und entwarf in ihrer Dissertation im Bereich der Fundamentaltheologie eine Theologie des Gebets ausgehend von Michel de Certeau. In ihrem Habilitationsprojekt entwickelt sie eine systematische Gottesrede anhand der Motive von Schwangerschaft und Geburt im Ausgang von Philosophie, Bibel und Liturgie.

E-Mail: [isabella.bruckner\(at\)anselmianum.com](mailto:isabella.bruckner@anselmianum.com)

| KEY WORDS

Übersetzung; Interdisziplinarität; spirituelle Praktiken; Spiritualität  
*translation; interdisciplinarity; spiritual practices; spirituality*

## 1 Einführung

Das Christentum scheint im Zuge der (spät-)modernen Säkularisierung weitgehend seine rationale Vermittelbarkeit und seine gesellschaftsverändernde Kraft eingebüßt zu haben. Die akademische Theologie vermag sich an den öffentlichen Universitäten oftmals nur mehr schwerlich zu halten, zugleich beherrscht seit 09/11 die Angst vor religiös-fundamentalistischen Angriffen auf den öffentlichen Raum. Der in vielerlei Augen ‚vor-moderne Rest‘ der religiösen Weltanschauung scheint sich selbst in der aufgeklärten Gesellschaft nicht gänzlich ausmerzen zu lassen. Ein Grund, weshalb Jürgen Habermas mit der von ihm eingeführten Bezeichnung des „Postsäkularen“ die religiösen Traditionen zu einem Gestus der Übersetzung auffordert, um in allgemein nachvollziehbarer Weise am öffentlichen Diskurs teilzunehmen. Denn: „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.“ (Habermas 2001, 29)

Wie eine solche Übersetzung näherhin zu verstehen ist und ob ein unidirektionales Übersetzungsmodell der zunehmenden Pluralität vor allem im urbanen Bereich gerecht wird, gestaltet sich als offene Debatte. Mit dem französischen Jesuiten Michel de Certeau (1925–1986) soll im Folgenden eine Perspektive auf die Theologie präsentiert werden, welche die Notwendigkeit der Übersetzung ernst nimmt, ohne in einlinigen Dichotomien von religiös/säkular steckenzubleiben. Diese „neue Art der Apologetik“ (Ward 2007, 360) bietet der Theologie vielmehr eine Perspektive des Übersetzens an, welche es ihr erlaubt, neu auf das christliche Erbe zuzugehen.

### Säkularisierung im Modus der Übersetzung

Der Beitrag erläutert in einem ersten Kapitel den Ausgangspunkt von Certeaus Denken auf gesellschaftlicher sowie epistemologischer Ebene, d. h. das Phänomen der Säkularisierung sowie speziell den Niedergang der Ontotheologie. Das zweite und dritte Kapitel erläutern Certeaus theologische, ethische sowie wissenschafts-pragmatische Antwortversuche auf die Problemanalyse. Das vierte Kapitel präsentiert – davon ausgehend – zwei Perspektiven, die auf Basis von Certeaus Arbeiten für eine zukünftige Theologie vielversprechend scheinen. Zuletzt wird sodann noch einmal auf die Figur der Übersetzung selbst einzugehen sein.

## 2 „Säkularisierung“ – soziologisch und epistemologisch

### 2.1 Die Revolution des Glaub- und Denkbaren

Die spezielle laizistische Situation des französischen Staates bewirkte, dass signifikante Phänomene des Bedeutungsverlusts der christlichen Autoritäten und die Erosion der kirchlich institutionalisierten Sozialformen in Frankreich bereits in den 1960er- und 1970er-Jahren wahrgenommen werden konnten, die in der deutschsprachigen Religionssoziologie erst zwanzig bis dreißig Jahre später wissenschaftliche Beachtung fanden. Die Symptome, die Certeau sowohl in der breiteren gesellschaftlichen Öffentlichkeit als auch bei christlich Gläubigen selbst hinsichtlich des Anerkennungsschwundes der christlichen Autoritäten<sup>1</sup> diagnostizierte – wie etwa eine weitgehende „Dissoziation von Glaube und Vollzug“ (Certeau 2009, 86), den massiven Relevanzverlust des christlichen Bekenntnisses für das individuelle und kollektive Handeln sowie die zunehmende Diskrepanz von offizieller kirchlicher Lehre und der autonomen Praxis der einzelnen Gläubigen –, bezeichnen Phänomene, die heute unter den Stichworten ‚Entkirchlichung‘, ‚Individualisierung‘ und ‚Pluralisierung‘ der religiösen (bzw. spirituellen) Praxis und Lebensformen zu Allgemeinplätzen der Religionssoziologie im „Missionsland Europa“ (Theobald 2018, 75) geworden sind. Dieser Identitätsverlust des christlichen Sozialkörpers ist auf allen Ebenen des religiösen Lebens festzustellen.

Doch verschwinden die religiösen Symbole nicht einfach aus der Öffentlichkeit. Ihnen wird in der einen oder anderen Weise (häufig auch skandalbezogen) sogar wieder neuerliches Interesse zuteil. Von daher kann gegenwärtig von keinem generellen Verschwinden des Religiösen die Rede sein.<sup>2</sup> Dementsprechend begegnet Certeau dem Ausdruck „Säkularisierung“ im soziologischen Sinne mit Vorbehalt. Auf Basis der Unterscheidung von Glaubensakt (frz. *croire* bzw. in theologischer Tradition *fides qua*) und Glaubensinhalt (*foi* bzw. *fides quae*) (vgl. Certeau 1988, 316) verwendet er vielmehr Ausdrücke, die eine „Verschiebung“ (Certeau 2009, 86) der Glaubenspraxis bzw. eine „Rochade“ (Bogner 2019, 100) der Glaubensinhalte suggerieren. Aus geschichtlich-semiotischer Perspektive analysiert er, wie die einstmals religiös gebundene Überzeugungskraft aus den kirchlichen Räumen emigriert und in die politisch engagierte Zivilgesellschaft sowie in andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens abwandert oder im Regime der kapitalistischen Konsummaschinerie von der Genuss-, Medien- und Freizeitwelt attrahiert wird (vgl. Certeau 1988, 315–333).

<sup>1</sup> Unter Autoritäten sind die unterschiedlichen normierenden Bezugspunkte zu verstehen, die die christlich-symbolische Ordnung konstituieren: die Quellen der Theologie, d. h. Schrift und Tradition; Orte der Praxis, wie etwa die Liturgie; nicht zuletzt jedoch die kirchlichen Leitungsinstanzen, sprich: das Lehramt und die institutionalisierte Hierarchie.

<sup>2</sup> Abgesehen von wenigen Ausnahmen (Pollack/Rosta 2015) scheint die Religionssoziologie die Säkularisierungsthese auch auf breiter Ebene verabschiedet zu haben.

Die kirchlichen Krisenphänomene seien jedoch nach Ansicht Certeaus im Kontext des „Ende[s] der ideologischen Gesellschaften“ (Certeau 2009, 80) zu betrachten; einer generellen Krise der Repräsentation, von welcher nebst den religiösen Organisationen auch die politischen Strukturen betroffen sind (vgl. Certeau 1988, 341–343). Gemeint ist damit ein grundlegender Paradigmenwechsel hinsichtlich der Organisation westlicher Gesellschaften, die sich mit Anbruch der Moderne zunehmend zu technokratischen „Unternehmenssystemen“ (Certeau 2009, 78) entwickelt haben (vgl. Ebertz 2012, 89–92; Joas 2012, 37–38). Die Moderne, die sich mit ihren tragenden Säulen von Wissenschaft und Technik vorrangig an ‚Fakten‘ und damit an einem Paradigma der Sichtbarkeit und Verfügbarkeit bzw. Produzierbarkeit des Wahren orientiert, steht dem religiös-symbolischen Paradigma des Glaubens, das auf die Unsichtbarkeit und Unverfügbarkeit des Realen setzt (vgl. Hebr 11,1), diametral entgegen.

### Eine neue Funktion der Religion in einer an Nützlichkeiten und Notwendigkeiten orientierten Gesellschaft

In der primär an technokratischen Rationalisierungen sowie kapitalistischen Nützlichkeiten und Notwendigkeiten orientierten Gesellschaft bekommen die Religionen einen neuen Platz bzw. eine neue Funktion zugewiesen. Das Religiöse gewinnt den Charakter einer exotischen Mythologie, es wird eingereiht in den „Zoo des Imaginären“ (Certeau 2009, 82), der den Konsum- und Unterhaltungssektor kennzeichnet. Es fungiert mit seinen unlesbar gewordenen Zeichen in erster Linie als Auffangbecken für ‚Restbedürfnisse‘, die speziell für jene Sehnsüchte und Dimensionen des Menschen ein symbolisches Material anbieten, die in den öffentlichen Institutionen der rationalisierten Gesellschaft keine Ausdrucksmöglichkeit mehr finden. Dieses ‚Abwandern‘ des Religiösen ins Reich des Rätselhaften, Fiktiven, Mythologischen betrifft insbesondere die symbolisch-rituellen Praktiken, weshalb Karl Rahner bereits Ende der 1960er-Jahre – und ähnlich später Certeau – von einer „Entsakralisierung“ (Rahner 1996, 7) der Liturgie und der religiösen Vollzüge sprach. Im dominierenden Sprachparadigma der Information wird das sakramentale Symbol gerade nicht mehr als real wirkmächtiges Zeichen verstanden.

Nebst dieser Entleerung des religiösen Zeichens beobachtet Certeau außerdem verschiedenste Phänomene, die sich als „Dispersion“ (vgl. Ebertz 1999; Höhn 2007, 91–162) der christlichen Symbolformen bezeichnen ließen (Certeau 2009, 82–90). Die einst religiös codierten Elemente

tauchen in anderen gesellschaftlichen und politischen Kontexten wieder auf, jedoch in verfremdeter Semantik. Es geschieht insofern in der säkularisierten Gesellschaft zwar eine Re-Implementierung der christlichen Zeichen, doch handelt es sich dabei um Wiederaufnahmen, die von keiner kirchlichen Autorität mehr verantwortet werden können noch eine entsprechende Ethik einfordern. Das symbolische Erbe des Christentums ist damit zu einem frei zugänglichen Repertoire für verschiedenste gesellschaftliche Akteure geworden, die den Befremdungs- und Besonderheitseffekt des religiösen Vokabulars für ihre je eigenen Zwecke nutzen (vgl. Certeau 2009, 100–101):

*„Heutzutage ist das Christentum – ähnlich jenen majestätischen Ruinen, aus denen man Steine bricht, um damit andere Bauten zu errichten – für unsere Gesellschaften zum Lieferanten eines Vokabulars, eines Schatzes an Symbolen, Zeichen und Praktiken geworden, die anderswo neue Verwendung finden. Jedermann macht auf seine Weise Gebrauch von ihnen, ohne dass die kirchliche Autorität ihre Verteilung steuern oder ihrerseits ihren Sinngehalt definieren könnte.“ (Certeau 2009, 245)*

Losgelöst von den Autoritäten mutiert das religiöse Vokabular zu leeren Signifikanten, denen sich keine bestimmten Signifikate mehr zuordnen lassen. Das religiöse Symbol wird zu einem polyvalenten (vgl. Certeau 2009, 85) Zeichen, das fortan für etwas Anderes steht als das, was es eigentlich zu sagen intendiert. „Das Sakrale“ wird zur „Metapher von irgendetwas, man weiß nicht genau was“ (Certeau 2009, 85).

## 2.2 Die epistemologische Situation der Moderne

Die Entleerung des religiösen Sinngehalts betrifft nicht allein den Schwund an Motivationskraft der religiösen Institutionen in Bezug auf die ethische Praxis. Die eigentliche Säkularisierung zeigt sich im Blick auf die epistemologische Situation in der Moderne: „Das Denkbare ist es, was säkularisiert wird.“ (Certeau 2009, 165)

In einer Gesellschaft, die sich nicht mehr religiös versteht, verliert das religiöse Zeichen – Begriffe wie „Gott“, „Heil“, „Erlösung“; religiöse Narrationen und Figuren wie Engel und Dämonen – seine Fähigkeit zur Benennung von Existentem und erweist sich im Kontext einer positivistisch durchformten Rationalität als nicht mehr intelligibel. Dies lässt sich in erster Linie an den leitenden Paradigmen der gesellschaftlich gestützten Wissenskultur ablesen, weshalb Habermas in Aufnahme der Terminologie

G. W. F. Hegels auch die Frage stellt, ob die Religion heute noch einen Ausdruck des objektiven Geistes (der v. a. staatlichen Institutionen der Freiheit) darstellen kann.<sup>3</sup>

Die Logik der Humanwissenschaften spiegelt den religiösen Sprachverlust wider, indem sie die religiösen Phänomene als kulturelle Produktionen und „Symptome“ (Certeau 2009, 161) wertet, deren Ursächlichkeiten (und damit einhergehend deren *ratio*) sie auf nicht-religiöse Bereiche des Lebens zurückführt. Die Psychoanalyse etwa wertet das religiöse Vokabular als Ausdruck des Unbewussten, die Soziologie leitet die religiösen Ausdrucksformen von demographischen, ethnologischen oder ökonomischen Veränderungen und Konflikten im Sozialkörper ab, und die Geschichtswissenschaften betrachten die Religion als Sakralisierungsinstanzen im Dienst politischer Kalküle. Im Kontext der Humanwissenschaften eignet dem Religiösen also kein genuin eigener Status mehr; das religiöse Material lässt sich analysieren wie alle übrigen kulturellen Phänomene, nämlich als Zeichen für Veränderungen, die an einem anderen Ort stattfinden, ohne jedoch in und aus sich selbst heraus Sinn beanspruchen zu können. Das religiöse Zeichen wird zu einem „Signifikant[en] von etwas anderem als dem, was er sagt“ (Certeau 2009, 162).

### Religiöse Phänomene als Zeichen für Veränderungen, die an einem anderen Ort stattfinden

Damit ist jedoch nicht nur Wesentliches hinsichtlich des Status des Religiösen sowie der religionsbezogenen Wissenschaften festgestellt, sondern grundsätzlich eine neue *epistemologische Situation* angezeigt, die den (spät-)modernen Wissenshaushalt betrifft. Als Leitwissenschaften in der Moderne formulieren die Humanwissenschaften ihre Erkenntnisse für einen präzise definierten Bereich (Materialobjekt) unter einer exakt gewählten Hinsicht (Formalobjekt) und postulieren nicht, auf das An-sich, den wesentlichen Sinn der Dinge, zuzugreifen. Pointiert spricht Certeau von einer „Produktion“ (Certeau 1991, 33) des Wissens, bedingt durch die jeweiligen Verfahren, die materiellen Grundlagen sowie die institutionelle Organisation der Forschung. Das mit dieser Perspektivität verbundene Auseinanderdriften des Wissens vermag aktuell durch keine wissenschaftliche Sprache höherer Ordnung überbrückt oder wieder eingeholt zu werden. Das „Reale“ wird damit zu einem Unerreichbaren bzw. nicht mehr direkt Aussagbaren. Certeau spricht deshalb vom Realen als einem „verlorenen Objekt“:

<sup>3</sup> Habermas nimmt hier jedoch gegenüber Hegel eine signifikante Verschiebung vor, sofern Letzterer die Religion nicht als Vollzugsform des objektiven, sondern – zusammen mit der Kunst und der Philosophie – als solche des absoluten Geistes versteht.

„In dem Maß, in dem heute [...] kein wissenschaftlicher ‚Metadiskurs‘ imstande ist, die Beziehungen zwischen Humanwissenschaften denkbar zu machen und so die alte Ambition einer einheitlichen Theorie aufzufrischen, nimmt das Reale in all den regionalen Diskursen die Gestalt des verlorenen Objekts an. Nicht dass es geleugnet würde (was absurd wäre) oder ausgelöscht würde (was strikt undenkbar wäre). Aber es wird durch den Ansatz selbst abwesend gemacht. Es verschwindet durch die Erkenntnis. Es wird als überall vorausgesetztes und überall fehlendes ungreifbar.“ (Certeau 2009, 166)

Die (religions-)soziologische und epistemologische Situation seiner Zeit versucht Certeau in seinen historiographischen Forschungen mehrfach in ihrer geschichtlichen Gewordenheit zu rekonstruieren. Deutliche Verschiebungen im gesellschaftlichen und politischen Bereich verortet er dabei gegen Ende des 16. bzw. Anfang des 17. Jahrhunderts. Im Zusammenhang mit Veränderungen im Sozialkörper, den konfessionellen Spaltungen der katholischen und reformierten Kirchen sowie mit den Neuerungen im Bereich der Technik und Naturwissenschaften beginnt sich in diesem Zeitraum die geistige Perspektive auf den Kosmos fundamental zu wandeln. Dies korreliert nicht zuletzt mit dem nominalistischen Sprachverständnis, das sich in dieser Zeit im modernen Wissenschaftskontext auf breiterer Basis durchzusetzen beginnt. Die ersten Wurzeln verortet Certeau diesbezüglich bereits in der hochmittelalterlichen Franziskanertheologie, deren Betonung der Differenz von Sprache, Willen und Vernunft eine Verunsicherung hinsichtlich der Erkennbarkeit des Realen impliziert. Damit ist er auf einer Linie mit Habermas, der in seiner Genealogie des nachmetaphysischen Denkens in der *via moderna* sowohl im Bereich der Theorie wie auch im Bereich der Praxis zentrale Weichenstellungen grundgelegt sieht (vgl. Habermas 2019, 767–885).

## Mystik als Reaktion auf das allmähliche Schwinden der Gottesrede

In seinem zweibändigen Werk *La fable mystique* erblickt Certeau in der spanischen, französischen und deutschen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts zugleich ein Symptom sowie eine Reaktion bzw. einen Verwindungsversuch des allmählichen Schwindens der Gottesrede der anbrechenden Moderne. In den Gesängen und Gedichten der Mystiker:innen antizipieren sie s. E. bereits jene Abwesenheit des Sinns, welche die Geistesgeschichte des Westens später allgemein prägen sollte. „Die Mystik des 16. und 17. Jahr-

hunderts wuchert um einen Verlust. Sie ist seine historische Gestaltwerdung. Sie macht eine Abwesenheit sichtbar“ (Certeau 2010, 26–27). Die „Dunklen Nächte“ (Certeau 2010, 28), von denen bei den Mystiker:innen die Rede ist, liest Certeau als Zeugnisse einer generellen Verunsicherung angesichts der geistesgeschichtlichen Umbrüche. Er versteht ihre Schriften nicht nur als Spuren individueller gottsuchender Seelen, sondern als epochale Dokumente, die einen Übergang „von der Präsenz zur Absenz, von der Anwesenheit zur Abwesenheit“ (Certeau 2010, 12) des göttlichen Sprechers bezeugen und eine allgemeine Erfahrung der anbrechenden Moderne zum Ausdruck bringen (vgl. Sheldrake 2001, 40).

### 3 Das Christentum denken: das entzogene Ereignis

#### 3.1 „Pas sans toi“ – die plurale Relationalität einer Abwesenheit

Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, die im 16./17. Jahrhundert bei den Mystiker:innen aufbricht, hat sich laut Certeau im Laufe der Moderne ‚demokratisiert‘; im posttraditionalen Kontext der Spätmoderne ist sie zur Erfahrung des „Jedermanns“ (Certeau 1988, 9–10) geworden. Nach dem Niedergang der großen symbolischen Ordnungen finden die menschlichen Affekte keinen gesellschaftlich geteilten letzten Ausdruck oder Namen, keine explizit gemeinschaftliche transzendente Adressierung mehr. In seinem Beitrag „Der gründende Bruch“ (Certeau 2009, 155–187) legt Certeau eine axiomatische Skizze vor, die dem gebrochenen Repräsentationszusammenhang des Sinns und des christlichen Glaubens Rechnung zu tragen versucht. Sein Weg ist weder der einer Leugnung des säkular-pluralen Geistes der Moderne noch das Bemühen um eine starke Gegenkonzeption, sondern vielmehr der einer Aufnahme und taktischen Wendung der gegebenen Denkgewohnheiten: Er entwickelt eine Lektüre des Evangeliums, in welcher ihm das ‚verlorene Reale‘ zum Ausgangspunkt der theologischen Konzeption wird.

### Der Ursprung des Christentums in einer Leerstelle

Das Christentum basiert in seiner Lesart wesentlich auf dem *Fehlen eines Körpers*. Es ist ein „Gründungsverwinden“ (Certeau 2010, 127) – der Verlust des Körpers Jesu –, das den christlichen Diskurs kennzeichnet. Das heißt zunächst, dass der Ursprung und letztliche Bezugspunkt der gesam-

ten christlichen Bewegung den Nachfolgenden nicht mehr direkt zugänglich ist. In den Evangelien findet dies im Topos des leeren Grabes bzw. der Himmelfahrt seinen eminenten Ausdruck. Christi Gang zum Vater markiert eine Leerstelle, eine Abwesenheit, welche „Platz macht“ für die Kirche und auf diese Weise den dynamischen Ausgangspunkt der christlichen Geschichte bildet. Die Begegnung mit dem Christus wird für die entstehende Kirche zu einem „entzogene[n] Ereignis“ (Schüßler 2019), dessen Körper den Nachfolgenden nur durch eine Tradition gegeben bleibt, die jeweils schon mehrfachen geschichtlichen Brechungen und Wendungen unterliegt.

Certeaus Verständnis vom Ereignis ist hierbei zentral: Ein Ereignis zeichnet sich gemäß der christlichen Logik in seinem Autoritätscharakter dadurch aus, dass es *anderes als es selbst* ‚möglich macht‘, *anderes sein und zulässt*. Diese Beziehung fasst Certeau immer wieder mit der Formel „nicht ohne“ zusammen. Certeau knüpft mit der Wendung „nicht ohne“ an Martin Heideggers Spätwerk *Zeit und Sein* an, in welchem dieser die Gabe des Seins und die Gabe der Zeit im Ereignisbegriff miteinander verknüpft (vgl. Certeau 2018, 32–34). Die Zeit sei „nicht ohne“ das Seiende und das Seinsverständnis zu denken, vor allem aber nicht ohne den Menschen, der ihr wesentlich „innestehet“ (Heidegger 1969, 17.24). Für Certeau bringt Heidegger mit dieser unaufhebbaren Relationalität eines der innersten christlichen Mysterien zum Ausdruck:

*„Gott kann nicht ohne uns leben. Das besagt auch, dass Jesus als historischer Mensch weder leben noch sprechen kann ohne jene, die ihm schon folgen und die ihn noch nicht kennen. Das besagt auch, dass jede und jeder von uns nicht leben kann, ohne das, was wir nicht kennen, ohne einem Jenseits von uns, das wir nicht mehr kennen oder noch nicht kennen oder das wir nie kennen lernen werden. [...] Sinn gibt es nur als etwas, das ohne andere Momente, ohne andere Begegnungen unbegreiflich bleibt.“* (Certeau 2018, 33)

Von daher eignet dem Ereignis ein strikt relationaler Charakter: Ein epochemachendes Ereignis ist *keines, ohne* seine Zeugen. Auch das Ereignis Jesu fungiert nur als Autorität, sofern es *anderes als es selbst*, neue existenzielle Aufbrüche und Stile der Nachfolge in der Geschichte, zulässt. Die verschiedenen Formen der Nachfolge stehen zu diesem Ursprung in einem *Verdankungsverhältnis* – ohne es könnten bzw. würden sie *nicht* existieren, es hat sie möglich gemacht –, zugleich stehen sie aber auch in einem ir-

reduziblen Abstand zu ihm, was keinen unmittelbaren Zugriff auf den Ursprung erlaubt.

Von Bedeutsamkeit ist die Gleichzeitigkeit von Bezug und Alterität. Der Abstand von Zeuge und Ereignis führt dazu, dass keine Form der Nachfolge den Bedeutungsgehalt des Ereignisses völlig zu erschöpfen vermag. Das entzogene Ereignis impliziert ein unabwendbares Moment des Mangels an Identität. Ein solcher Mangel betrifft selbst die ältesten Urkunden des Christentums, die neutestamentlichen Schriften, bei denen es sich nicht um unmittelbare Augenzeugenberichte, sondern vielmehr um *glaubende Antworten* auf das Ereignis handelt, die von daher auch in einer *Pluralität* vorliegen. Die Briefe des Apostels Paulus, die Synoptiker, die johanneische Theologie, der Hebräerbrief etc. bilden bei gleichem Referenznamen (Jesus Christus) keine Identität, sondern präsentieren sich als eine „*complexio oppositorum*“, eine Verknüpfung von Gegensätzen bzw. Unähnlichem, deren einzelne Traditionen als jeweils partikuläre Zeugnisse der Korrektur, Ergänzung und Gegenüberstellung durch die anderen bedürfen.

### Ein unabwendbares Moment des Mangels an Identität

Diese „*regula fidei*“ (Certeau 2018, 43) der Pluralität setzt sich im Laufe der christlichen Geschichte fort in der Vielfalt der Spiritualitäten, der verschiedenen Glaubensstile, und nicht zuletzt in der Vielfalt der Zeichen und Autoritäten (Sakramente, Papsttum, Schrift, *sensus fidei fidelium* etc.). Dem „immer größeren“ Gott vermag, so Certeau, nie nur ein einzelnes, sondern kann nur ein plurales Zeichen entsprechen. Nur konsequent definiert Certeau die christliche Sprache von daher als von einem anderen Typ als die der griechischen Philosophie: „Der Plural ist hier die Manifestation des Sinnes. Die christliche Sprache hat eine *kommunitäre Struktur* und kann nur eine solche haben“ (Certeau 2009, 178). Als Glaubende stehen Christ:innen damit immer in einer unhintergehbaren Differenz (vertikal wie horizontal), die jedem direkten und vor allem jedem ausschließlichen Zugriff auf den Ursprung Einhalt gebietet.

#### 3.2 Das Wagnis der faiblesse

Das abwesende Ursprungsereignis begründet eine ‚schwache‘ Position des Glaubens. Dies ist nicht in einem negativen Sinne zu verstehen. Die „*faiblesse*“ des Glaubensaktes („*croire*“) steht für eine Schwäche, die sich als schwach, d. h. anrührbar und verletzlich, darstellt, weil sie „eine Schwä-

che für einen anderen hat“ (Müller 2019, 109). Der Glaube ist demgemäß mit einer Erfahrung des Sterbens und dem Verlust von Identität verbunden, was Certeau nicht allein auf die individuelle Spiritualität bezieht, sondern auch auf die kollektiven und strukturellen Organe der Kirche. Im Niedergang der angestammten kirchlichen Orte und Institutionen, die in der spätmodernen Gesellschaft an Boden und Gestaltungsmacht verlieren, erblickt er deshalb das authentische Schicksal aller christlichen Entitäten, die in der Nachfolge ihres Herrn wie dieser selbst der Endlichkeit und Logik von Sterben und Neubeginn im Anderen unterliegen. Auch der Kirche als Sozialform ist nach Certeau die Schwäche des Glaubens implizit:

*„So gelebt, ist der christliche Glaube Erfahrung von Zerbrechlichkeit, Mittel, der Gast eines Anderen zu werden, der beunruhigt und leben macht. Diese Erfahrung ist nicht neu. Mystiker und Spirituelle leben und sagen sie seit Jahrhunderten. Heute wird sie kollektiv, so als ob der gesamte Körper der Kirche – und nicht einige wenige, von der mystischen Erfahrung Getroffene – leben müsste, was das Christentum von jeher verkündigt hat: Jesus Christus ist tot. Dieser Tod ist nicht mehr nur das Thema der Botschaft von Jesus, sondern die Erfahrung der Boten. Die Kirchen, und nicht mehr nur der Jesus, von dem sie sprechen, scheinen durch das Gesetz der Geschichte zu diesem Tod verurteilt zu sein. Es gilt zu akzeptieren, dass man schwach ist, die lächerlichen und heuchlerischen Masken einer kirchlichen Macht, die es nicht mehr gibt, abzuwerfen und der Selbstzufriedenheit ebenso eine Absage zu erteilen wie der ‚Versuchung, Gutes zu tun‘“ (Certeau 2009, 249).*

### Die wahrlich gastliche Begegnung eröffnet unabhsehbare Weisen der Existenz.

Certeau verwendet für die Begegnung mit Anderen das Bild der Gastfreundschaft bzw. des Zu-Gast-Seins. Glauben bedeutet, dem Anderen „Platz zu machen“ (Certeau 2009, 180), ohne souveräne Verfügungsmacht des Gastgebers. Bei der Gastfreundschaft, von der Certeau spricht, wo das „Zulassen“ des Anderen „jedes Mal Sterben bedeutet“ (Certeau 2009, 180), bleibt der Gastgeber nicht ‚Herr im eigenen Haus‘. Die wahrlich gastliche Begegnung unterläuft klare identifizierende Grenzziehungen (vgl. Bahr 1994). Im Gewähren von Gastfreundschaft wird der Gastgeber also selbst zum Gast des Gastes – was „beunruhigt“, aber eben auch „leben macht“. Certeau geht es in der Gastfreundschaft um einen „Exzess“ (Certeau 2009, 230) des Wissens, der darin besteht, sich durch die Begegnung mit dem Ande-

ren ent-setzen zu lassen, die Störung der eigenen Sprache und Kategorien zu ertragen und sowohl den Anderen in seiner möglichen überraschenden Vertrautheit als auch das vermeintlich Eigene in seiner Fremdheit neu sehen und erfahren zu lernen. Die glaubende Begegnung mit dem Anderen wird dadurch zum Ereignis einer Alteration oder Konversion, die vorab un-absehbare Weisen der Existenz eröffnet und für Certeau in Relation steht zum abwesenden Ursprung (vgl. Certeau 2009, 184–185), der seine Wiederkunft zusagt als unerwarteter Dieb in der Nacht (vgl. Lk 12,39; Mt 24,43; Offb 16,15) (vgl. Certeau 2018, 213–229).

*„Derart vom Anderen den Tod und das Leben zu erwarten, von seiner Stimme die unablässige Ver-Änderung des eigenen Körpers zu erhoffen, behaust zu sein in den Folgen einer Distanzierung von sich selbst durch eine zeichenhafte Umkehr – das ist es [...], was mit Glaube und Liebe auch gemeint ist oder was repräsentiert wird durch die Gestalt des wandernden, nackten und ausgelieferten Jesus, der ohne Ort, ohne Macht und [...], immer außerhalb seiner selbst, verwundet vom Fremden, konvertiert zum Anderen, ohne von diesem gehalten zu werden.“* (Certeau 2009, 241–242)

Wie der Tod Jesu die Gabe des Geistes und die Bewegung der christlichen Gemeinde autorisierte, so erblickt Certeau im Sterben der kirchlichen „Geographie“ (Certeau 2009, 232) und Institution kein notwendiges Verschwinden des Glaubens. Certeau denkt die Glaubenspraxis vielmehr als exilisch (vgl. Moingt 2013, 101–102), als nie an ihrem rechten Ort stehend und damit auch an keinen spezifischen Ort gebunden. Sie gestaltet sich als „eine Radikalisierung der Existenz“ (Gisel 2004, 407)<sup>4</sup>, sofern es sich im Grund beim Glauben um nichts anderes handle als um „die Haltung der Existenz selbst, radikalisiert“ (Gisel 2004, 407)<sup>5</sup>. Die *glaubende Existenz* versteht sich bewusst vom abwesenden Ursprung her. Sie bejaht ihre Selbst-Entzogenheit in der Bezogenheit auf den fehlenden Anderen, den sie in verschiedenen Formen der Alterität immer wieder zeichenhaft zu begegnen und gastfreundlich aufzunehmen sucht. Die gläubige Existenz vertieft die Erfahrung des „nicht ohne“, der eigenen existentiellen „Lücke“, die jedes menschliche Leben kennzeichnet, und akzeptiert die *faiblesse* in einem ungeschützten Wagnis des Vertrauens auf eine Großzügigkeit, die nur durch den Anderen geschenkt werden kann.

<sup>4</sup> „radicalisation de l’existence“.

<sup>5</sup> „posture même de l’exister, radicalisée“.

## 4 Glauben auf dem Feld des Anderen

### 4.1 Glaube als Bruch und Alteration

Die *faiblesse* des Glaubens gilt es nun, im Hinblick auf eine konkrete Praxis, im gegenwärtigen Kontext zu verorten. Da die kirchlichen Institutionen in der gegenwärtigen Gesellschaft oftmals nur mehr eine marginale Rolle hinsichtlich der Gestaltung des öffentlichen Lebens spielen und sich christliches Handeln größtenteils in Räumen vollzieht, die von anderen Kräften und Logiken durchformt und dominiert werden als der christlichen Erzählung und kirchlichen Rason, wechselt der Glaubensakt den Bezugsrahmen. Er ereignet sich nicht mehr in den umzirkten Orten einer christlichen Ordnung, sondern als Einschreibung in den „Körper der Welt und den sterblichen Körper“ (Certeau 2009, 233), in einer Treue zur Geschichte, die dem Glauben an den Anderen folgt, inmitten der anonymen geschichtlichen Alltäglichkeit:

*„Gleichsam aus dem leckgeschlagenen Kirchenschiff gefallen, verliert sich die gläubige Erfahrung in dem gewaltigen, unbeständigen Poem einer anonymen Realität [...]. Verborgenen in der Unterwerfung unter die Regeln einer Aufgabe [...] kann es zu einer Erotisierung der Geschichte kommen, zu einer verändernden und veränderten Leidenschaft, ich wage zu sagen: zu einer Liebesraserei. Sie ist im Handeln aufmerksam für alle ‚Rufe‘, auf die sie, sich umwendend, antwortet, für diskrete Einladungen zu den Exzessen, die die Normalität mit Risiken unterbrechen und die, ohne eigenen Namen oder korporative Merkzeichen zu haben, überall das Finden-im-Verlieren einschleusen.“* (Certeau 2009, 233)

### „... aus dem leckgeschlagenen Kirchenschiff gefallen ...“

Der Glaube ereignet sich für Certeau inmitten der Geschichte als Teilnahme an den Sorgen, Interessen und Kämpfen der Gegenwart. Dies gründet sich bei Certeau auf die Inkarnation, die Auferstehung und Himmelfahrt, durch welche der Ruf Christi nicht mehr in einem endlichen Körper allein lokalisierbar ist, sondern die gesamte Geschichte zur Gelegenheit einer Antwort auf diesen Ruf wird. Die Unterscheidung einer religiösen von einer profanen Sphäre wird für Certeau damit obsolet. Der Ruf des Anderen ist nicht vorab eingrenzbar und eindeutig lokalisierbar. Vielmehr fordert Certeau dazu heraus, der Möglichkeit des Sinns „in den kulturellen, sozialen und intellektuellen Bereichen, wo man ihn aktuell für abwesend hielt“ (Certe-

au 2018, 42), zu suchen. Man könnte diese Universalisierung des Rufs des Anderen auch als eine *relecture* des ignatianischen Diktums „Gott in allen Dingen finden“ verstehen. Jedenfalls vermag sich allein aus einer realen Involviertheit in die gegenwärtigen Fragen und Belange der Gesellschaft eine Neuerfindung der Tradition zu ereignen (vgl. Certeau 2009, 212).

In Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Ethik versucht Certeau, in Orientierung an den biblischen Schriften sowie am Verhältnis vom Neuen zum Alten Testament (vgl. Moingt 2013, 111–117) einzelne Operationen als formale Kennzeichen einer christlichen Existenz zu identifizieren. Zentral wird die Kombination aus *metanoia* und *Nachfolge* (vgl. Certeau 2009, 239) – Gesten der (Um-)Wendung, nämlich *Aufbruch* und *Bewegung*, die auf dem Prinzip von Ruf und Antwort basieren. Diese Gesten schaffen keinen eigenen Ort. Sie setzen vielmehr ein bereits bestehendes System voraus, in dessen Logiken sie einen *Bruch*, den „Nicht-Ort der Differenz“ (Certeau 2009, 241) eintragen, der den *status quo* situativ aufhebt und verschiebt. Biblisch ließe sich hier z. B. an jene Szenen denken, in denen Jesus und seine Begleiter:innen die Shabbatgebote übertreten (Mk 2,23f.), ohne deshalb das Gesetz zu verabschieden.

### Gesten der (Um-)Wendung, die den *status quo* situativ aufheben und verschieben

Beide Gesten gälte es, so wie Jesus diese einst auf jüdischem Boden praktizierte, nun auf dem säkularen bzw. gesellschaftlich-pluralen Feld auszuüben. Nur durch die kritische und negative Praxis der Unterbrechung kann auf fremdem Boden dem atopischen Eigennamen „Jesus“, der in seiner unassimilierbaren Singularität für den „Nicht-Ort“ der Differenz steht, Rechnung getragen werden (vgl. Bogner 2002, 216–226). Der Glaube überschreitet in diesem Sinn den Raum des Faktischen und greift in einer ‚poetischen‘ oder ethischen Geste auf das Unmögliche hin aus. Dieser Schnitt im Sozialkörper geschieht jedoch *nicht ohne den anderen*; vielmehr impliziert sie die Geste des Platzmachens *für den anderen* und insofern eine aktive, sogar „kämpferische“ Gastfreundschaft:

„Während der andere für uns immer tödliche Bedrohung ist, erwartet der Glaubende in einer Regung der Unvernunft davon auch das Leben. Dem Nächsten Raum zu geben, das wird heißen, den Platz zu räumen – mehr oder weniger zu sterben – und zu leben. Da ist keine Passivität, sondern Kampf dafür, anderen Raum zu geben – im Diskurs, in

*der kollektiven Zusammenarbeit usw. Diese Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden ist exakt die Form der christlichen Sprache. Sie entsteht nur partiell; sie bleibt relativ zu dem partikulären Platz, den man ‚einnimmt‘. Sie ist niemals abgeschlossen. Sie ist verloren, glücklich ertrunken in der ungeheuren Weite der menschlichen Geschichte. Sie verschwindet wie Jesus in der Menge.“ (Certeau 2009, 213)*

Als bleibende Agenda markiert Certeau folglich die Notwendigkeit, einen Aussageraum für das Nicht-Gesagte, das Untersagte und Verdrängte, das Verloren-Geglaubte und das Ausgeschlossene zu stiften und ihm derart zur Existenz zu verhelfen. Dies betrifft, wie weiter oben mit der „Erotisierung der Geschichte“ schon angesprochen wurde, nicht allein die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit. Nicht zufällig war die Historiographie jene Disziplin, mit welcher Certeau sich am meisten identifizierte. Der biblische Aspekt der *memoria Dei* beschränkt sich bei Certeau nicht nur auf die Repetition der biblischen Erzählungen – sie betrifft die geschichtliche Arbeit generell, die zugleich stets mit einer eminent politischen Dimension behaftet ist. Dies zeigt sich im Weiteren besonders in der Art und Weise, wie Certeau das betreibt, was er ‚heterologische Wissenschaften‘ nennt.

#### 4.2 Certeaus heterologisches Projekt

Nach dem Zusammenbruch des christlichen Kosmos in der Moderne sowie der letzten politischen Utopien im 20. Jahrhundert ist die Pluralität zum Ausgangspunkt des Denkens und der Gestaltung von Gesellschaft avanciert. Certeau positioniert sich als ein klarer Verteidiger der Pluralität (vgl. Certeau 2018, 175–211) und erkennt doch die Arbeit an einer gemeinsamen Sprache als drängendste spirituelle Aufgabe seiner Zeit (vgl. Certeau 2018, 171). Zugleich sieht er „[k]eine einzelne Institution mehr in der ‚sazerdotalen‘ Position, allen eine Wahrheit aller zu sagen“ (Certeau 2009, 210). Dies gälte genauso für die Theologie, die aufhören müsse, eine „singuläre Option, die der christliche Glaube ist, als universal (wahr für alle) zu unterstellen“ (Certeau 2009, 211). Das, worum es in der Theologie einst gegangen sei, nämlich „Diskurs über den Sinn im Rahmen der Gesamterfahrung einer Gesellschaft zu sein“ (Certeau 2009, 209), könne unter den gegenwärtigen plural-säkularen Voraussetzungen nicht mehr allein von dem beschränkten Quellenkorpus einer partikulären Gruppierung (etwa der Kirche) aus stattfinden (z. B. der Bibel und patristischen Texte).

Die Erarbeitung eines gemeinsamen Sinndiskurses sei von dort her zu betreiben, wo jene Sprachen erzeugt werden, die die gegenwärtigen Gesellschaften hauptsächlich prägten, nämlich ausgehend von Wirtschaft, Politik und Kultur (vgl. Certeau 2009, 210). Das Merkmal einer christlichen Lektüre läge dann nicht auf der inhaltlichen Ebene der ‚Texte‘, sondern beträfe die *Art und Weise der Lektüre*: „Ihr ‚evangelisches‘ Kennzeichen wäre die Verletzung“ (Certeau 2009, 243), d. h. das Aufbrechen monolithischer Diskurse, die Offenlegung der ‚Schwäche‘ des eigenen Standpunkts (aber damit gleichsam auch *jeglichen* Standpunktes), die Angewiesenheit auf das Wort und die Perspektiven der anderen sowie die daraus resultierende Ent- haltung in Bezug auf ein ‚letztes Wort‘ über einen Text oder ein Ereignis. Im wissenschaftlichen Diskurs hat sich das evangelische Kennzeichen der „Verletzung“ inmitten des Diskurses der Humanwissenschaften zu voll- ziehen. Letztere bezeichnet Certeau auch als „Heterologien“ (Certeau 2000 [1986]), als Wissenschaften des Anderen. Nach dem Verlust des absolut transzendenten Anderen der Theologie setzen diese Wissenschaften die Thematisierung „des Anderen“ auf immanenter Ebene fort. Diesen ver- suchen sie mittels ihrer skripturalen Techniken versteh-, beschreib- und damit auch zugleich beherrschbar zu machen.

### Die Angewiesenheit auf das Wort und die Perspektiven der anderen als Merkmal einer christlichen Lektüre

Mit seinen Arbeiten zur (Meta-)Historiographie, zur Psychoanalyse und zu den Kulturwissenschaften begibt sich Certeau mitten in diesen hetero- logischen Diskurs und folgt darin dem Stil einer ‚schwachen‘, teils auch subversiven Lektüre von Texten und Kulturen, was in manchen Zügen dem Gestus anderer ‚postmoderner‘ Denker:innen (Michel Foucault, Jacques Derrida, Julia Kristeva etc.) nahesteht (vgl. Godzich 2000, vii–viii). Kon- sequent verweist er im Zuge des Gebrauchs der heterologischen Wissen- schaften auf ihre jeweiligen Grenzen. Dabei geht es Certeau nicht zuletzt darum, den inhärenten Mangel in den starken Wissensdiskursen sichtbar zu machen und die verschiedenen Disziplinen in ihrer Verwiesenheit auf- einander offenzulegen (vgl. Godzich 2000, x).

Eine besondere Rolle kommt in dieser Hinsicht der Geschichtswissenschaft zu, deren Aufgabe darin bestehe, das aufzuspüren, was sich den generali- sierenden humanwissenschaftlichen Methoden, Modellen und Konzepten als singulärer „Rest“ entzieht. Dadurch verweist die Geschichtswissen- schaft die Humanwissenschaften kritisch auf die Grenzen ihrer Erkennt-

nisfähigkeit, bringt durch das Hinweisen auf den überschüssigen Rest aber auch selbst neue Objekte und Erkenntnisse hervor, die wiederum auf die alten Erkenntnisformationen und Erkenntnismittel rückwirken und in einer Revision der Mittel sowie einer neuen Weise der Praxis resultieren (vgl. Weymans 2007).

In seinem bekanntesten kulturwissenschaftlichen Werk, *Kunst des Handelns*, intendiert Certeau hingegen, eine Praxeologie zu entwickeln, welche es erlaubt, die kaum verallgemeinerbaren, flüchtigen und widerständigen Alltagspraktiken des „Jedermann“ (Certeau 1988, 36) in den Blick zu bringen, die die kapitalistische Technostruktur subversiv unterlaufen. In Entgegensetzung zu dem von ihm geschätzten Zeitgenossen Michel Foucault betont Certeau die „Antidisziplin“ (Certeau 1988, 16) des Konsumenten und zeichnet diesen nicht als rein passives und den Mächten allein unterworfenes Subjekt, sondern verweist auf eine kämpferische Widerständigkeit, die sich in der öffentlichen und häuslichen Sphäre in den verschiedenen Formen des Gebrauchs vollzieht.

Nicht zuletzt macht Certeau in seinen Arbeiten auf Strukturanalogien zwischen Mystik und Psychoanalyse aufmerksam. Er erkennt in der Idee des Sprechens in der Psychoanalyse Analogien zu den rhetorischen Operationen in den Texten der christlichen Mystik. Wie letztere, die den inneren wie äußeren Bewegungen, den Regungen des Körpers und der Seele lauscht, um in ihnen die Stimme Gottes vernehmen, erkennt die Psychoanalyse in den Affekten, in den unwillkürlichen Geräuschen, Versprechern und Gesten gleichsam jenes „Stückchen Wahrheit“ (Sigmund Freud) des Unbewussten, das auf das eigentliche Begehren des Subjekts verweist.

## Die beunruhigende Entzogenheit der menschlichen Existenz

Derart sucht Certeau in seinen verschiedenartigen heterologischen Forschungsarbeiten nach Mitteln und Wegen, etwas von jener faszinierenden, aber auch beunruhigenden Alterität und Entzogenheit der menschlichen Existenz und Erkenntnis aufzudecken, die in der religiösen Tradition im Gottesnamen einen expliziten Adressaten fand. Der lokale Andere der fremden Kultur, das anachronistische Andere der Vergangenheit, der innere Andere des Unbewussten sowie des eigenen Körpers stehen für Certeau zeichenhaft für jenen „größeren Gott“, der den Christ:innen als ihr „anderes“ „immer *gefehlt*“ hat (Certeau 2009, 212). Was dies für zukünftige Wege der Theologie *in concreto* bedeuten kann, soll nun im Folgenden noch beleuchtet werden.

## 5 Perspektiven für eine Theologie der Zukunft

Aus Certeaus denkerischen Streifzügen lässt sich nur schwerlich ein genuin eigener „Ort“ christlicher Theologie bilden. Das von ihm hinterlassene Werk hat eher heterogene Gestalt, seine Texte entwickelte er häufig im Vorübergang – oftmals fernab der angestammten Felder der Theologie – als je spezifische Reaktion und Antwort auf Ereignisse oder Texte in ihrer geschichtlichen Konkretheit und Kontextualität. Welche Optionen lassen sich dennoch aus seinen Arbeiten für eine Theologie der Zukunft gewinnen? Oder anders gefragt: Wo, an welchen Orten, lassen sich heute Spuren dieses verlorenen Realen, des Seins- und Sinnzusammenhangs wiederfinden, die zum Ausgangspunkt einer theologischen Reflexion werden können?

### 5.1 Öffnung für eine Theologie der Welt

Zum einen legt sich von Certeaus heterologischem Projekt, welches die Grenzen zwischen religiös und säkular radikal aufsprengt, eine Perspektive nahe, die Daniel Bogner als „*Theologie der Welt und der Weltlichkeit*“ (Bogner 2019, 102) bezeichnet. Aufgrund der oben besprochenen schwierig gewordenen dezidierten Definierbarkeit des Religiösen/Christlichen und der Auflösung der kirchlichen Sozialkörper *einerseits*, in Kombination mit dem ignatianischen Universalismus und Certeaus inkarnatorisch bedingter Fokussierung auf die konkrete Geschichte als Ort der Offenbarung *andererseits* lassen sich die vom Christusereignis inspirierte Theorie und Praxis auf keinen spezifisch-religiösen Sonderbereich eingrenzen. „Mangels eines eigenen Materials für das Religiöse wird die Welt zum Material. Sie ist der Ort, fast so etwas wie eine neue ‚Kirche‘ für eine christliche Praxis.“ (Bogner 2019, 101–102) In diesem Sinn lässt sich Certeaus ‚wandernde Praxis‘ des ‚Wilderns‘ (Certeau 1988, 293) in fremden Texten als eine theologische Denkform verstehen, die in den verschiedenen Texten und Praktiken gegenwärtiger und vergangener Kulturen Spuren des verlorenen Realen bzw. dessen Fehlens, die Abwesenheit eines letzten objektivierbaren Referenzpunktes und damit die genuine Offenheit von Welt und Geschichte aufzuzeigen sucht.

Letzteres gilt gerade mit einem Blick auf die Lektüre der Vergangenheit, die häufig allzu schnell dem ontologischen Vorurteil unterworfen wird, ein für alle Mal *gewesen* zu sein. Certeaus Arbeiten zur Historiographie rücken gerade die bleibende Uneindeutigkeit und Alterität des Vergangenen in den Blick. Das Studieren der Geschichte erlaubt, eine Wahrnehmung für

die Unterschiedlichkeit der noetischen, symbolischen und ästhetischen Verständnishorizonte zu entwickeln und die Relativität der gegenwärtigen Bezugsrahmen zu erkennen. „*Wer Geschichte treibt, begibt sich auf einen Parcours der Erfahrung von Differenz.*“ (Bogner 2019, 105) Diese Differenz tatsächlich zu Wort kommen zu lassen und sie nicht mittels der eigenen Methodiken und Vorurteile zuzudecken, bedarf jedoch einer spezifischen Ästhetik der Zeit, die nicht selbstverständlich, sondern vom plural-hermeneutischen Modell der biblischen Geschichtsinterpretation inspiriert ist. Unter anderem mit seiner Untersuchung der Mystik und deren Beitrags zur Genese der Moderne rief Certeau immer wieder jene Stimmen in Erinnerung, die als ernst zu nehmende Figuren der Weltgeschichte gern ‚vergessen‘ werden. Gerade die Aufmerksamkeit auf diese verschwindenden Stimmen und Erzählungen, die Wende und ‚Durchlöcherung‘ dominierender Geschichtskonstruktionen, die immer auf einer bestimmten Sicht der Gegenwart beruhen, stellen eine der Theologie bleibend aufgetragene Aufgabe dar.

### Die Theologie kann Handlungsweisen entdecken, die sich den Strukturen der Macht entziehen.

Ein ähnliches Programm legt sich jedoch gleichsam für die Erforschung der Gegenwart nahe. Wie Inigo Bocken aufzeigt, handelt es sich bei *Kunst des Handelns* um eine konsequente Fortführung von Certeaus historischen Studien zur christlichen bzw. ignatianischen Spiritualität. Im Kontext der konsumistisch und unternehmerisch orientierten Technostruktur der Moderne kann es eine Aufgabe der Theologie darstellen, „auch in den abgeschlossensten Systemen Öffnungen zu suchen, die auf neue Art die Erfahrung des leeren Grabes in den Vordergrund stellen“ (Bocken 2010, 16). Das Ineinander von *actio* und *contemplatio*, von Theorie und Praxis, ist kein Proprium der ignatianischen „Weise des Vorgehens“ (*modo de proceder*), sondern kennzeichnet generell die kulturelle Existenz des Menschen. Aus dieser Perspektive soll „[d]er Historiker der Spiritualität [...] seine Aufmerksamkeit auf das Gesamt aller menschlichen Praktiken richten“ (Bocken 2010, 16), um in diesem „wimmelnde[n] Leben der Praktiken“ Handlungsweisen zu entdecken, die es ermöglichen, „sich allgemeinen und geschlossenen Strukturen der Macht zu entziehen“ (Bocken 2010, 25). Eine solche geistige Lektüre scheinbar profaner Ereignisse und (Er-)Findungen soziokultureller Praktiken kann große gesellschaftliche Ereignisse betreffen; zu nennen wäre hier Certeaus Buch *La prise de parole* (1968) über

die Studenten- und Arbeiter-Revolten der 68er-Jahre in Paris, wo sich un-  
schwer Parallelen zu seinen Interpretationen der Mystik und der geistli-  
chen Erfahrung erkennen lassen. Genauso werden jedoch, wie in der *Kunst  
des Handelns*, völlig unscheinbare Praktiken zum Objekt einer solchen Spi-  
ritualitätsforschung in der profanen Kultur, etwa die unkontrollierbaren  
Wege, die Flanierende oder Spaziergänger:innen durch das vorgegebene  
Straßennetz nehmen (vgl. Certeau 1988, 188–197), oder die vielfältigen  
Weisen des Gebrauchs, mit denen sich die Konsument:innen der Produkte  
bedienen. Jeder Ort und jede Praxis, auch jedes Ereignis erweisen sich in  
diesem Sinn als ein „Raum für eine unbestimmte Zahl an Möglichkeiten“  
(Bocken 2010, 25), die sich dem spirituellen Blick auf die Alltagskultur dar-  
bieten und der kreativen Freiheit in Bedingtheit Rechnung tragen.

## Eine Irritation des Denkens und Benennens

Eine Theologie der Welt verlangt demnach weniger ein spezifisch religiö-  
ses Vokabular als vielmehr spezielle Optiken, die es erlauben, das Myster-  
ium bzw. die Fremdheit, die ‚kleinen Transzendenzen‘, Momente der Öff-  
nung, Alterität und Entzogenheit im Profanen, Säkularen und Alltäglichen  
zu entdecken und den Stimmen und Perspektiven der Anderen „Platz zu  
machen“. Es geht nicht um eine Verunmöglichung des Aufgreifens religiö-  
ser Kategorien oder darum, die religiösen Kategorien mit ihrem jahrhun-  
dertealten symbolischen Potential brachliegen zu lassen – sehr wohl aber  
um eine Irritation des Denkens und Benennens, „die jede vorschnelle Iden-  
tifikation/Assimilation des (biblischen) Textes und des Wortes zugunsten  
einer vermittelten und daher verlangsamten Deutung überwindet“ (Guan-  
zini 2017, 23).

### 5.2 *Der Logos der spirituellen Praktiken*

Certeaus Hinwendungen zu anderen Wissensbereichen, Sprachen und Ma-  
terialobjekten haben ihn nicht davon abgehalten, sich immer wieder neu  
mit Kerntexten der spirituellen Tradition auseinanderzusetzen. Gerade  
sein wohl umfassendstes Projekt der Mystikstudien zeigt deutlich, dass  
er in den Zeugnissen der neuzeitlichen Spirituellen durchaus eine ernst zu  
nehmende Perspektive zur Analyse der Genese der Moderne erblickt und  
ihnen auf systematischer Ebene Relevanz für die Erhellung der Potentiale,  
Abgründe und Transformationen der menschlichen Existenz zuschreibt.  
Das überkommene Erbe verlangt jedoch eine je neue Lektüre, eine Vermitt-

lung mit den jeweils aktuellen Wissensformen, um in der Gegenwart ihre Plausibilität entfalten zu können und dem Anspruch der Inkarnation und Inkulturation des Evangeliums gerecht zu werden. „Ohne diese Konfrontation mit dem, was aus der christlichen Geschichte auf uns zukommt, und ohne *erfinderische*, aber rigorose *Neuinterpretation* wäre eine Christensprache nicht christlich.“ (Certeau 2009, 212)

### Die Rückkehr an die praktischen Erfahrungsorte des Glaubens trifft den Kern der Theologie selbst.

Das Bestreben, an die Basis der Theologie zurückzugehen, nämlich an die praktischen Vollzugs- und Erfahrungsorte des Glaubens, trifft den Nerv der Theologie selbst, die sich von Anfang an dem Grundsatz „*lex orandi – lex credendi*“ und damit einer Verknüpfung von Theologie und Gebet, Reflexion und Feier, Erfahrung und Theorie verpflichtet wusste. Die Notwendigkeit einer neuerlichen Beziehung von Theorie und Praxis, *ratio* und *affectus* scheint auch in der Theologie in letzter Zeit wieder stärkere Zustimmung zu finden. So bemerkt etwa Hans-Joachim Höhn, dass es heute nicht mehr genüge, hinsichtlich der Vermittlung des christlichen Glaubens „lediglich auf die diskursive Vernunft zu verweisen“ (Höhn 2015, 235). Um den so stark visuell und empiristisch geprägten Menschen der Gegenwart den Glauben in seiner Sinnhaftigkeit darzulegen, sei insbesondere die ästhetische Dimension der Glaubenspraxis in die Reflexion der Theologie miteinzubeziehen:

*„In einer Zeit, in der den Menschen nur noch das in den Sinn kommt, was ihre Sinne anspricht, ist die Theologie schlecht beraten, wenn sie nur auf die intellektuelle Dimension des Glaubens und auf seine ethische Praxisrelevanz achtet. [...] [Der Glaube] erschöpft sich weder in dogmatischen Wissens- noch in moralischen Tatbeständen. Es bedarf auch einer Ästhetik des Glaubens, die sinnenfällig seine Relevanz für eine Antwort auf die Frage erörtert, was es heißt, von einem vernunftgemäßen anderen der Vernunft zu reden.“* (Höhn 2015, 235–236)

Daran anschließend plädiert Margit Eckholt dafür, dass die Theologie heute nicht mehr unmittelbar die Glaubenslehre und -gehalte reflektieren könne, sondern besonders jene *Praktiken* in den Blick zu nehmen hätte, in denen sich der Glaube konfiguriert, indem sie diesem eine ästhetische und affektive Form anbieten. „[D]ie Praktiken der Spiritualität [sind] im ‚intellectus fidei‘ zu verankern“ (Eckholt 2020, 131), und zwar im Gespräch mit

den dafür offenen zeitgenössischen Human- und Kulturwissenschaften (vgl. Nehring 2008).

Interessant ist in diesem Kontext, dass selbst Habermas in seinem jüngsten Werk dem religiösen Ritus bzw. der Liturgie überraschend positive Aufmerksamkeit zuteilwerden lässt: Den Religionen gesteht er heute allein auf Basis ihrer rituellen liturgischen Praxis die Möglichkeit eines Überlebens zu, und zwar, weil die „fremd gewordene Praxis“ einen „archaischen“ Kern repräsentieren würde, der gerade in seiner nicht-diskursiven enigmatischen Referenzlosigkeit (Habermas 2019, 248) im Säkularen „die Erinnerung an ein starkes Transzendenzbewusstsein“ (Habermas 2019, 200) wachhielte. Sie gewinne dadurch einen „*appeal* des Außeralltäglichen“ (Habermas 2019, 248) und erziele aufgrund ihres Potentials zur Affektbindung gegenüber der „*schwachen grammatischen Normativität*“ (Habermas 2019, 265) diskursiver Kommunikationsformen eine „*starke Normativität*“ (Habermas 2019, 266), die in ihrer persönlichkeitsprägenden Kraft profunder als jene ein sozial und institutionell gestütztes Sollen motivieren könne.

Gerade aufgrund der Faszination und Befremdung, die rituell-religiöse Praxis heute bei vielen Zeitgenoss:innen auslöst, bietet sich der Theologie die Chance, mithilfe gegenwärtiger Methodologien das kulturelle und existenzielle Potential, die Intelligenz und Schönheit der überlieferten Texte, Gesten und Lebensformen wiederzuentdecken. Certeau bietet für solch einen praxisorientierten Ansatz eine gewinnbringende Perspektive. Seine Konzeption des Christentums als eines Zusammenspiels von Ereignissen, Diskursen und Praktiken, die um die leere Stelle des fehlenden Körpers kreisen und diesen zu „supplementieren“ sowie seinen Verlust zu verarbeiten suchen (vgl. Weidner 2019, 277), erweist sich für eine Vielzahl an humanwissenschaftlichen Perspektiven und Disziplinen als anschlussfähig. Insbesondere sein Ausgehen von unterschiedlichen Texten der Spiritualität, der reflektierten Glaubenserfahrung erweist sich als weiterführend fruchtbar, da nicht unmittelbar bei dogmatischen Definitionen angesetzt wird, sondern die konkreten – auch humanwissenschaftlich analysierbaren – Praktiken beleuchtet werden, in denen sich der Glaube artikuliert bzw. die diesen performativ erfahrbar machen, ihn nähren oder überhaupt erst entstehen lassen. Insbesondere in den beiden Bänden der *Mystischen Fabel* findet sich eine Fülle an Beispielen, wie sich eine solche Vermittlung von Zeugnissen der spirituellen Erfahrung und den gegenwärtigen Methodiken gestalten kann, seien es historische und semiotische Analysen der Schriften Jean-Joseph Surins, Johannes' vom Kreuz oder Teresas von Ávila, seien

es sprachpragmatische Reflexionen über Phänomene wie die in pentekostalen und charismatischen Gemeinden häufig vorkommende Zungenrede (Glossolalie).

## Das Christentum als Ressource, die allen zur Verfügung steht

Die Theologie vermag diese Aufgabe jedoch „nicht ohne den Anderen“ (Guanzini 2017, 34) zu leisten, sondern ist in ihrer *faiblesse* auf andere Disziplinen angewiesen. Nebst der Philosophie gestalten sich in diesem Anliegen die Kulturwissenschaften, insbesondere die *Ritual Studies* und *Performance-Studies*, als gewinnbringende Gesprächspartner, welche die oft allein textzentrierten Zugänge der Theologie fruchtbar ergänzen können, sofern sie weniger auf die signifikative denn auf die materiale Dimension des Symbolgeschehens abzielen. Zentral ist es in diesem Kontext, das Christentum als eine *Ressource* zu begreifen (vgl. Jullien 2019), die nicht dem Besitz einer Gruppe oder Institution unterliegt, sondern allen zur Verfügung steht. Certeaus Bild vom christlichen Erbe als einer Ruine, aus welcher willkürlich Steine geschlagen werden, lässt sich hier durchaus positiv wenden. Die christliche Überlieferung ist stets durch eine Dynamik von Kontinuitäten und Brüchen, Bewahrung und Verfremdung, gastlichen Aufnahmen in neue soziale und kulturelle Kontexte sowie durch Übersetzungen in andere Sprachen (vom Hebräischen ins Griechische, vom Griechischen ins Lateinische, vom Lateinischen in die vielen Volks- und Landessprachen) lebendig gehalten worden. Wenn das Christentum als Ressource in ihren Aneignungen von keiner zentralen Autorität mehr kontrolliert werden kann, so mag dies vielleicht zu einer verwirrenden Diffusion und Entleerung des Sinns der religiösen Zeichen führen, ebenso vermag sich dadurch aber eine Anreicherung des Sinns und eine Vertiefung des Verstehens einzustellen. Das neuerliche Interesse der Philosophie – vgl. den ‚*Theological turn*‘ der französischen Phänomenologie (vgl. Janicaud 2000) – sowie der Kulturwissenschaften an religiösen Motiven und Praktiken eröffnet daher auch für die Theologie die Möglichkeit, ihre Zeugnisse neu zu lesen und sich in der eigenen Lektüre befragen bzw. inspirieren und bereichern zu lassen.

## 6 Ad finem

Certeaus Hinwendung zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen und seine späteren Relektüren der spirituellen Quellen lassen sich im Sinne der

biblischen Motive von „Exil“ und „Wiederkehr“ (Gianni Vattimo) verstehen. Die Wiederaufnahme des religiösen Erbes vermag erst durch einen vorhergehenden „Auszug“ aus der Ursprungssprache zu erfolgen. Sie geht mit einer Übersetzung einher, die sich nicht im Sinne eines dichotomischen Schemas von einer religiösen Sprache, die den Übersetzenden einfach zu eigen wäre, in eine den Übersetzenden fremde, „allgemeine“, profane Sprache vollzieht. Der Übersetzer, der für Certeau gegenüber dem mittelalterlichen Kopisten die Glaubensfigur der Moderne kennzeichnet, betätigt sich bei seiner Tätigkeit vielmehr „auf einem Feld, das nicht mehr das seine ist und auf dem er kein Urheberrecht hat“ (Certeau 2010, 194). Für den Übersetzer/das Glaubenssubjekt der Moderne ist es unmöglich geworden, die heilige Überlieferung im Gestus einer ungebrochenen Identität unmittelbar zu übernehmen und zu verkörpern. Der Übersetzer ist „im Sinne der Differenzierung tätig“ (Certeau 2010, 194), indem er von fern, aus einem zeitlichen/lokalen/sprachlichen/ideellen Abstand auf die Überlieferung zu antworten sucht und in der Begegnung der verschiedenen Sprachen ein zuvor noch unabsehbares Drittes produziert, das weder das Original kopiert noch einfach etwas völlig anderes darstellt, das weder vollkommen bruchlos dem Ursprungs- noch dem Zielkontext zuordenbar ist. Die Zukunft der Theologie mag in manchen Teilen Europas unsicher geworden sein, Theologien der Zukunft werden sich jedoch sicherlich solch gewagten Versuchen der *faiblesse*, der Gastfreundschaft, der Übersetzung zu verdanken haben.

## Literatur

- Bahr, Hans-Dieter (1994), *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig: Reclam.
- Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.) (2019), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern: Grünewald.
- Bocken, Inigo (2010), *Helden des Alltags. Michel de Certeau und die Laienspiritualität*, in: ders. / Dickmann, Ulrich (Hg.), *Geburt, Schwerte: Katholische Akademie (Felderkundungen Laienspiritualität 2)*, 11–30.
- Bogner, Daniel (2002), *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz: Grünewald.
- Bogner, Daniel (2019), *Erfahrungsraum statt Bekenntniszwang. Certeaus Beitrag zu einer Theologie der Welt*, in: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern: Grünewald, 99–106.
- Certeau, Michel de (1968), *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Certeau, Michel de (1982), *La fable mystique. XVIe–XVIIe siècle*, Paris: Gallimard.
- Certeau, Michel de (1988), *Kunst des Handelns*, Berlin: Merve.
- Certeau, Michel de (1991), *Das Schreiben der Geschichte. Aus dem Franz. v. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Roger Chartier*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Certeau, Michel de (2000) [1986], *Heterologies. Discourse on the Other*, Minnesota: University of Minnesota Press, 6. Aufl.
- Certeau, Michel de (2008), *Die Förmlichkeit der Praktiken. Vom religiösen System zur Aufklärungsethik (17. – 18. Jahrhundert)*. Aus d. Franz. übers. v. Xenia von Tippelskirch, in: Büttgen, Philippe / Jouhaud, Christian (Hg.), *Lire Michel de Certeau – la formalité des pratiques / Michel de Certeau lesen – die Förmlichkeit der Praktiken*, Frankfurt a. M.: Klostermann (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 12, H. 1/2), 7–65.
- Certeau, Michel de (2009), *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Certeau Michel de (2010), *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Berlin: Suhrkamp.
- Certeau, Michel de (2018), *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Dosse, François (2007) [2002], *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris: La Découverte, 2. Aufl.
- Ebertz, Michael (1999), *Die Dispersion des Religiösen*, in: Kochanek, Hermann (Hg.), *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*, Zürich/Düsseldorf: Benziger, 210–231.
- Ebertz, Michael (2012), *Religiös auf Reisen – wohin? Der „alte“ und der „neue Pilger“*, in: ders. / Lehner, Günter (Hg.), *Kirche am Weg – Kirche in Bewegung*, Berlin: LIT, 89–92.
- Eckholt, Margit (2002), *„Desiderium naturale in visionem Dei“*. Ein notwendendes Theologoumenon in Zeiten des fernen Gottes, in: Bily, Lothar / Bopp, Karl / Wolff, Norbert (Hg.), *Ein Gott für die Menschen. Festschrift für Otto Wahl SDB zum 70. Geburtstag*, München: Don Bosco, 204–220.

- Eckholt, Margit (2020), *Gast eines Anderen werden. Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen*, Ostfildern: Grünewald.
- Geldof, Koenraad (2007), *Ökonomie, Exzess, Grenze. Michel de Certeaus Genealogie der Moderne*, in: Füssel, Marian (Hg.), *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Konstanz: UVK, 91–151.
- Gisel, Pierre (2004), *Lire Michel de Certeau en Théologie*, *Revue de théologie et de philosophie* 136, 399–415.
- Godzich, Wlad (2000), *Foreword. The Further Possibility of Knowledge*, in: Certeau, Michel de (2000) [1986], *Heterologies. Discourse on the Other*, Minnesota: University of Minnesota Press, 6. Aufl., vii–xxi.
- Guanzini, Isabella (2017), *Übersetzungen. Das Christentum und die Transformation der symbolischen Ordnungen*, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. (unveröffentlichte Habilitationsschrift).
- Habermas, Jürgen (2001), *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. *Laudatio*: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–31.
- Habermas, Jürgen (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin: Suhrkamp, 2. Aufl.
- Heidegger, Martin (1969), *Zeit und Sein*, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer, 1–25.
- Höhn, Hans-Joachim (2007), *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn: Schöningh.
- Höhn, Hans-Joachim (2015), *Praxis des Evangeliums. Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg: Echter.
- Janicaud, Dominique et al. (2000), *Phenomenology and the Theological Turn. The French Debate*, New York: Fordham University Press.
- Joas, Hans (2012), *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Jullien, François (2019), *Ressource des Christentums: Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Moingt, Joseph (2013), *Figures de théologiens*, Paris: CERF.
- Müller, Hadwig (2019), *Croire bei Michel de Certeau oder die „Schwachheit zu glauben“*. *Notizen von der Reise in ein Land, in dem es sich atmen lässt*, in: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern: Grünewald, 107–129.
- Nehring, Andreas et al. (Hg.) (2008), *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Pollack, Detlef / Rosta, Gergely (2015), *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Rahner, Karl (1996), *Vom Beten heute*, *Geist und Leben* 42, 6–17.
- Schüßler, Michael (2019), *Entzogenes Ereignis? Zur positiven Aktualität von Certeaus theologischer „Arbeit des Negativen“*, in: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern: Grünewald, 147–175.

Sheldrake, Philip (2001), Unending desire. De Certeau's 'mystics', *The Way*, Supplement 102, 38–48.

Theobald, Christoph (2018), *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br.: Herder.

Ward, Graham (2007), Certeaus Geschichtsschreibung in ihrem jesuitischen Kontext, in: Füssel, Marian (Hg.), *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Konstanz: UVK, 343–363.

Weymans, Wim (2007), Grandiers Tod. Michel de Certeau und die Grenzen der Geschichtsschreibung, in: Füssel, Marian (Hg.), *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Konstanz: UVK, 67–89.

Martina Bär

# Prostitution als Anders-Ort der Theologie

Feministisch-befreiungstheologische Anmerkungen  
für eine Theologie der Zukunft

ABSTRACT 

Prostitution wird gesellschaftlich als eine ‚Sphäre des Anderen‘ konstruiert. Personen, die im Sexgewerbe arbeiten, erfahren eine starke gesellschaftliche Marginalisierung. Diese gesellschaftliche Anders-Setzung hat auch eine räumliche Struktur. Prostitution, die hauptsächlich in Städten stattfindet, wird von der Stadtverwaltung auf Sperrbezirke oder Straßensegmente konzentriert, die von der großen Mehrheit der Stadtgesellschaft gemieden werden. Dies hat zur Folge, dass die Lebenssituation der Prostituierten aus der öffentlichen Wahrnehmung verschwindet – auch aus der Wahrnehmung als Anders-Ort theologischer Erkenntnis. Es gibt kaum Wissen aus erster Hand über das Leben von Prostituierten. Umso wichtiger sind Ergebnisse ethnografischer Studien über Prostitution, die die Erfahrungen von Prostituierten zur Sprache bringen und sichtbar machen. Ausgehend von diesen empirisch erhobenen Erfahrungen reflektiert dieser Beitrag, wie Theologie (und Kirche) selbst zur Marginalisierung von Prostituierten in der Geschichte beigetragen hat und wie sie im Sinne der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, bei der die marginalisierten Prostituierten zu den Erstadressat:innen der Frohen Botschaft gehören, zur Reintegration und Resozialisierung beitragen kann. Dabei zeigt sich, dass die queere Theologie von Marcella Althaus-Reid einen unverzichtbaren Beitrag für die theologische Reintegration eines mit Doppelmoral aufgeladenen Anders-Ortes leisten kann.

*Prostitution as a place of the theological other. How feminist liberation theology can inform a theology for the future*

Society has marked prostitution as a 'place of otherness' and confines sex workers to the narrowest margins of existence. This othering also affects spatial structures. Municipal administrations push and delimit urban prostitution to particular areas and streets subject to legal constraints. Most residents tend to avoid these places, thus the lives of sex workers are rendered invisible – both to society at large as well as to theology. This invisibility is reflected in the lack of first-hand accounts of the experiences of sex workers. Thus, ethnographic studies on prostitution are paramount in giving voice to them and making them visible. Based on these empirically recorded experiences this article inquires how theology (and the church) have contributed to the marginalisation of prostitutes throughout history, and how it might instead support their reintegration and resocialisation in line with the proclamation of the kingdom of God, in which Jesus specifically addressed marginalised prostitutes as one of the first recipients of the gospel. The queer theology of Marcella Althaus-Reid provides invaluable guidance on untangling double standards and theologically reintegrating the 'other'.

## | BIOGRAPHY

Dr.<sup>in</sup> [Martina Bär](#) ist Professorin für Fundamentaltheologie an der Universität Graz. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Gottesrede in der spätmodernen Gesellschaft, insbesondere im Kontext der Städte, und der Theologischen Anthropologie. Forschungsreisen zur Theologie der Stadt führten sie nach Lateinamerika. Zuletzt war sie Gastprofessorin für Systematische Theologie an der FU Berlin.

ORCID  0000-0002-7238-2162

E-Mail: [martina.baer\(at\)uni-graz.at](mailto:martina.baer(at)uni-graz.at)

## | KEY WORDS

Prostitution; Kirche und Prostituierte; Prostitution als Anders-Ort der Theologie; queere Theologie  
*prostitution; church and sex workers; prostitution as theological place of otherness; queer theology*

Eine Krise besonderer Art hat die Welt durch die Corona-Pandemie erlebt. Sie hat viele soziale Probleme im städtischen Leben sichtbar gemacht. Wie in einem Brennglas wurde überdeutlich, welche Stadtmilieus einer vulnerablen Gruppe angehören. Dazu gehören in besonderer Weise die Prostituierten. Da zur Eindämmung der Pandemie mit der raumlogischen Strategie der Distanz und somit mit Körperkontaktverzicht gearbeitet wurde, wurde folglich auch über das Sexgewerbe ein Arbeitsverbot verhängt. Die Prostituierten gerieten deshalb in eine existentiell bedrohliche Lage. Mancherorts wurden sie von der kirchlichen Sozialarbeit aufgefangen, so zum Beispiel in Zürich, wo im dortigen Rotlichtviertel die Ordensschwester Ariane mit einem Team eine bewundernswerte diakonische Arbeit geleistet und in Zürich eine kleine Sozialrevolution ausgelöst hat. Ihr Engagement hat in der Schweiz medial hohe Wellen geschlagen. Doch davon später mehr. Bewundernswert ist dieses Engagement deswegen, weil es in Kirche und Theologie nach wie vor verpönt ist, sich mit Prostituierten abzugeben, und dies, obwohl Papst Franziskus schon in seiner ersten Generalaudienz im Jahr 2013 dazu aufgerufen hat, an die Ränder der Gesellschaft zu gehen. Die Christen sollten sich vor allem den Armen und Vergessenen zuwenden, die Verständnis und Trost bräuchten (vgl. Katholisch.de 2013).<sup>1</sup> Wer an die Ränder geht, so die Logik des Papstes, gelangt zur Mitte der christlichen Botschaft. Denn die Erstadressaten der Güte Gottes im von Jesus von Nazareth verkündigten Reich Gottes sind die Marginalisierten.

### Wer an die Ränder geht, gelangt zur Mitte der christlichen Botschaft.

Wenn man im kirchlichen und theologischen Kontext von Marginalisierten spricht, assoziiert man den Begriff selten mit Prostituierten. Das erscheint zunächst eigenartig, denn in den neutestamentlichen Erzählungen oder in der biblischen Traditionsbildung ist nicht selten von Prostituierten die Rede. Beispiele hierfür sind die „Sünderin“ in Lk 7,36–50, die vermutlich eine Prostituierte ist und Jesus salbt (vgl. Schottroff 1990; anders Oberlinner 2003), oder das Gleichnis von den ungleichen Söhnen (Mt 21,28–32), demgemäß die ‚Dirnen‘ noch vor den Hohepriestern und Ältesten Eingang ins Reich Gottes finden. Offenbar sind sie für die Botschaft der zuvorkommenden, bedingungslosen Liebe Gottes am empfänglichsten und zur Umkehr bereit. Unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang nicht die biblisch unzutreffende Traditionsbildung von Maria Magdalena als reuiger und geheilter Prostituierten.

<sup>1</sup> Papst Franziskus hat von dem verbürgerlichten Christentum einen Perspektivenwechsel eingefordert. Dafür sei es notwendig, sich aus den starren Gewohnheiten zu lösen und „sich auf die kreative Liebe Gottes einzulassen, die uns zum Leben führt“ (Katholisch.de 2013).

Blickt man jedoch auf den Umgang mit Prostituierten in der heutigen Gesellschaft, dann wird sehr schnell deutlich, weswegen prostituierende Frauen in der heutigen Theologie (und Kirche) nicht nur wegen einer langen Tradition der moralischen Diffamierung und Abwertung kaum wahrgenommen werden. Die Soziologinnen Martina Löw und Renate Ruhne haben in einer ethnografischen Studie zur Prostitution (2011) aufgezeigt, dass es eine starke gesellschaftliche und politische Ignoranz und Abgrenzung gegenüber dem sozialen Feld der Prostitution gibt. Gerade während der Lockdowns trat diese Ignoranz gegenüber Prostituierten besonders zutage (vgl. Gilges/Hofstetter 2020). Prostitution, so die Soziologinnen, wird durch die Mehrheitsgesellschaft als anders gesetzt und sozial abgewertet. Diese Anders-Setzung hat auch eine räumliche Struktur. In der Stadt – wo Prostitution hauptsächlich stattfindet – ist eine „konsequente Umsetzung der Anders-Setzung durch die Festlegung von Sperrgebieten räumlich manifestiert“, und zwar „in einer Weise, die sich sonst in kaum einem anderen sozialen Feld findet“ (Löw/Ruhne 2011, 199). Die prostituierenden Frauen werden so aus dem Alltag gedrängt. Sie verschwinden aus dem öffentlichen Raum und folglich aus der öffentlichen Wahrnehmung – konsequenterweise auch aus der Wahrnehmung von Theologie und Kirche.

### Ignoranz und Abgrenzung gegenüber dem sozialen Feld der Prostitution

Diese Verdrängung aus dem öffentlichen Raum hat eine weitere Auswirkung: Das ganze soziale Feld der Prostitution wird von außen als uneinsehbar, unbekannt und fremd erlebt. Prostituierte und ihr Interaktionsfeld wirken daher auf die Mehrheitsgesellschaft angsteinflößend. Folglich meiden viele nicht nur den Kontakt mit Prostituierten, sondern vermeiden es auch, deren urbane ‚Sperrbezirke‘ zu frequentieren. Prostitution wird als eine ‚Sphäre des Anderen‘ konstruiert. Sowohl diese räumlichen Anders-Orte als auch die Personen in ihnen sind somit mit negativen Gefühlen besetzt (vgl. Löw/Ruhne 2011, 201). Aus diesem Grunde ist es kein Zufall, dass Prostituierte als gefühllos, schmutzig und unmoralisch stigmatisiert werden. Das gesamte Feld der Prostitution versucht dieser Stigmatisierung etwas entgegenzusetzen, ja daraus auszubrechen, indem es beispielsweise stark auf Hygiene achtet. Dennoch, so vermuten die Soziologinnen, wirkt das Thema der Verunreinigung stark nach, auch wenn die moderne Gesellschaft es weitestgehend aus dem religiösen Kontext gelöst und zu einer Sache der Hygiene gemacht hat. Nach wie vor gilt die Trennungslinie

zwischen rein/unrein bzw. sauber/dreckig als gesellschaftliches Strukturierungsprinzip, wobei Felder wie die Prostitution permanent unter dem „Verdacht der Verschmutzung und Unreinheit stehen und diese sozial wie räumlich isoliert werden“ (Löw/Ruhne 2011, 170).

### Inwieweit haben Kirche und Theologie zur Stigmatisierung von Prostituierten beigetragen?

Aus theologischer Sicht stellt sich daher die Frage, inwiefern Kirche und Theologie zu dieser gesellschaftlichen Marginalisierung und Stigmatisierung von prostituierenden Frauen beigetragen haben. Ein kurzer Blick in die Geschichte des Umgangs von Theologie und Kirche mit Prostituierten wird dies erhellen. Darüber hinaus ist zu fragen, inwiefern die Theologie weiterhin dazu beiträgt, dass die soziale Konstruktion von der Prostitution als Anders-Ort reproduziert wird. Es drängen sich noch weitere Fragen auf: Wie kann man heute theologisch mit dem komplexen Problem der Prostitution umgehen? Welche Herausforderung stellt sich für die Theologie durch die Prostitution als Anders-Ort? Welche Rolle kann das Phänomen der Prostitution für eine Theologie der Zukunft spielen?

Wenn man sich mit diesen Fragen beschäftigt, kommt man kaum umhin, das Thema aus einer feministisch-befreiungstheologischen Perspektive zu beleuchten. Dies deshalb, weil ein solcher theologischer Zugang die Alltagsrealität von Frauen zum Ausgangspunkt der Reflexion nimmt. Feministische Theologie als Form der Befreiungstheologie setzt bei den Erfahrungen von Frauen in patriarchalen Zusammenhängen an und versteht Körperlichkeit als integralen Bestandteil der Theologie. Gerade das soziale Feld der Prostitution spricht Bände darüber, inwiefern die Kategorie Geschlecht (im Sinne von sex und gender) eine wirksame Kategorie ist, die Ungleichbehandlung hervorbringt und viele Frauen geradezu dazu zwingt, in die Prostitution zu gehen.

*„Prostitution macht den verhängnisvollen Zusammenhang von Herrschaftsverhältnissen, Geschlechterhierarchien, Wirtschaft und moralischen Normen sichtbar. Prostitution erinnert schlicht daran, dass das sexuelle Begehren sich nicht an hehre Ideale hält, sondern auf unmittelbare Bedürfnisbefriedigung abzielt. Dieser deprimierenden Erkenntnis lässt sich zweierlei entgegensetzen: Der Appell an Selbstdisziplin, verbunden mit dem Versprechen der moralischen Selbsterhöhung oder eben eine Institutionalisierung der Bedürfnisbefriedigung.“ (Heimerl 2019)*

Beides haben Theologie und Kirche in der Vergangenheit bedient und in ihrer Doppelmoral Prostituierte als unrein stigmatisiert und zu ihrer Marginalisierung beigetragen.

Angesichts dieser Problemlage muss aus theologischer Sicht Kritik am kirchlichen Idealbild von der Frau geübt werden, wie es in den lehramtlichen Texten des 20. Jahrhunderts entfaltet wird. Diese Kritik zielt auf die Idealisierung und Dogmatisierung der Gottesmutter Maria als jungfräuliche Mutter ab. Es ist aus weiblicher Perspektive inakzeptabel, dass das von Kirchenmännern mit bestimmten Attributen ausgestattete und dogmatisierte Marienbild als Gradmesser der moralischen Integrität oder eben der Heiligkeit oder Sündhaftigkeit von Frauen fungiert. Ein solch hochstilisiertes Frauenbild, das vermutlich wenig mit der historischen Realität von Maria zu tun hat, trägt zu einem normativen Dualismus bei, mit dem die Prostituierten per se die äußerste Form von weiblicher Sündhaftigkeit verkörpern und dadurch generalisierend zum Gegenbild Mariens erhoben werden können.

### Eine Mariologie aus weiblicher Perspektive

Eine Mariologie aus weiblicher Perspektive legt hingegen in einer feministischen Lesart das für Frauen befreiende Potential von Maria frei, reflektiert sie in ihrem Frausein als körperlich-sexuelles Wesen und als eine erste Protagonistin, die Jesus in seiner subversiven Reich-Gottes-Verkündigung mit der Bildung einer neuen, inklusiven Gemeinschaft unterstützte. Prostitution als Anders-Ort der Theologie kann mit der „queeren“ und „unanständigen“ Theologie der argentinischen Theologin Marcella Althaus-Reid marginalisierte Gruppen in die herkömmliche Theologie integrieren, weil diese explizit unanständig sein will, da sie die körperlich-sexuelle Ebene von Menschsein in all ihren Dimensionen berücksichtigt (vgl. Althaus-Reid 2005b). Prostituierte und ihre Erfahrungen als marginalisierte Sexarbeitende finden so einen Raum, und ihre Geschichten können als Anders-Ort der Gottesoffenbarung anerkannt werden.

Bevor ich nun auf die theologische Explikation von Prostitution als Anders-Ort der Theologie eingehe, werde ich zunächst die Situation von Prostituierten aus soziologischer Sicht erhellen und in einem kurzen theologischen Exkurs aufzeigen, inwiefern die theologische Einordnung von Prostituierten durch Augustinus und Thomas von Aquin eine gesellschaftliche Marginalisierung und Stigmatisierung legitimiert hat, die als kulturelles Muster bis heute fortwirkt.

## 1 Rechtliche Stellung der Prostitution

Das Prostitutionsgeschehen ist im internationalen Vergleich unterschiedlich ausgebildet. In Deutschland ist Prostitution seit 2002 legal und zählt zum Dienstleistungsgewerbe, wohingegen es EU-Länder gibt, in denen sie ganz verboten ist, nämlich in Litauen, Kroatien und Rumänien. Die EU kennt aber auch das sogenannte „Nordische Modell“, nach dem die Sexarbeit zwar als illegal eingestuft wird, sich aber nur die Freier strafbar machen. Durch die Kriminalisierung der Freier soll die Prostitution eingedämmt werden. So ist zum Beispiel in Schweden seit 1999 der Kauf von sexuellen Diensten unter Strafe gestellt. In den meisten Ländern der EU ist Sexarbeit legal, jedoch sind Bordelle oder ähnliche Etablissements verboten („Abolitionismus“), so dass Prostitution hauptsächlich auf der Straße angeboten wird und in Randbezirken von Städten angesiedelt ist. Das ist zum Beispiel in Italien oder Spanien der Fall (vgl. Zandt 2022). In Österreich ist Prostitution seit 1974 legal und gilt seit 2012 nicht mehr als sittenwidrig. Es handelt sich dabei aber um eine rechtlich nicht-anerkannte Tätigkeit und sie ist kein Gewerbe laut Gewerbeordnung. Sexarbeit ist folglich in ihrer Handlung und Sichtbarkeit durch die Politik stark reguliert, ja reglementiert.

## 2 Prostitution aus soziologischer Sicht

Auch in der Soziologie ist das Feld der Prostitution ein „randständiges wissenschaftliches Thema“, was mitunter an dem schweren Zugang zum Feld für die Feldforschung begründet liegt (Grenz/Lücke 2006, 10; zit. nach Löw/Ruhne 2011, 21).<sup>2</sup> Eine Folge davon ist, dass es kaum gesicherte Zahlen über Prostituierte und/oder Freier gibt. In Österreich wurden im Jahr 2020 rund 8.000 registrierte Prostituierte gezählt (vgl. ORF.at 2020). Die Dunkelziffer ist sicherlich höher. Zum Vergleich: In Deutschland rechnete der Deutsche Bundestag mit 400.000 Prostituierten im Jahr 2001 (vgl. Löw/Ruhne 2011, 22).

Die *soziologische* Prostitutionsforschung ist seit den 1980er-Jahren existent und hat eine Entwicklung von den Prostituierten hin zu allen Akteuren und Akteurinnen des Feldes genommen, d. h. auch Freiern und Bordellbetreiber:innen. Besonders dadurch wurde deutlich, dass Prostitution trotz (gesellschaftspolitischer und räumlicher) Ausgrenzung im Zentrum der Gesellschaft anzusiedeln ist (vgl. Löw/Ruhne 2011, 45).

<sup>2</sup> Erwähnenswert ist, dass 2015 von engagierten Geistes- und Kulturwissenschaftlerinnen eine Gesellschaft für Sexarbeits- und Prostitutionsforschung (GSPF) gegründet worden ist; weitere Infos unter: <https://gspf.info/> [11.12.2022].

Die Prostitutionsforschung definiert Prostitution gemeinhin als „Sex gegen Geld mit diversen Modifikationen“ (Löw/Ruhne 2011, 23). Der Begriff *Prostituierte* bezieht sich sowohl auf Frauen als auch auf Männer, die der Prostitution nachgehen. Jedoch arbeiten überwiegend Frauen im Sexgewerbe, weswegen ich im Rahmen dieses Artikels nur diese berücksichtige. So wurden beispielsweise in Wien von den registrierten Prostituierten 3.300 weibliche und 70 männliche Prostituierte gezählt (vgl. Gaigg 2018). Den eindeutig größten Anteil hat die heterosexuell-weibliche Prostitution (vgl. Löw/Ruhne 2011, 22). Die Mehrheit der Prostituierten in der EU sind Migrantinnen; in Österreich sogar bis zu 80 Prozent, wobei die meisten von ihnen aus Rumänien und Ungarn stammen, so zumindest die Auskunft der Landespolizeidirektion Wien im Jahr 2013 (vgl. Der Standard 2014). Der Hauptgrund dafür, im Sexgewerbe zu arbeiten, liegt im Geldverdienen, sich also den Lebensunterhalt dadurch zu sichern oder für ein Existenzminimum zu sorgen (vgl. Löw/Ruhne 2011, 22). Die Prostituierten stellen aber „entgegen einer verbreiteten Auffassung keine homogene Gruppe“ dar (Laskowski 1997, 80; zit. nach Löw/Ruhne 2011, 41). Vielmehr haben sie unterschiedliche Bildungs- und Ausbildungshintergründe, stammen aus sehr unterschiedlichen sozialen Gruppen und sind unterschiedlichen Alters (vgl. Löw/Ruhne 2011, 41).

### Prostituierte stellen keine homogene Gruppe dar.

Ein großes Problem im Feld der Prostitution sind der Menschen- bzw. der Frauenhandel und die Zwangsprostitution. Menschenhändlerringe verkaufen Frauen an Bordelle oder sie werden in Apartments (oder Häusern) festgehalten. Für Deutschland wird geschätzt, dass in der Prostitution mit mehreren tausend Frauen im Jahr gehandelt wird (vgl. Löw/Ruhne 2011, 35). In der EU wird dieser Handel schon seit vielen Jahren skandalisiert und die Politik versucht, die Zwangsprostitution zu bekämpfen. In der medialen Öffentlichkeit stehen die Zwangsprostituierten im Zentrum des Interesses. So kommt es, dass viele meinen, dass die Mehrzahl der Prostituierten Opfer von Zwangsprostitution ist. Allerdings ist es umgekehrt. Zumindest in Deutschland ist es so, dass die Mehrzahl der migrantischen Sexarbeiterinnen keine Zwangsprostituierten sind, sondern „sich bewusst für ihre Erwerbstätigkeit“ (Zimowska 2006, 10) entschieden haben. Dass Prostituierte in den öffentlichen Medien vordergründig als Opfer stilisiert werden, bestätigt auch eine kulturanthropologische Studie aus Graz von Sabine Stranzl, die Interviews mit Grazer Sexarbeiterinnen geführt hat. Sie prob-

lematisiert, dass dem Feld der Prostitution der „Opferdiskurs übergestülpt wird“ (Stranzl 2022, 9). Diese Viktimisierung ist eine Fremdzuschreibung, die dem ganzen Feld anhaftet.

Viele Prostituierte versuchen, sich gegen diese Viktimisierung zu wehren. So gründeten sie bereits in den 1980er-Jahren Vereine wie *Hydra*, *Madonna* oder *SILA* – auch entstand die sogenannte ‚Huren-Bewegung‘. Sie alle wollen Lobby- und Öffentlichkeitsarbeit betreiben, um der Diskriminierung in Politik und Gesellschaft entgegenzuwirken und die Prostitution zu entmythologisieren. Zudem beraten diese Vereine die Prostituierten oder weisen Ausstiegsmöglichkeiten auf. Auch versuchen sie die Mehrheitsgesellschaft über die Situation von Prostituierten aufzuklären und das Nichtwissen zu erhellen. Dies ist insofern von zentraler Bedeutung, als Prostitution ja aus dem öffentlich zugänglichen Raum verdrängt wird und Prostituierte für die Mehrheitsgesellschaft unsichtbar sind. So ist es schwierig, sich unabhängig von der medialen Berichterstattung ein Bild zu machen oder mit Prostituierten ins Gespräch zu kommen. Die Medien füllen die Wissenslücke und stellen ein meinungsbildendes Wissen über Prostituierte bereit, das die Moralvorstellungen und Normen der Journalist:innen oder Redakteur:innen reproduziert – und so auch die Politik beeinflusst.

### Im Spannungsfeld zwischen Zwang und Freiwilligkeit

Diese Verbände kämpfen auch um rechtliche und soziale Anerkennung von Prostitution als Beruf (vgl. Drössler 1994, 10). Sie versuchen deutlich zu machen, dass diese Tätigkeit eine selbstbestimmte Dienstleistung ist und dass Prostituierte bei der Ausübung ihres Berufes vielfältigen gesellschaftlichen und politischen Einschränkungen unterworfen sind (vgl. Drössler 1994, 11). Dass Prostituierte Opfer sein können, wird von diesen Verbänden nicht negiert. Dennoch erheben sie in der Öffentlichkeit ihre Stimme gegen jene radikalfeministischen Positionen – etwa die von Alice Schwarzer –, die in der Prostitution die Reinform der männlichen Oppression gegenüber Frauen und dem weiblichen Körper sehen. Zutreffender ist hingegen eher, dass sich das Feld der Prostitution in der Spannung zwischen Zwang und Freiwilligkeit bewegt. Die auf Feldforschung basierende soziologische Prostitutionsforschung bestätigt diese Spannung (vgl. Löw/Ruhne 2011, 40, mit Verweis auf Plassa 2006, 141).

Das Feld der Prostitution wird in der soziologischen Feldlogik nicht den funktional differenzierten Feldlogiken der Gesellschaft wie Bildung oder Ökonomie zugeordnet, sondern einer Feldlogik,

*„die entlang dem Muster ‚Wir und die Anderen‘ gewebt ist. Solche Logiken sind in der Regel mit einer Außenseiterposition verknüpft, die innerhalb wie außerhalb des Feldes akzeptiert und reproduziert wird.“ (Löw/Ruhne 2011, 195)*

## Die Konstruktion zweier getrennter Welten

Eine solche Konstellation ist mit Norbert Elias und John Scotson als „Etablierten-Außenseiter-Figuration“ (Elias/Scotson 1993, 7) zu bezeichnen, in die ein Machtgefälle eingeschrieben ist. Die Prostitution folgt insofern diesem Schema, als sie durch die Mehrheitsgesellschaft „als eine andere Welt, jenseits der Normalität“ (Löw/Ruhne 2011, 195) gesetzt wird. Sie erfährt wenig Anerkennung. Personengruppen, die durch die gesellschaftlich ‚Etablierten‘ einer ‚anderen Welt‘ zugeordnet werden, werden in der Regel stigmatisiert. Im Falle der Prostitution geschieht dies dadurch, dass Prostituierte innerhalb einer Stadt einen bestimmten Ort zugewiesen bekommen („Sperrbezirk“) und ihnen unterstellt wird, bei ihrer Arbeit keine Gefühle zu haben. Obendrein werden sie verdächtigt, unehrlich, verschmutzt und unrein zu sein, ja infolgedessen unmoralisch. Im Gegensatz dazu wird die Welt der Etablierten als emotional aufgeladener Ort der romantischen Liebe konstruiert und als hygienische, saubere Lebenswelt beschrieben. Die Herstellung des räumlich-sozialen Feldes von Prostitution ist, so das Resümee der Soziologinnen, eine hochkomplexe Leistung im urbanen Figurationsgefüge, an der „keineswegs nur die im Feld Aktiven“ (Löw/Ruhne 2011, 202) beteiligt sind, sondern auch die ‚Etablierten‘. So versuchen die Etablierten ihre Kontexte prostitutionsfrei zu halten, um nicht als verunreinigt oder unmoralisch gelten zu müssen und ihre Anderssetzung fortzuschreiben, oder etablierte Freier verheimlichen ihre Gänge in das Feld der Prostitution und wirken ebenso an der prostitutionsfreien Sphäre der Etablierten mit.

Löw und Ruhne haben nun in ihrer ethnografischen Feldstudie über Prostitution am Beispiel des Frankfurter Rotlichtviertels auf der Basis von (qualitativ-empirischen) Interviews einige dieser Vorurteile entkräftet und die Fremdzuschreibung der ‚unreinen, dreckigen Prostituierten‘ als kulturelles Muster erhellt. Sie haben das Thema entlang den Kategorien von Raum und Geschlecht aufgearbeitet. Das Rotlichtviertel ist auf der Ebene des sozialen Raumes, d. h. auf der Ebene der symbolisch-kulturellen (Be-)Deutungen des Raumes, auf norm- und wertorientierten Vorgaben der sozialen Raumordnung und raumgebender Interaktions- und Handlungsstrukturen

ein unsicherer, angstbesetzter Raum (vgl. Löw/Ruhne 2011, 119). Sicherlich hängt das zum großen Teil an den sich dort auf der Straße aufhalten- den Drogensüchtigen und Dealern, das ist aber eine Gemengelage, die sich auch in anderen Rotlichtvierteln findet. Zum anderen liegt es daran, dass es kein Straßenstrich ist. Die Prostitution findet in Bordellen oder angemieteten Wohnungen statt, d. h. sie ist nicht sichtbar, man kann sie nur erahnen oder über die symbolische Repräsentation, wie etwa ein blinkendes Herz am Fenster, schlussfolgern. Dennoch weiß man nicht, ob hinter den Fenstern prostitutiver Sex passiert – und das verunsichert. Dieser angstbesetzte Raum ist ein Produkt spezifischer sozialer Verhältnisse und gleichzeitig ist er an seiner (Re-)Produktion als angstbesetzter Raum entschieden beteiligt, wenn die Angst über das eigene Verhalten der Akteur:innen im Raum reproduziert wird – auch von Freiern, wenn sie Angst haben, auf dem Rückweg vom prostitutiven Sex ertappt zu werden (vgl. Löw/Ruhne 2011, 130–131).

Die Interviews mit Prostituierten und Kunden ergaben auch, dass beide Gruppen durchaus Gefühle von Sympathie und Freundschaft, ja sogar Liebe füreinander empfinden können, aber auch Ekelgefühle, wenn die Freier ungepflegt sind. Dennoch gehört es zur Professionalität der Prostituierten, positive und negative Gefühle zu unterbinden. Beide Akteursgruppen unterscheiden klar zwischen partnerschaftlicher und prostitutiver Sexualität (vgl. Löw/Ruhne 2011, 131–134).

Hinsichtlich der Stigmatisierungsproblematik ergab die Studie, dass den Prostituierten eine starke negative Stigmatisierung anhaftet, die sozial abwertend wirkt und wie eine körperliche Stigmatisierung kaum mehr loszubekommen ist. Löw und Ruhne sehen dies in Zusammenhang damit, dass Prostitution in Deutschland bis 2002 juristisch als sitten- und sozialwidrige Tätigkeit eingestuft wurde, was eine stigmatisierende und kriminalisierende Wirkung entfaltete, die bis heute andauert (vgl. Löw/Ruhne 2011, 134). Im Jahr 2002 trat in Deutschland zwar das Prostituiertengesetz in Kraft, wonach der Status der Prostitution zumindest eine rechtliche Anerkennung erhielt, was aber nicht bedeutet, dass Prostitution somit als Beruf anerkannt oder die Stigmatisierung aufhören würde.

### **3 Reinheit und Unreinheit als kulturelles Muster**

In der Studie trat die symbolische Bedeutung von Reinheit und Unreinheit besonders zutage und wurde von den Forscherinnen als kulturelles Mus-

ter und, wie einleitend bemerkt, als strukturierendes Ordnungsmuster der Gesellschaft und Kultur identifiziert. Prostitution gilt in der allgemeinen Wahrnehmung als potentiell dreckig und wird aufgrund dieser strukturierenden Trennlinie von der übrigen Gesellschaft abgespalten und in Folge symbolisch sowie räumlich als das Andere ausgelagert (vgl. Löw/Ruhne 2011, 174). Dem Feld der Prostitution haftet die Zuschreibung schmutzig an und gerade die prostituierenden Frauen gelten infolgedessen als kontaminiert. Die Soziologinnen haben, wie sie hervorheben, in ihren Interviews gar nicht dezidiert nach dem Thema gefragt. Über die Frage nach der Ausgestaltung der Räume, in denen prostitutiver Sex angeboten wird, bekamen sie das Thema der Sauberkeit und Hygiene präsentiert (vgl. Löw/Ruhne 2011, 151–167): angefangen von der Betonung, dass prostitutive Sexualität in hygienisch saubereren Räumen stattfindet, über Waschungen der Freier als Hygienemaßnahme bis hin zur wertschätzenden Darstellung von Prostituierten durch Freier als frisch geduschte, gepflegte und parfümierte Frauen. Auf der konkreten Erfahrungsebene ist also Dreck und Schmutz beim prostitutiven Sex kaum vorhanden, da sowohl Prostituierte, Bordellbetreiber:innen und viele Freier auf Sauberkeit achten. Da dieses Thema dennoch permanent in den Interviews auftauchte, schlossen Löw und Ruhne daraus, dass das Thema Dreck und Sauberkeit auf der symbolischen Ebene im Sinne von Unreinheit und Reinheit eine große Rolle spielt: Es ist ein kulturell verankertes Muster und es stammt auch aus dem religiösen Kontext.

### Prostitution als Gegenpart zur legitimen Paarbildung

Sexuelle Begegnungen gehen kulturell per se mit Verschmutzungsbefürchtungen einher. Gerade die Frau trifft in der symbolischen Ordnung der Kultur die Sorge um die Reinheit und die Sorge, dass sich Männer in Kontakt mit Frauen verunreinigen könnten (vgl. Löw/Ruhne 2011, 167–168). In den monotheistischen Religionen ist die Erwartung, dass Frauen rein sein sollen, stark präsent. Im Katholizismus wird die reine, jungfräuliche Mutter Gottes, die selbst unbefleckt empfangen worden ist, zum Idealbild von Frausein stilisiert. In der katholischen Tradition diente die sexuelle Begegnung nur dem Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft.

Prostitution ist vor diesem Hintergrund auf der symbolischen Ebene der gesellschaftlichen Ordnung der Gegenpart zur legitimen Paarbildung, die rein bzw. hygienisch ist und legitime Nachkommen zeugt. Michel Foucault hat in *Sexualität und Wahrheit* aufgewiesen, dass das moderne Leben zwi-

schen zwei Polen organisiert und verwaltet wird, nämlich einerseits dem Pol der hygienischen und sexuellen Disziplinierung des Körpers und andererseits dem Pol der Regulierung der Bevölkerung und der Biopolitiken legitimer Familienpolitik (vgl. Foucault 1983, 166 ff.). Prostitution passt nicht in diese zwei Pole, obwohl sie eine etablierte gesellschaftliche Institution ist. Prostitution ist aus Sicht der Freier in ein System von Verheimlichung und Schuldgefühlen eingebunden und bewirkt das Gefühl, etwas Unmoralisches zu tun (vgl. Löw/Ruhne 2011, 169).

Die Soziologinnen weisen darauf hin, dass das Bild der kontaminierten Prostituierten nicht nur frauenfeindlich ist. Es ist komplexer. Die Angst vor der Kontamination verweist auf den Grund der Kontamination, nämlich die Verschmutzungstätigkeit des Mannes, also die Samenflüssigkeit. Die prostituierende Frau kontaminiert sich durch das als schmutzig geltende Ejakulat. Denn in das kulturelle Muster ist eingeschrieben, dass die Samenflüssigkeit dreckig ist – und auch das hat religiöse Wurzeln. Löw und Ruhne schlussfolgern daraus, dass die „Gleichsetzung von Prostitution und Dreck zugleich männerfeindlich [ist], weil das Sperma des Mannes abwertend nur als verunreinigender, zu entsorgender Abfall entworfen wird“ (Löw/Ruhne 2011, 161). Mit anderen Worten: Wird die Prostitution als unrein stigmatisiert, dann ist dies nicht nur frauenfeindlich, sondern auch männerfeindlich. Man könnte dahinter eine tiefe Abwertung der männlichen Sexualität lesen.

Die Soziologinnen beziehen sich mit dem symbolischen Code des verunreinigten Ejakulats auf ein Zitat des französischen Klinikers Alexandre-Jean-Baptiste Parent-Duchâtelet (1790–1836), der Prostitution als Kanalisation seminaler Exkrete auffasst, die im außerehelichen Sex nicht nur organische Abfallprodukte beseitigen, sondern auch potentielle physische und moralische Gefahrenherde (vgl. Löw/Ruhne 2011, 160). Parent-Duchâtelet bezieht sich hier eigentlich auf eine Metapher, die theologisch durch Augustinus begründet und von Thomas von Aquin gefestigt worden ist: Prostitution ist ein „Abwasserkanal“ und so ist es das kleinere Übel, das verhindert, dass durch ungehemmte männliche Wollust größeres Übel geschieht.

#### 4 Theologiegeschichtliche Haltung zur Prostitution

Wegleitend für die kirchliche Haltung zur Prostitution ist die Einschätzung Augustinus' (354–430 n. Chr.). Er stellte in *De ordine* (386) die rhetorische Frage, ob es etwas Verwerflicheres geben könne als Dirnen. Prostitution

war für ihn ein besonders evidentes Beispiel für den „Beitrag des Schlechten zur Schönheit des Alls“ – so die Überschrift des entsprechenden Kapitels. Augustinus kanzelte Prostitution zwar als ein Übel ab, da sie nur der Lustbefriedigung diene.<sup>3</sup> Noch größer sei dieses Übel jedoch, wenn Sexualität unter Anwendung von Gewalt oder gar widernatürlich passiere, wie Sodomie. Prostitution ist demnach das notwendige Übel, das dieses noch größere Übel verhindert, das durch eine unkontrollierte sexuelle Begierde ausgelöst werden könnte. Dementsprechend mahnte er jene, die Prostitution rückhaltlos aus der Gesellschaft eliminieren wollen: „Vertreibe die Dirnen aus den Städten, und du wirst alles durch Wollust durcheinanderbringen.“ (Augustinus, *De ordine* II, 4)<sup>4</sup>

### Ein notwendiges Übel zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung?

Diese Haltung sollte die Kirche im Umgang mit Prostitution in den darauffolgenden Jahrhunderten nachhaltig prägen. Thomas von Aquin entwarf ein Konzept für die Gesellschaft, das die Duldung von „einigen Übeln“ (*aliqua mala*) zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung legitimierte. Auch für ihn stellte in Rekurs auf Augustinus die Prostitution ein kleineres Übel dar, das im Dienst des Guten wirksam war (vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II<sup>a</sup>–II<sup>ae</sup>, q. 10, art. 11).<sup>5</sup> Thomas prägte ebenso in Anschluss an Augustinus das Bild der Prostitution als „Abwasserkanal“, der die problembehaftete Libido gewissermaßen fortschwemmen sollte bzw. das als kontaminiert geltende Ejakulat entsorgt. Die Prostitution gehöre zur Stadt, wie der Kanal zum Palast. Würde man die Prostitution aus der Welt entfernen, so würde diese mit Sodomie erfüllt sein (vgl. Thomas von Aquin, *De Regimine Principum*, IV, 14).<sup>6</sup> Diese Argumentation wurde relevant, als die mittel- und südeuropäischen Städte im 14. Jahrhundert angingen, das Bordellwesen zu verwalten und zu regulieren, indem sie städtische Bordelle (Frauenhäuser) für die Prostituierten einrichteten. Mehrere Hundert Frauenhäuser wurden im Spätmittelalter vor allem an urbanen Knotenpunkten der transnationalen europäischen Handelsrouten unter städtischer Aufsicht eröffnet (vgl. Hammer 2019, 95 ff.). Die Städte begründeten diesen Schritt mit eben jenen Argumentationsfiguren der theologischen Autoritäten (vgl. Schuster 1994; allgemein zur Gründung städtischer Bordelle Otis 1985; Schuster 1992).

Die in solchen Frauenhäusern lebenden Prostituierten wurden meist am Stadtrand ghettoisiert, so zum Beispiel im Grazer Stadtteil Lend am ge-

<sup>3</sup> Vgl. dazu die übersichtliche Darstellung in Hilpert 1985, 367.

<sup>4</sup> Lat.: *Quid sordidus, quid inanius decoris et turpitudinis plenius meretricibus, lenonibus, caeterisque hoc genus pestibus dici potest? Aufer meretrices a ciuitatibus et omnia conturbabis libidinibus.*

<sup>5</sup> Dort heißt es im Kontext der Frage, ob die Riten der Nichtgläubigen – gemeint sind die Juden – toleriert werden können: „Obwohl Gott allmächtig und überaus gut ist, läßt er dennoch gewisse Übel im Universum zu, die er verhindern könnte, damit nicht größere Güter verloren gehen oder größere Übel entstehen. Dementsprechend dulden auch in der menschlichen Regierung die Regierenden mit Recht gewisse Übel, damit nicht gewisse Güter verloren gehen oder größere Übel entstehen. So sagt Augustinus in *De Ordine* II: *Vertreibe die Dirnen aus den Städten, und du wirst alles durch Wollust durcheinanderbringen.*“ Juden und Prostituierte wurden in der mittelalterlichen Gesellschaft



genüberliegenden Ufer der Mur, die den Stadtkern abgrenzte. Die sich prostituierenden Frauen sollten größeres Übel verhindern, indem sie die als gleichsam natürlich angesehene überschüssige Triebenergie nichtverheirateter Männer absorbierten und damit die Bürgerinnen vor sexuellen Übergriffen und dem Verlust ihrer Ehre schützten (vgl. Schuster 1994, 149). Wie der Historiker Peter Schuster verdeutlicht, waren die Frauenhaus-Gründungen eine ordnungspolitische Maßnahme zur Durchsetzung strenger sexueller Normen. Die Existenz der Frauenhäuser dokumentiert daher keine überschäumende Sinnenfreude, kein hemmungsloses Ausleben der männlichen Sexualität, sondern die „institutionelle Weisheit einer Gesellschaft“, die einen Weg suchte, um „das hochgespannte Moralsystem sich geordnet abladen zu lassen“ (Schelsky 1960, 38; zit. nach Schuster 1994, 151). In diesem System waren die Prostituierten geduldet, „ein Begriff, der sich eng an die Quellsprache anlehnt und auf präzise Weise die Einstellung der Gesellschaft zur Prostitution umschreibt“, denn sie sündigten ja immerhin für das Allgemeinwohl (Schuster 1994, 150–151).

## Das jähe Ende der gesellschaftlichen Akzeptanz

äquivalent betrachtet und lebten ghettoisiert.

Lat.: *Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset, ne, eis sublati, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic igitur et in regimine humano illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediatur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur, sicut Augustinus dicit, in II de ordine, aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.*

6 Lat.: *Unde Augustinus dicit, quod hoc facit meretrix in mundo, quod sentina in mari, vel cloaca in palatio: ‘Tolle cloacam, et replebis foetore palatium.’; et similiter de sentina: ‘Tolle meretrices de mundo, et replebis ipsum sodomia.’*

Der gesellschaftlichen Akzeptanz dieser devianten Lebensform wurde im 16. Jahrhundert ein jähes Ende bereitet. Die Reformatoren sahen in der Toleranz von Prostituierten einen Beweis für die degenerierte sündhafte katholische Kirche. Martin Luther betrachtete die Duldung von Prostituierten nicht länger als eine Lösung des Sündenproblems, sondern sah darin seine Ursache. Er verkehrte die augustinische Legitimationsthese in ihr Gegenteil (vgl. Hammer 2019, 158–161). Demnach würden Prostituierte nicht ein größeres Übel abwenden, sondern vielmehr dazu verführen. Für Luther waren die *Dirnen* oder die *guten Fräulein* nun ‚Vergiffterinnen des Volkes‘. Bald schon wurden Bordelle in protestantischen Städten geschlossen. Die Katholische Kirche in Österreich adaptierte in der Gegenreformation ebenfalls eine solche strengere Sittlichkeit, so dass in Wien, Graz, Innsbruck und anderen Städten die Stadträte die institutionalisierten Frauenhäuser im Laufe des 16. Jahrhunderts abschafften, obwohl sie ihnen finanzielle Einnahmen brachten. Was mit den gemeinen Dirnen geschah, ist in den Stadtratsprotokollen nicht überliefert. Fest steht jedoch: Kein Frauenhaus hatte über das 16. Jahrhundert hinaus Bestand (vgl. Hammer 2019, 161). Luther und die Katholische Kirche der Gegenreformation hatten einen solchen Einfluss auf die städtischen Ordnungen, dass Prostitution unter Strafe gestellt wurde.

Jedoch konnte die Prostitution nicht gänzlich abgeschafft werden. Sie existierte heimlich weiter, bis sie schließlich in den „Spelunken“ von städtischen Randbezirken wieder mehr oder weniger öffentlich praktiziert und von den Regierenden (und der Kirche) geduldet wurde, wie etwa im kaiserlichen Wien im 18. Jahrhundert am Spittelberg hinter der damaligen Stadtmauer. Erst als sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Syphilis stark ausbreitete, führte die Polizei ein Meldewesen ein. Prostituierte mussten sich zweimal wöchentlich untersuchen lassen und wurden mit Gesundheitspässen ausgestattet. „Eine typische österreichische Lösung folgte: Die Prostitution blieb zwar verpönt; die anschaffenden Frauen wurden aber einer Gesundheitskontrolle unterzogen.“ (Sabitzer 2000, 4) Im Jahr 1885 wurde in Österreich die gewerbsmäßige Prostitution gesetzlich verboten und erst 1974 legalisiert. Die reformatorische Stigmatisierung von Prostitution als sittenwidrig und ihre Rezeption in der Katholischen Kirche lebt aber dann bis heute politisch fort, wenn Prostitution nicht oder nur eingeschränkt als erlaubtes Gewerbe anerkannt wird (vgl. Schmitter 2013).

## 5 Prostitution als Thema heutiger Theologie und Kirche

Von Papst Franziskus selbst gibt es eine öffentliche Positionierung zur Prostitution, die sich aber nur auf Zwangsprostitution bezieht. Diesen Prostituierten gegenüber äußert er sich sehr empathisch und verurteilt Zwangsprostitution scharf. Die Aussage findet sich im Vorwort zur im Jahr 2019 publizierten Monographie *Donne Crocifisse. La vergogna della tratta raccontata dalla strada*<sup>7</sup> des italienischen Priesters Don Aldo Buonaiuto, der auch ein Hilfs- und Rehabilitationswerk für Zwangsprostituierte geschaffen hat und im Buch das Phänomen der Zwangsprostitution in Italien sowie die Situation dieser Frauen beschreibt.

### *donne crocifisse* – gekreuzigte Frauen

Papst Franziskus wertet in dem genannten Vorwort die Zwangsprostitution als Ausdruck einer pathologischen Gesellschaft. Jede Form von Prostitution sei „eine Versklavung, eine kriminelle Handlung, eine abscheuliche Gewohnheit, die Liebe mit dem Ausleben seiner Instinkte verwechselt, indem man eine wehrlose Frau foltert“.<sup>8</sup> Bei einem Treffen mit ehemaligen Zwangsprostituierten habe er all den Schmerz, die Ungerechtigkeit und die Auswirkungen der Unterdrückung dieser Frauen gespürt; so, als habe er die

<sup>7</sup> Dt. etwa: *Gekreuzigte Frauen. Die Schande des Menschenhandels, der von der Straße her erzählt wird.*

<sup>8</sup> Vgl. <http://www.donnecrocefisse.it/> [08.12.2022] sowie [Katholisch.de](http://Katholisch.de) 2019.

Wunden Christi wieder erlebt. Wie für den Autor des Buches sind Zwangsprostituierte auch für ihn *donne crocifisse – gekreuzigte Frauen*. Niemand, auch nicht die gesellschaftlichen Institutionen, wobei er die Kirche explizit aufzählt, dürften gegenüber ihrem Schrei gleichgültig bleiben. Der einzige Ausweg aus der sexuellen Ausbeutung liege in der Beendigung der Nachfrage der Kunden. Dies kann als eine Andeutung auf das „Nordische Modell“ gewertet werden, wonach die Freier kriminalisiert werden. Leider hat Papst Franziskus nicht das spannungsreiche Spektrum der Prostitution im Blick, das (moral-)theologisch schwieriger zu beurteilen ist als Zwangsprostitution.

Blickt man auf die Thematisierung von Prostitution in der Theologie, dann ist die zu findende Literatur recht überschaubar. In der exegetischen Forschung gibt es einige Veröffentlichungen zur Prostitution (vgl. Jost 2014; Kuhlmann 2004; Lipiński 2013; Wacker 2009), wohingegen die Theologische Ethik sich wenig explizit mit der Thematik befasst (vgl. Bowald 2010; aus evangelisch-theologischer Sicht Eleyth 2013). Die Pastoraltheologie streift das Thema (vgl. Spallek 2020, 263–337).

Wie ist nun aus heutiger Sicht vor dem Hintergrund der skizzierten Komplexität des Themas die Prostitution zu bewerten? Ich denke, dass heute eine antike-mittelalterliche Sichtweise auf Prostitution, in der Prostituierte im Sinne eines notwendigen Übels geduldet und zugleich als unreine Sünderinnen stigmatisiert werden, nicht mehr ausreicht. Mit der moraltheologischen Studie von Béatrice Bowald bin ich aufgrund der Komplexität des Prostitutionsfeldes der Meinung, dass eine prinzipienethische Beurteilung der Prostitution unangebracht ist (vgl. Bowald 2010, 184–188). Warum?

## 6 Prostitution aus (moral-)ethischer Sicht

Weder eine moralische Ächtung noch eine problemblinde affirmative Haltung werden dem facettenreichen Feld der Prostitution gerecht, das zwischen freiwilliger Tätigkeit und Gewalt, Zwang und (patriarchaler) Macht oszilliert. Deutlich wurde, dass nicht alle Freier-Prostituierten-Verhältnisse asymmetrisch sind oder von Gewalt dominiert werden. Nichtsdestotrotz gibt es neben der Zwangsprostitution viele Gewalterfahrungen in diesem Feld. Eine in Deutschland durchgeführte Studie von Margit Brückner und Christa Oppenheimer ergab, dass zwei Drittel der befragten Frauen mindestens einmal, viele davon mehrfach körperliche und sexuelle Ge-

walt oder lebensbedrohliche Gewaltandrohung erlebt haben (vgl. Brückner/Oppenheimer 2006, 352–353). 50 Prozent der befragten Prostituierten haben in ihrer Kindheit schon sexuellen Missbrauch oder körperliche Gewalt erlitten. Die gesundheitlichen und gewaltbezogenen Beschwerden dieser Frauen liegen deutlich über denen der deutschen weiblichen Durchschnittsbevölkerung. Die deutsche Bundesregierung hat im Zusammenhang mit der Erarbeitung des Prostituiertengesetzes (2002) folgenderweise treffend Stellung genommen:

*„Prostitution ist kein Beruf wie jeder andere. Empirische Studien zeigen, dass die in diesem Bereich Tätigen erheblichen psychischen und physischen Gefährdungen ausgesetzt sind. Es ist darüber hinaus bekannt, dass viele Prostituierte sich in einer sozialen und psychischen Situation befinden, in der es fraglich ist, ob sie sich wirklich frei und autonom für oder gegen diese Tätigkeit entscheiden können.“* (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2007, 9)

Die Bundesregierung setzt in ihrer Gleichstellungspolitik viel auf soziale Arbeit, die Ausstiegsmöglichkeiten für Prostituierte eröffnen.

## Die Problematik einer auf das sexuelle Begehren reduzierten Sexualität

Prostitutive Sexualität verfehlt aus theologisch-ethischer Sicht eine ganzheitliche Sicht auf Sexualität, die eine personal-kommunikative Dimension miteinschließt. Das „humane Sinnziel der Sexualität“ bestehe, so Eberhard Schockenhoff, in der „Lustdimension“, der „Beziehungsdimension“ und der „prokreative[n] Dimension“ (Schockenhoff 2007, 438). Eine rein auf das sexuelle Begehren reduzierte Sexualität, in der der weibliche Körper als Ware betrachtet und zur Befriedigung der Lust gekauft werden kann, ist theologisch problematisch – auch im Hinblick auf die Würde der sich prostituierenden Frauen. Regina Ammicht-Quinn hat in zutreffender Weise auf den Punkt gebracht, dass für die Sexualität Normen gelten sollten,

*„die das Miteinander von Menschen insgesamt regeln: das Verbot von Gewalt – auch als Verbot gegen sich gerichteter Gewalt und Ausbeutung – und das Gebot der Achtung des Personseins und der Würde des anderen Menschen – auch als Gebot der Achtung des eigenen Personseins. Werden diese Normen der Ablehnung von Gewalt und des Schutzes der Würde nicht beachtet, kann Sexualität nicht ‚gut‘ sein – ganz egal, ob sie innerhalb oder außerhalb einer gültigen Ehe stattfindet.“* (Ammicht-Quinn 2009, 75)

An der prostitutiven Sexualität ist gesellschaftlich, unter Berücksichtigung der Gender-Kategorie, besonders schwerwiegend, dass sich die männliche Prostitutionsnachfrage durch Vorstellungen von Prostitution „als standardbiografisches Element männlicher Lebenswelt und als legitime Option maskuliner sexueller Selbstkonzepte“ (Gerheim 2012, 296) rechtfertigt. Erschwerend kommt hinzu, dass Sexualität im Kapitalismus warenförmig begriffen wird und dass das Rotlichtmilieu als Subkultur generell „magische Anziehungskraft“ (Gerheim 2012, 297) auf Freier ausübt. Die sexuelle Normierung der Mehrheitsgesellschaft und eine entsprechende Regulierung von männlicher Sexualität scheinen nur mit der Existenz einer Subkultur zu funktionieren, in der sexuelles Begehren ungehemmt käuflich ausgelebt werden kann.

Aus sozialetischer Sicht ist gemäß den Prinzipien der christlichen Sozialethik alles daran zu setzen, Prostituierte, die aus der Prostitution aussteigen möchten, zu unterstützen. Auf lange Sicht ist eine Gesellschaft anzustreben, in der Frauen ganz grundsätzlich Gerechtigkeit in Lebens- und Arbeitsbedingungen widerfährt, so dass sie sich nicht mehr gezwungen fühlen müssen, ihren Körper für prostitutiven Sex herzugeben.<sup>9</sup> Des Weiteren haben die Theologie und die Kirche alles daran zu setzen, dass Prostituierte als würdige Personen anerkannt werden und die gesellschaftliche (und religiöse) Stigmatisierung von Prostituierten ein Ende findet. Wie das geschehen kann, soll nun skizziert werden.

## 7 Prostitution als Anders-Ort der Theologie

Michel Foucault hat im Anschluss an Louis Aragons Beschreibung der Pariser Passage de l'Opéra im Werk *Le paysan de Paris* (1926) Bordelle als Heterotopien, als Anders-Orte definiert:

*„Die erwachsene Gesellschaft hat lange vor den Kindern ihre eigenen Gegenräume erfunden, diese lokalisierten Orte, diese realen Orte jenseits aller Orte. Zum Beispiel Gärten, Friedhöfe, Irrenanstalten, Bordelle, Gefängnisse, die Dörfer des Club Méditerranée und viele andere“* (Foucault 2005, 10–11).

Das eigentliche Wesen von Heterotopien liegt darin, dass sie

*„alle anderen Räume in Frage [stellen], und zwar auf zweierlei Weise: entweder wie in den Freudenhäusern, von denen Aragon sprach, indem*

<sup>9</sup> Vgl. die Entfaltung der sozialetischen Grundsätze bezogen auf Prostitution in Bowald 2010, 223–228.

*sie eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist“ (Foucault 2005, 19–20).*

Solches tun die von Foucault genannte Heterotopien, die im Falle des Bordells die Illusion schaffen, dass es ein reines sexuelles Vergnügen gäbe, und damit die Illusion der übrigen Realität über Sexualität entlarven. Heterotopien sind reale Orte, die zwar im institutionellen Bereich verankert sind und dennoch Gegenorte zur Gesellschaft darstellen. Heterotopien stehen mit allen anderen Orten in Verbindung. Sie spiegeln diese trotz ihrer Andersheit, wie etwa die benannte gesellschaftliche Illusion über Sexualität im Falle der Bordelle. Diese sind auch Abweichungsheterotopien, weil sie von der gesellschaftlichen Norm abweichen.<sup>10</sup>

## Gesellschaftlich und politisch regulierte Anders-Orte

Vor dem Hintergrund der einleitend dargelegten soziologischen Reflexion ist diese philosophische Reflexion über Bordelle als Heterotopien sehr zutreffend. Bordelle oder urbane Sperrbezirke für Prostitution sind gesellschaftliche und politisch regulierte Anders-Orte, die von der gesellschaftlichen Norm abweichen, welche teilweise noch von den normativen Vorgaben des Christentums über Sexualität und Partnerschaft geprägt ist oder auf der Ebene des kulturellen Musters wirken. Wie in der theologisch-geschichtlichen Skizze aufgezeigt wurde, ist die Prostitution durch eine libidofeindliche Einstellung und Moralisierung bei gleichzeitiger Duldung mitbedingt worden. Bordelle schaffen nach Foucault eine Illusion des reinen sexuellen Vergnügens, was die Freier magisch anzieht. Sie wollen sich dieser Illusion hingeben, wenn sie eine Prostituierte kaufen. Die Realität von Prostituierten, wie sie in der soziologischen Feldforschung erarbeitet worden ist, sieht aber ganz anders aus.

### *Jenseits der Illusion*

Die Erfahrungen der sich prostituierenden Frauen sollen nun der Ausgangspunkt dafür sein, Prostitution als Anders-Ort der Theologie zu reflektieren. Damit folge ich der feministisch-theologischen Hermeneutik, die Theologie aus einer genuin weiblichen Perspektive und den Erfahrungen von Frauen im Patriarchat entwickelt. Dies ist deswegen notwendig,

<sup>10</sup> Für Foucault ist das „Schiff die Heterotopie par excellence“. Das Schiff ist das „größte Reservoir für die Phantasie“ (Foucault 1984, 49). Neben dem Schiff nennt er aber auch noch andere Heterotopien. Das sind zunächst privilegierte, heilige oder für bestimmte Personen verbotene Orte. Orte, wohin Menschen gehen oder gehen müssen, wenn sie einen Entwicklungsschritt machen. Außerdem gibt es Abweichungsheterotopien wie Altenheime, Psychiatrien oder Friedhöfe. Krankheit, Wahnsinn und Tod werden hier verstanden als Abweichung von der Norm (vgl. Foucault 1984).

weil Theologie über Jahrhunderte hinweg männerdominiert war bzw. teilweise noch ist. Die theologische Frauenforschung vermeidet also, Frauen als das „Andere“ zum Objekt einer Untersuchung zu machen. Vielmehr gilt es, weibliche Erfahrungen zur Sprache zu bringen und daraufhin zu befragen, welche Konsequenzen diese für die Theologie und theologische Gottesrede haben.

### Prostituierte als Ebenbilder Gottes

Wenn ich also nun Gedanken über die Prostitution als Anders-Ort der Theologie anstrenge, dann geht es mir nicht nur entsprechend eines topologischen Zugangs um eine theologische Erkenntnis für die Gottesrede (vgl. Sander 2006), sondern mir geht es auch im befreiungstheologischen Sinne um die betroffenen Frauen selbst, die aus theologischer Sicht Ebenbilder Gottes sind und als solche zu behandeln wären. Eine solche theologische Anerkennung von Prostituierten als Ebenbilder Gottes erscheint mir vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Verzweckung von Prostituierten, ihrer Marginalisierung aus Gründen der gesellschaftlichen Doppelmoral, ihrer Stigmatisierung als unrein, unmoralisch (als Sünderin par excellence), aber auch ihrer Viktimisierung im sowohl kriminologischen als auch soziologischen Wortgebrauch wichtig zu sein. Prostituierte als Ebenbilder Gottes zu betrachten und anzuerkennen, imaginiert eine Personwirklichkeit dieser Frauen jenseits von moralisierenden Fremdzuschreibungen und sexualisierten Instrumentalisierungen. Prostituierte als Ebenbilder Gottes anzuerkennen ruft in Erinnerung, sie als wertvolle Personen zu betrachten und auch so zu behandeln. Es ist ein Appell, die Würde jener Prostituierten zu schützen, die sich entwürdigen müssen, um die eigene Existenz oder diejenige ihrer Familienmitglieder zu sichern, die unfreiwillig in das Sexgewerbe gelangt sind oder die verzweifelt einen Ausstieg suchen. Voraussetzung für den Schutz der Würde ist, dass Prostituierte als schützenswerte Personen anerkannt werden.

Judith Butler hat in ihrer Ethik der Gewaltlosigkeit darauf hingewiesen, dass in unserer Welt Leben unterschiedlich gewertet wird; nicht alle Lebewesen gelten als „gleich wertvoll; ihr Anspruch auf Schutz vor Verletzung oder Vernichtung wird nicht immer anerkannt“ (Butler 2020, 42). Die Folge dieser normativen Differenzierung von Leben ist, dass bestimmte Menschengruppen mehr oder weniger absichtlich Gewalt ausgesetzt sind und so vulnerabel werden. Die von Butler entwickelte politische Ethik der Gewaltlosigkeit verpflichtet sich demgegenüber auf eine radikale Gleich-

heit der Betrauerbarkeit von Leben, um so jegliches Leben gleichermaßen zu schützen. Die Kategorie der radikalen Gleichheit der Betrauerbarkeit meint, dass der Wert eines jeden Lebens gleich anerkannt wird. Denn wenn jedes Leben als gleichwertig anerkannt wird, wird es als der Trauer wert betrachtet. Die Philosophin räumt aber ein, dass die radikale Gleichheit zunächst imaginiert werden muss, da die menschliche Imagination eine starke Wirkung auf das Denken und Handeln hat (vgl. Butler 2020, 179–181). Dazu müssen zunächst fixe Phantasievorstellungen über bestimmte Menschengruppen kritisch offengelegt werden, da diese ein Ungleichheitsdenken evozieren, das praktische und politische Konsequenzen haben kann, nämlich im schlimmsten Falle staatlich legitimierte Gewalt gegen diese.

### Eine ganze Reihe von Imaginationen und Projektionen

Im Blick auf die Prostituierten müssten eine Reihe von Imaginationen kritisiert werden, wie etwa Prostituierte seien unmoralisch, unrein und falsch; oder auch: Prostituierte würden die absolute sexuelle Freizügigkeit in ihrer Tätigkeit genießen; und schließlich die traditionelle christliche Sichtweise: Prostituierte seien zutiefst in Ungnade gefallene Sünderinnen, die nach Luther zur Sünde verführen würden. Es muss klar aufgedeckt werden, dass in diese Bilder eine Abwertung eingeschrieben ist, die entweder aus einer gesellschaftlichen Doppelmoral und einer Funktionalisierung von Prostituierten herrührt oder auf eine libidinöse Projektion zurückzuführen ist, die eine Randexistenz zur Folge hat. Wird nun vor diesem Hintergrund die anthropologische Spitzenaussage des jüdisch-christlichen Glaubens von der Rede der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26–27), die aus theologischer Sicht die Gleichheit aller Menschen verbürgt, auf Prostituierte imaginiert, entsteht eine große Irritation, die aus eben genannten Imaginationen und Projektionen herrührt. Erschwerend kommt die lehramtliche Stilisierung der Mutter Maria als reine Magd hinzu, die selbst unbefleckt empfangen worden ist und als Idealbild von Weiblichkeit fungiert. Ein Marienbild, das wohl ebenso auf einer reinen Imagination seitens (männlicher) Kirchenväter beruht. Was kann die Theologie tun?

Zunächst ist noch einmal in Erinnerung zu rufen: Der Grund für Prostitution ist meist eine existentielle Notlage und nicht die Suche nach hemmungslosem Ausleben der Libido. Mit anderen Worten: Sehr viele Frauen geraten aufgrund von Armut in das Sexgewerbe. So ist der gesellschaftliche Kontext mit seinen Ungleichheitsstrukturen, die Armut zur Folge haben, mitverantwortlich dafür, dass sich Frauen prostituieren müssen. Blickt

man auf die Zahlen, so bestätigt sich dies: 70 Prozent der 1,4 Milliarden armen Menschen weltweit waren im Jahr 2010 Frauen. „Armut ist weiblich. Frauen stellen das Gros der working poor.“ (Unmüßig 2010) Mit den Grundsätzen der christlichen Sozialethik sollte die Theologie im Namen dieser von Armut betroffenen Frauen öffentlich Kritik an den Ungleichheitsstrukturen üben und sich für gerechte Arbeits- und Lebensbedingungen von Frauen einsetzen.

### Gegen unerreichbare Idealbilder, die nichts mit der Realität zu tun haben

Für prostituierende Frauen wäre es sicherlich heilsam, wenn die Theologie damit aufhören würde, Idealbilder von Frauen zu beschwören, die nichts mit der Realität zu tun haben und die zudem unerreichbar sind. Die argentinische Theologin Marcella Althaus-Reid hat richtig bemerkt, dass die traditionelle patriarchale Theologie sämtliche menschliche Eigenschaften von Maria spiritualisiert hat, so dass eine körper- und gefühllose Ikone von Frau entstanden ist (vgl. Althaus-Reid 2005b, 82; Lassak 2015, 109).

#### *Menschlich von Maria sprechen*

In der feministischen Befreiungstheologie wird demgegenüber ein Marienbild entworfen, das eng an die Lebensrealität von Frauen zurückgebunden ist. Die ungerechten Lebensbedingungen für Frauen werden dabei explizit mitreflektiert. Die theologische Frage, die sich aus feministisch-befreiungstheologischer Sicht stellt, ist: Wo gibt es Momente der Auferstehung? Wie ist eine Befreiung aus ungerechten Gesellschafts- und Machtstrukturen möglich, die oft auch Frauen unbewusst reproduzieren?

Eine wichtige Voraussetzung ist, eine körper- und sexualfeindliche Theologie aufzubrechen. Dies bedeutet auch, Körper und Sexualität als inhärenten Teil des Lebens zu berücksichtigen. Die Theologin Sandra Lassak fasst die feministisch-befreiungstheologischen Ansätze pointiert zusammen:

*„Aus einer befreiungstheologisch-feministischen Perspektive verkörpert Maria somit weniger die sanfte, liebevolle Mutter Jesu und reine Jungfrau, sondern ist Teil der Jesusbewegung, die sich gegen Armut und Ungerechtigkeit einsetzt. Auf diese Weise ist Maria nicht nur in Abhängigkeit von männlichen Protagonisten zu verstehen, sondern ist Teil der subversiven Erinnerung, die immer veränderndes Potenzial in sich birgt.“*

*Sie erinnert und verbindet die Kämpfe von Frauen aus der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Auf diese Weise wandelt sich das Verständnis Mariens von der demütigen, dienenden und untergeordneten reinen Jungfrau zum Widerstandssymbol für Frauen gegen jegliche Formen der Kontrolle ihres Körpers, Marginalisierung und Diskriminierung. So kann das ‚Ja‘ Mariens eben auch als freie Zusage, als sich vertrauendes Einlassen auf das Projekt Gottes und Mitwirken an seinem Reich verstanden werden.“ (Lassak 2015, 111)*

### Maria als Beginn einer Hoffnung auf mögliche andere Realitäten für Frauen

Maria kann aber auch, wie die feministischen Theologinnen Ivone Gebara und Maria C. Lucchetti Bingemer (1994) herausarbeiteten, wegen des Magnifikats als Beginn einer Hoffnung auf mögliche andere Realitäten für Frauen identifiziert werden. Das Magnifikat ist ein Befreiungsgesang, der vom Handeln Gottes in der Geschichte berichtet, vom Umsturz der alten Strukturen hin zu anderen gesellschaftlichen Bedingungen; einer neuen Welt. Äußeres Zeichen für das Neue und den Umbruch ist ihre Schwangerschaft und die Geburt des Jesuskindes – ein Umstand, der für das Marienverständnis bedeutet, dass Maria nicht nur eine spirituelle, sondern auch körperliche Frau war. Körperlichkeit geht mit Sexualität einher, die in der Theologie eine viel stärkere Berücksichtigung finden und gerade bei Maria explizit benannt werden müsste. Marcella Althaus-Reid hat den körperlichen Aspekt der Sexualität sogar zu einer hermeneutischen Kategorie erhoben. Denn die argentinische Theologin hat in der normierten Sexualität die zentrale gesellschaftliche Ideologie gesehen.

Mit einer normierten Sexualität, so Althaus-Reid, kann klassifiziert werden, was anständig und was unanständig ist. Besonders fatal ist diese Normierung, wenn die gesellschaftliche Norm von Anständigkeit eine Allianz mit dem weiblichen Idealbild der reinen Mutter Gottes eingeht.

*„Und so sind besonders arme Frauen durch das vermeintliche Ideal der unbefleckten Jungfrau zusätzlich diskriminiert: Denn die Armen sind in ganz seltenen Fällen Jungfrauen. In Lateinamerika bedeutet Armut, unter gewaltvollen Bedingungen und Promiskuität zu leben. Hier werden junge Mädchen als Teil der wirtschaftlichen Aktivitäten des zur Verfügung stehenden Angebots bereits vor der Pubertät vergewaltigt oder sehr früh verheiratet. Ebenso sind Formen von Prostitution und sexueller Sklaverei Phänomene, die immer mehr um sich greifen. Junge Frauen werden schwanger, bevor sie überhaupt wissen, dass die Sexualität ihre*

*ist, bevor sie das Göttliche des Begehrens in ihrem Leben entdecken können. Sexualität als hermeneutische Kategorie in der feministischen Theologie muss die mannigfaltigen Erfahrungen von Frauen, die immer auch Körpererfahrungen sind, aufgreifen.“ (Lassak 2015, 112)*

Wenn also die Sexualität als hermeneutische Kategorie für die Theologie herangezogen wird, dann sind darin auch die Gewaltgeschichten und die körperlich-seelischen Entwürdigungen, die Prostituierte erleben, eingeschrieben.

### *Queere Theologie anwenden*

Um diese hermeneutische Kategorie in der Theologie umzusetzen, fordert Althaus-Reid in provokanter Weise, „Maria unter den Rock zu schauen“ (Althaus-Reid 2005b, 92), so dass in der Theologie auch die sexuellen Körpererfahrungen eine Berücksichtigung finden. Es geht also nicht um ein voyeuristisches Schauen, sondern um die Sichtbarmachung der vielfältigen Erfahrungen mit Sexualität, besonders auch der gewaltvollen. Das theologische Tabu des Schweigens soll gebrochen werden, damit die verschwiegenen, unsichtbaren oder religiös-moralisch verurteilten Erfahrungen mit Sexualität und Körperlichkeit zur Sprache gebracht werden. Darunter versteht Althaus-Reid eine „unanständige“ Theologie. Eine solche Theologie kritisiert eine „anständige“ Theologie, die man für das Tabu verantwortlich machen und auch zur Verantwortung dafür heranziehen kann, dass sie Allianzen mit der hegemonialen Kultur eingegangen ist und so selbst zur sozio-politischen Marginalisierung und Verurteilung von Notleidenden oder Nicht-Normkonformen beigetragen hat, obwohl sie qua Auftrag Jesu nicht deren Richterin, sondern deren Anwältin sein sollte.

Im Blick auf die Prostituierten müsste die Theologie (und die Kirche) die Haltung Jesu gegenüber Prostituierten zum Maßstab nehmen. Jesus verurteilte sie nicht, sondern ließ sich sogar von ihnen berühren (Lk 7,36–50). Jesus hatte keine Angst vor einer Verunreinigung durch Prostituierte, denn er hatte eine andere Sichtweise auf Verunreinigung, wie es im Streitgespräch mit den Pharisäern in Mk 7,1–23 erzählt wird. Der Mensch verunreinigt sich mit dem, was aus seinem Mund kommt, also was er spricht. Kontakt mit äußeren Verunreinigungen beschmutzt nicht das Herz des Menschen. Jesus intendierte mit seinen Heilungswundern, als unrein geltende Menschen in die Gesellschaft zu reintegrieren, so dass sie nicht mehr zu den Randgruppen gehören mussten. Die Heilungswunder sind Zeichen

des angebrochenen Reiches Gottes. Und diese damit einhergehende zuvor-kommende Güte Gottes bezieht Jesus auch auf die Prostituierten. Jesus demaskierte mit seiner Haltung gegenüber den Prostituierten die stigmatisierenden Fremdzuschreibungen und sah den Frauen ins Herz oder sah sie in ihrer existentiellen Not und Bedürftigkeit. Er integrierte sie in das Reich Gottes.

### Eine „unanständige“ Theologie gegen die Strukturen der Unterdrückung

Althaus-Reid zeigt auf, dass eine „unanständige Theologie“ zu einer De-Hegemonisierung von normativen Körperdiskursen beitragen und ganz unterschiedliche Erfahrungen von einzelnen Menschen oder Minderheiten integrieren kann, die in der herkömmlichen Theologie nicht vorkommen oder verurteilt werden. Eine solche unanständige Theologie ist nichts anderes als eine „queere Theologie“. Daraus folgt:

*„Das Sichtbarmachen dieser Erfahrungen in einer queer- und befreiungstheologischen Perspektive destabilisiert herkömmliche theologische Orte und verlagert sie zu anderen Orten. Die Ränder, die gesellschaftlich und kirchlich ausgeschlossenen Orte und damit auch die sich dort befindenden Subjekte, werden zentral für eine befreiende Theologie. Das tatsächliche Leben ganz normaler Frauen muss wichtiger sein als mariologische Dogmen.“ (Lassak 2015, 112)*

Theologie zu „queeren“ meint auch, eine widersprechende Praxis zu entwickeln, eine Praxis, „die Strukturen der Unterdrückung transformiert, die von den herrschenden Ideologien in Allianz mit christlichen Theologien normalisiert wurden“ (Althaus-Reid 2005a, 173).

#### *Befreiende Praxis am Anders-Ort der Prostituierten: Zürich*

Das Beispiel Jesu im Umgang mit Prostituierten fordert Theologie und Kirche zu einem Umdenken im Umgang mit den betroffenen Personen heraus. Jesus hatte keine Angst, sich zu verunreinigen. Er durchbrach mit seinem Verhalten das religiös legitimierte Strukturelement der Gesellschaft, das entlang der Demarkationslinie Reinheit bzw. Unreinheit zwischen Ingroup und Outgroup unterscheidet, und unterstützte Randständige bei der Reintegration in die Gesellschaft. So auch die einleitend erwähnte caritative

Praxis von Schwester Ariane und Pfarrer Karl Wolf, die während der Corona-Lockdowns im Rotlichtviertel der Stadt Zürich eine ungeahnte Zuspitzung erfuhr. Mit Beginn des ersten Lockdowns im Jahr 2020, als viele Prostituierte aufgrund des Berufsverbotes obdachlos wurden, fingen die beiden an, ihre niederschwellige „Gassenarbeit“ im Züricher Rotlichtmilieu auszuweiten. Die Not war unsagbar groß geworden, da die Prostituierten zu den von der Corona-Politik vergessenen Randgruppen gehörten. Pro Tag verteilten Schwester Ariane und ihr Team eine warme Mahlzeit an anfänglich über 200 Prostituierte und andere Bedürftige – die Zahl steigerte sich bald auf 400. Sie verteilten auch Lebensmittelpakete und Hygieneartikel, bei denen sie zu Spitzenzeiten bis zu 1.600 Pakete an Bedürftige weitergaben. Durch die zunehmend prekäre Lage kamen nämlich weitere bedürftige Gruppen hinzu wie Obdachlose oder andere Menschen, die durch die Lockdowns ihre Arbeit verloren hatten. Schnell bildete sich ein 80-köpfiges Team von Freiwilligen, die Abend für Abend die Verteilung der Essen organisierten.

In einem ihrer vielen Interviews erzählt Schwester Ariane, was sie zu dieser Hilfsaktion bewegte: „Ich sah Frauen aus dem Milieu, die weinend auf dem Bordstein standen, weil sie ihr Zimmer verloren haben.“ Sie habe dann handeln müssen und angefangen, warme Mahlzeiten zu organisieren. Daraus ist eine Art sozial-religiöse Bewegung entstanden, denn ihr soziales Engagement sprach sich schnell herum und fand Anklang bei Menschen aus allen sozialen Schichten der Züricher Stadtbevölkerung. Bemerkenswerterweise gerade auch bei Menschen, die der Katholischen Kirche zwar den Rücken zugekehrt hatten, aber in dieser Sozialarbeit den Auftrag des Evangeliums verwirklicht sahen. Da ihr Engagement rasch auch eine starke mediale Verbreitung im Schweizer Fernsehen und in der Presse erfuhr, entstand eine landesweite Welle der Solidarität mit den Prostituierten, so dass rasch viele Spenden und weitere freiwillige Helfer:innen zur Verfügung standen.<sup>11</sup> Dieses Engagement für die Prostituierten organisiert sich über den Verein *Incontro*, den Schwester Ariane schon Jahre zuvor mit dem Ziel gründete, kirchliche „Gassenarbeit“ in Zürich zu betreiben. Neben der konkreten sozialen Arbeit, die inzwischen auch Ausstiegsberatung, Deutschkurse und Vermittlung von festen Wohnsitzen und Jobs beinhaltet, betreut das Team die betroffenen Frauen auch mit Minuten-Seelsorge-Gesprächen, individueller Betreuung und spirituellen Angeboten sowie Gottesdiensten. Im Begegnungsort *Primero*, das in dem Viertel angemietet ist, finden diese Aktivitäten statt.

<sup>11</sup> Eine Auflistung des langen Medienspiegels und die bemerkenswerte Liste der Förderer finden sich auf der Website des Vereins: <https://incontro-verein.ch> [11.01.2023].

Schwester Arianes Engagement ist inspiriert durch Jesus selbst und die Befreiungstheologie Oscar Romeros. Als die Corona-Krise anfang, habe sie sich angesichts der Not im Rotlichtmilieu gefragt, was Jesus getan hätte. „Er suchte die Menschen auf und ging ihnen nach bis an die äußersten Ränder“. Dass die Ordensschwester tatsächlich proaktiv die Prostituierten aufsucht, ist ihrem zweiten Vorbild Oscar Romero zu verdanken. So findet man auf der Website des Vereins viele Zitate von ihm, unter anderem folgendes, das Schwester Arianes Haltung gegenüber den Prostituierten und den Obdachlosen treffend charakterisiert – zumindest so, wie ich sie selbst auf einem Rundgang durch das Milieu bei der Verteilung von Lebensmittelpaketen während eines Lockdowns in der Begegnung mit Prostituierten erlebt habe:

*„Transzendenz bedeutet nicht: Zum Himmel schauen, an das ewige Leben denken und über die Probleme der Erde hinweggehen. Vielmehr handelt es sich um eine Transzendenz, die dem menschlichen Herzen gilt. Sie bedeutet, sich auf das Kind, auf den Armen, auf den in Lumpen Gekleideten, auf den Kranken einzulassen, in die Elendshütten und Häuser zu gehen und mit ihnen allen zu teilen. Transzendenz bedeutet, aus der Mitte des Elends selbst diese Lage zu überschreiten, den Menschen zu erheben, ihn voranzubringen und ihm zu sagen: Du bist kein Abfall. Du gehörst nicht an den Rand. Das Gegenteil ist der Fall: Du hast eine große, große Bedeutung.“* (Oscar Romero, <https://incontro-verein.ch/> [11.01.2023])

### Die Prostituierten wurden ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt.

Schwester Ariane leistet nicht nur konkrete caritative Arbeit, die zugleich Verkündigung ist, sondern sie hat durch ihr Engagement im Rotlichtviertel etwas Außerordentliches geschafft: Sie hat die Situation der Prostituierten öffentlich gemacht und gezeigt, wie sehr sie im Schatten einer reichen Stadt stehen. Sie werden zwar wie Ware gehandelt und konsumiert, aber in der Not doch vergessen. Das, was die (Stadt-)Öffentlichkeit hat aufhorchen lassen, ist, dass Schwester Ariane die Prostituierten ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte – denn das ist eine Randerscheinung in der kirchlichen Sozialarbeit, die aus oben analysierten Gründen als verpönt gilt. Sie zeigte, dass Prostituierte als eine vulnerable Gruppe in der Stadt schutzbedürftig sind. Ihrer Erfahrung nach sind viele Frauen nicht freiwillig im Rotlichtmilieu, sind reingerutscht oder arbeiten dort aus altruistischen Motiven,

beispielsweise um als Migrantin den Lebensunterhalt von Familienangehörigen in einem armen Herkunftsland zu sichern. Das Bedürfnis, aus dem Milieu auszusteigen, sei groß. Der Verein hat inzwischen schon vielen beim Ausstieg geholfen und bewirkt, dass diese Frauen (und Männer) das Versprechen der individuellen Entfaltungsmöglichkeiten einer großen Stadt für sich in Anspruch nehmen konnten und können.

### Die caritative „Aneignung“ des Raumes

Im Blick auf feministische Utopien einer gerechteren Stadt für Frauen zeigt dieses pastorale Beispiel, dass inmitten des Leids und der Gewalt das Rotlichtviertel ein Ort der Gottesoffenbarung sein kann, an dem durch eine caritative „Aneignung“ des Raumes Hoffnungszeichen einer anderen, gerechteren Stadt zu finden sind, die über die Stadtgrenzen hinweg in die Welt ausstrahlen und auch andere dazu inspirieren, sich den Prostituierten empathisch und praktisch zuzuwenden und darin den Kern der Botschaft Jesu zu erkennen.

Was bedeutet dies alles für eine Theologie der Zukunft? Die Theologie sollte den Mut aufbringen, sich von der Perspektive der Frauen und einer queeren Theologie dekonstruieren zu lassen. Im Ergebnis könnte sie in ungeahnter Weise an unerforschten Anders-Orten Gott finden. Gerade dort gilt es in praktischer Hinsicht das Reich Gottes zu verwirklichen.

## Literatur

Althaus-Reid, Marcella (2005a), Befreiungstheologie. Reflexionen über Politik, Sexualität und Globalisierung, in: Lassak, Sandra / Strobel, Katja (Hg.), Von Priesterinnen, Riot Girls und Dienstmädchen. Stimmen für eine feministische Globalisierung von unten, Münster, 165–175.

Althaus-Reid, Marcella (2005b), *La Teología Indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, Barcelona.

Ammicht-Quinn, Regina (2009), Sexualität und Sünde, in: Orth, Stefan (Hg.), *Eros – Körper – Christentum. Provokationen für den Glauben?*, Freiburg i. Br., 64–81.

Augustinus (1841), *De ordine*, in: *Patrologia latina*. Hg. v. J. P. Migne, Bd. 32, Paris.

Bowald, Béatrice (2010), *Prostitution. Überlegungen aus ethischer Perspektive zu Praxis, Wertung und Politik*, Münster.

Brückner, Margit / Oppenheimer, Christa (2006), *Lebenssituation Prostitution. Sicherheit, Gesundheit und soziale Hilfen*, Königstein/Taunus.

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.) (2007), *Bericht der Bundesregierung zu den Auswirkungen des Gesetzes zur Regelung der Rechtsverhältnisse der Prostituierten (Prostituiertengesetz – ProstG)*, Berlin.

Buonaiuto, Aldo (2019), *Donne Crocifisse. La vergogna della tratta raccontata dalla strada*, Rubbetino.

Butler, Judith (2020), *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*, Berlin.

Der Standard (2014), Wien: Zahl registrierter Sexarbeiterinnen in zehn Jahren fast verfünffacht, *Der Standard*, 26. Juli 2014, 10; <https://www.derstandard.at/story/2000003544311/zahl-registrierter-sexarbeiterinnen-in-zehn-jahren-fast-verfuenffacht> [11.12.2022].

Drössler, Christine (1994), „Wozu Sandkästen gut sind“, in: *Prostituiertenselbsthilfe HWG e. V.* (Hg.), *Handbuch Prostitution*, Marburg 1994, 10–11.

Eleyth, Nathalie (2013), *Prostitution – (K)ein Thema für Theologie und Kirche?*, *Evangelische Zeitschrift* 73, 5, 391–398.

Elias, Norbert / Scotson, John L. (1993), *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel (1983), *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel (1984), *Des espaces autres* (1967). *Hétérotopies, Architecture, mouvements, continuité* 5, 46–49.

Foucault, Michel (2005), *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel (2012), *Von anderen Räumen*, in: Dünne, Jörg / Günzel, Stephan (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M., 7. Aufl., 317–329.

Gaigg, Vanessa (2018), *Neues Großbordell in Wien-Mitte*, in: *Der Standard*, 1. Juni 2018, <https://www.derstandard.at/consent/tcf/story/2000080623713/neues-grossbordell-in-wien-mitte-wer-es-unter-70-euro> [02.05.2023].

- Gebara, Ivone / Lucchetti Bingemer, Maria C. (1994), Maria, in: Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de Liberación*, Madrid, 2. Aufl., 602–618.
- Gerheim, Udo (2012), *Die Produktion des Freiers. Macht im Feld der Prostitution. Eine soziologische Studie*, Bielefeld.
- Gilges, Giovanna / Hofstetter, Joanna L. (2020), Sexarbeit und Corona. Die Pandemie als Druckmittel der Verdrängung, *gender-blog.de*, 7. Okt. 2020, <https://www.gender-blog.de/beitrag/sexarbeit-corona> [08.01.2023].
- Grenz, Sabine / Lücke, Martin (2006), *Verhandlungen im Zwielficht. Momente der Prostitution in Geschichte und Gegenwart*, Bielefeld.
- Hammer, Michael M. (2019), *Gemeine Dirnen und gute Fräulein. Frauenhäuser im spätmittelalterlichen Österreich*, Berlin/Bern/Bruxelles.
- Heimerl, Theresia (2019), Geschäft, Begehren und Verachtung, *Die Furche*, 4. Juli 2019, <https://www.furche.at/gesellschaft/geschaef-t-begehren-und-verachtung-454677> [08.01.2023].
- Hilpert, Konrad (1985), Augustinus und die kirchliche Sexualethik, *Religionsunterricht an Höheren Schulen* 28, 364–376.
- Jost, Renate (2014), *Feministische Bibelauslegungen*, Berlin.
- Katholisch.de (2013), Geht bis an den Rand, 27. März 2013, <https://www.katholisch.de/artikel/2270-geht-bis-an-den-rand> [08.12.2022].
- Katholisch.de (2019), Franziskus nennt Prostitution Krankheit der Menschheit, 29. Juli 2019, <https://www.katholisch.de/artikel/22479-franziskus-nennt-prostitution-krankheit-der-menschheit> [08.12.2022].
- Kuhlmann, Helga (2004), Gott braucht keine Opfer. Eine theologische Kritik an Strukturen der Prostitution, in: Crüsemann, Frank (Hg.), *Dem Tod nicht glauben*, Gütersloh, 528–534.
- Laskowski, Ruth Silke (1997), *Die Ausübung der Prostitution. Ein verfassungsrechtlich geschützter Beruf im Sinne von Art. 12 Abs. 1 GG*, Frankfurt a. M. u. a. 1997.
- Lassak, Sandra (2015), „So wie Maria gibt es viele“. Ansätze einer feministischen Mariologie von den Rändern, *Diakonia* 46, 107–114.
- Lipiński, Edward (2013), Cult prostitution and passage rites in the biblical world, *The biblical annals* 3, 1, 9–27.
- Löw, Martina / Ruhne, Renate (2011), *Prostitution. Herstellungsweisen einer anderen Welt*, Berlin.
- Mack, Elke (2014), Prostitution als Menschenrechtsproblem, *Theologie der Gegenwart* 57, 1, 2–15.
- Oberlinner, Lorenz (2003), Begegnungen mit Jesus. Der Pharisäer und die Sünderin nach Lk 7,36–50, in: Gielen, Marlies / Kügler, Joachim (Hg.), *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. Festschrift Helmut Merklein*, Stuttgart 2003, 253–278.
- ORF.at (2020), Prostitution ab 1. Juli wieder erlaubt, 25. Juni 2020, <https://orf.at/stories/3170997/> [30.03.2023].

- Otis, Leah Lydia (1985), *Prostitution in medieval society. The history of an urban institution in Languedoc*, Chicago.
- Plassa, Rebecca (2006), *Dokumentation, Spekulation, Emotion. Zwölf Bücher zu Menschenhandel und Zwangsprostitution*, Osteuropa 56, 6: Mythos Europa. Prostitution, Migration, Frauenhandel, 139–150.
- Sabitzer, Werner (2000), *Geschichte der Prostitution*, Öffentliche Sicherheit, H. 11–12, 1–6.
- Sander, Hans-Joachim (2006), *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt.
- Schelsky, Helmut (1960), *Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft*, Hamburg.
- Schmitter, Romina (2013), *Prostitution – das „älteste Gewerbe der Welt“?*, Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), H. 9, <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/155369/prostitution-das-aelteste-gewerbe-der-welt/> [29.03.2022].
- Schockenhoff, Eberhard (2007), *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007.
- Schottroff, Luise (1990), *Die große Liebende und der Pharisäer Simon (Lk 7,36–50)*, in: dies., *Befreiungserfahrungen*, München 1990, 310–323.
- Schuster, Peter (1992), *Das Frauenhaus. Städtische Bordelle im deutschsprachigen Raum (1350–1600)*, Paderborn.
- Schuster, Peter (1994), *Sünde und Vergebung. Integrationshilfen für reumütige Prostituierte im Mittelalter*, *Zeitschrift für Historische Forschung* 21, 2, 145–170.
- Spallek, Gerrit (2020), *Tor zur Welt? Hamburg als Ort der Theologie*, Ostfildern.
- Stranzl, Sabine (2022), *„Und bist du nicht willig, so bezahl ich dich halt“*. Kulturanthropologische Perspektiven auf diskursive und visuelle Konstruktionen und Figurierungen von Sexarbeit, Masterarbeit an der Universität Graz.
- Thomas von Aquin (1971), *De Regimine Principum*. Hg. v. Joseph Mathis, Turin, 2. Aufl.
- Thomas von Aquin (1886–1892), *Summa theologiae*. Summe der Theologie deutsch. Übersetzt von Ceslaus Maria Schneider, 12 Bde, Regensburg; *Secunda pars secunda partis, questio 10*: <https://bkv.unifr.ch/de/works/sth/versions/summe-der-theologie/divisions/1747> [02.05.2023].
- Unmüßig, Barbara (2010), *Armut bleibt weiblich*, Heinrich Böll Stiftung, 15. Okt. 2010, <https://www.boell.de/de/2010/10/15/armut-bleibt-weiblich> [11.01.2023].
- Wacker, Marie-Theres (2009), *„Kultprostitution“ im Alten Israel? Forschungsmythen, Spuren, Thesen*, in: Scheer, Tanja Susanne (Hg.), *Tempelprostitution im Altertum*, Berlin, 55–84.
- Zandt, Florian (2022), *Der Status quo von Sexarbeit in der EU. Gesetzlage zur Prostitution in der EU (Stand: April 2022)*, <https://de.statista.com/infografik/26418/gesetzeslage-zur-prostitution-in-eu-mitgliedsstaaten/> [11.12.2022].
- Zimowska, Agnieszka (2006), *Erheblich unterschiedlich. Zwischen migrantischer Sexarbeit und sexualisierten Zwangsverhältnissen ist zu differenzieren*, *Informationszentrum 3. Welt* 294, 10–14.



Thomas Mark Németh

# Der Krieg gegen die Ukraine und die Kirchen

Anfragen an die Theologie

ABSTRACT 

Dieser Beitrag beruht auf der Antrittsvorlesung des Verfassers, gehalten an der Universität Wien am 19. Mai 2022, und befasst sich mit dem Krieg Russlands gegen die Ukraine (2014–) nach der Großinvasion von 2022 und seinen religiösen Dimensionen. Der Krieg wirft nicht nur existentielle Fragen auf, sondern betrifft auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Ukraine und in Russland sowie ihr Verhältnis zueinander. Vorgestellt wird die vielfältige Religionslandschaft in der Ukraine und insbesondere die dortige Orthodoxie, die in zwei Jurisdiktionen gespalten ist. Behandelt werden die Frage nach der Rolle des Moskauer Patriarchats im Krieg sowie Äußerungen von Papst Franziskus. Grundlegende Anfragen stellen sich an die Ökumene, aber auch an die christliche Friedensethik. Bei der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit ist das Verständnis historischer Dimensionen und ideologischer Faktoren äußerst wichtig. Über Kirchengrenzen hinweg stellt sich die Herausforderung, mit der politischen Dimension umzugehen, sich nicht instrumentalisieren zu lassen und ethische Optionen zu treffen. Der wissenschaftlichen Theologie kommt dabei auch innerkirchlich eine kritische Funktion zu, während die Kirchen vom zivilgesellschaftlichen Engagement lernen können.

*The war in Ukraine and the church. A call upon theology*

*This article is based on the inaugural lecture by Thomas Mark Németh at the University of Vienna on 19 May 2022, in which he addresses the Russian war against Ukraine (2014–) after the large-scale invasion of 2022 and its reli-*

*rious dimensions. The war not only poses existential questions but also has implications for the churches and religious communities in Ukraine and Russia, respectively as well as for their relationship with each other. The author presents an overview of the diverse religious landscape in Ukraine with a focus on the Orthodox church and its division into two jurisdictions. Németh also investigates the position of the Moscow Patriarchate and statements made by Pope Francis. Fundamental questions for ecumenism and Christian peace ethics are posed. In the quest for peace and justice, it is of utmost importance to understand the historical dimensions and ideological factors behind the current situation. It is a challenge beyond the borders of the churches to confront the political dimensions, to avoid being instrumentalised, and to make ethical decisions. In this academic theology can be a critical influence on intra-church considerations while the church may learn from civil society engagement.*

## | BIOGRAPHY

**Thomas Mark Németh**, geboren 1974, ist Professor für Theologie des christlichen Ostens an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und Priester der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche. Er studierte katholische Theologie und Jus in Wien. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte der Ostkirchen in Österreich und in Mittel-/Osteuropa, die Kirchen in der Ukraine sowie die Theologie katholischer Ostkirchen.

ORCID  0009-0000-1185-0578

E-Mail: thomas.nemeth(at)univie.ac.at

## | KEY WORDS

Ukraine; Russland; Krieg; Orthodoxie; Griechisch-Katholische Kirche; Ökumene; Friedensethik

Dieser Beitrag beruht auf meiner Antrittsvorlesung, gehalten an der Universität Wien am 19. Mai 2022.<sup>1</sup> Er wurde angesichts neuerer Entwicklungen überarbeitet, Ende November desselben Jahres abgeschlossen<sup>2</sup> und vor der Drucklegung nur minimal aktualisiert<sup>3</sup>. Nach einer Vorstellung der Kirchen in der Ukraine und der Frage nach der Rolle des Moskauer Patriarchats (MP) werden ökumenische und ethische Aspekte behandelt und Anfragen an die Theologie gestellt.

## 1 Die Kirchen und Religionsgemeinschaften

Die Ukraine ist durch konfessionelle Vielfalt geprägt. Angesichts der fehlenden Erfassung der Konfessionszugehörigkeit und einer diesbezüglich wenig aussagekräftigen Statistik der religiösen Organisationen ist man auf Umfragewerte angewiesen. Laut einer Studie des Razumkov-Zentrums vom November 2022 glauben 74 Prozent der Bevölkerung an Gott, die religiöse Praxis ist im Westen des Landes stärker ausgeprägt als in anderen Landesteilen. Die konfessionelle Selbstzuordnung ergab folgende Verteilung: 63 Prozent Orthodoxie, 10 Prozent Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche (UGKK), 4 Prozent Protestantismus, 2 Prozent Römisch-Katholische Kirche. Der Islam lag bei 0,2 Prozent, das Judentum bei 0,1 Prozent. 9 Prozent der Befragten bezeichneten sich als „einfach christlich“, 12 Prozent als konfessionslos (vgl. Центр Разумкова 2022, 19, 25).

Die Orthodoxie in der Ukraine ist – abgesehen von Splittergruppen – in zwei Jurisdiktionen geteilt. Dies ist einerseits die bislang zum MP gehörende Ukrainische Orthodoxe Kirche (UOK). Sie hat am 27. Mai 2022 auf einer Kirchenversammlung (Sobor) durch Statutenänderungen ihre faktische Loslösung von ihrer Mutterkirche erklärt. Dieser Akt wirft aber Fragen auf und die UOK wird in der Gesamtorthodoxie und im MP weiterhin als deren Teil betrachtet. Andererseits existiert die Orthodoxe Kirche der Ukraine (OKU), die 2018 aus einem Vereinigungsprozess von ukrainischen Kirchen entstand, die davor gesamtorthodox (überwiegend) nicht anerkannt waren. Anfang 2019 wurde diese Kirche vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel als autokephal anerkannt. Dieser Akt hat das MP zur (einseitigen) Aufkündigung der Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel veranlasst.

Mehrheitsverhältnisse zwischen den beiden Jurisdiktionen lassen sich nicht eindeutig feststellen. Dem höheren gesellschaftlichen Zuspruch der OKU steht das institutionelle Übergewicht der UOK gegenüber.<sup>4</sup> Die Um-

<sup>1</sup> Siehe <https://okk-ktf.univie.ac.at/ueber-uns/nemeth/antrittsvorlesung/> [08.04.2023].

<sup>2</sup> Inzwischen ist eine mit dem vorliegenden Beitrag weitgehend identische ungarische Übersetzung erschienen, deren letzte Korrekturfassung mir nicht vorlag: Németh 2023a.

<sup>3</sup> Neben Überprüfung der Internetverweise wurden insbesondere im folgenden Abschnitt neuere statistische Daten berücksichtigt und einige ergänzende Anmerkungen eingefügt. Übersetzungen stammen von mir.

<sup>4</sup> Die kriegsbedingt unsicheren statistischen Daten zu den religiösen Organisationen belegen, dass die UOK trotz sinkender Gemeindegliederzahlen immer noch eine Mehrheit aufweist. Vgl. Державна служба України 2022.

fragen des Razumkov-Zentrums<sup>5</sup> belegten die Zuordnung: 36 Prozent OKU, 7 Prozent UOK, 19 Prozent „einfach orthodox“ (2021 waren es hingegen 24, 13 und 22 Prozent; vgl. Razumkov Centre 2021, 41). Die Umfragen des Kyiv International Institute of Sociology (KIIS) weisen dagegen eine insgesamt höhere Zuordnung zur Orthodoxie (72 Prozent) aus, was wohl an unterschiedlichen Antwortoptionen liegt. Nach dieser Umfrage ist die Identifikation mit der UOK innerhalb eines Jahres im Juli 2022 noch drastischer gesunken, und zwar von 18 Prozent auf 4 Prozent. Bei der OKU ist ein Zuwachs von 42 Prozent auf 54 Prozent feststellbar, während die Gruppe ohne Konkretisierung von 12 Prozent auf 14 Prozent leicht gestiegen ist (vgl. KIIS 2022).

### Konkurrierende Jurisdiktionen innerhalb der Orthodoxie

Obwohl die religiöse Toleranz in der Ukraine generell hoch ist, existiert aufgrund der seit den 1990er Jahren bestehenden innerorthodoxen Spaltungen eine auch gesellschaftlich konfliktrträgliche kirchliche Konkurrenz.<sup>6</sup> Mit Ende Februar 2022 haben sich aber praktisch alle Religionen und Konfessionen der Ukraine eindeutig gegen den Krieg Russlands ausgesprochen. Dies ist auch die Haltung des 1996 gegründeten Gesamtukrainischen Rates der Kirchen und religiösen Organisationen (GRKRO)<sup>7</sup>, der über 95 Prozent des religiösen Sektors repräsentiert.

Die beiden orthodoxen Kirchen unterscheiden sich insofern voneinander, als die OKU eindeutig ukrainisch-patriotisch eingestellt ist, während die UOK politisch und kirchenpolitisch unterschiedliche Flügel aufweist. Pro-russische Allianzen werden der Aufarbeitung bedürfen. Inwieweit die Lösung von Moskau an eigener Überzeugung, innerkirchlichem oder gesellschaftlichem Druck lag, lässt sich nicht genau sagen. Die in eine kirchenrechtliche Grauzone führende „De facto-Autokephalie“ hat den Handlungsspielraum der UOK anfänglich erweitert (vgl. Fert 2022; Archbishop Silvester 2022), auch hat die Großinvasion von 2022 die innerorthodoxen Spannungen zunächst in den Hintergrund rücken lassen. Die Staatsführung unter Präsident Volodymyr Zelens'kyj hatte sich lange Zeit aus den innerorthodoxen Konflikten herausgehalten, doch änderte sich ab Oktober 2022 mit Razzien gegen Einrichtungen der UOK die Lage. Die Führung der UOK begegnete Kollaborationsvorwürfen mit Untätigkeit und zeigte mangelnde Dialogbereitschaft sowie fehlenden Willen zur Aufarbeitung ihrer problematischen Rolle.

<sup>5</sup> Ich bedanke mich bei Herrn Präsidenten Yuriy Yakymenko, der mir diese bislang nicht veröffentlichten Daten für vorliegende Publikation zur Verfügung gestellt hat.

<sup>6</sup> Zur ukrainischen Orthodoxie vor 2022 vgl. Bremer et al. 2022a.

<sup>7</sup> Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations, <https://vrciro.org.ua/en> [28.03.2023].

Die UOK wird in der ukrainischen Öffentlichkeit häufig als eine „soft power“ des MP angesehen und der Krieg hat die Meinung verstärkt, dass Strukturen dieses Patriarchats in der Ukraine keinen Platz mehr haben sollten. Daher kommt es der Kirchenleitung der UOK sehr ungelegen, dass sie laut einer staatlich beauftragten Expertise trotz ihrer Statutenänderungen weiterhin als Teil des MP zu betrachten ist. Diese Themen, die den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen, werden von mir eigens behandelt (vgl. Németh 2023b und 2023c). Dies gilt auch für die Ereignisse rund um das Kyjiver Höhlenkloster, für Gemeindeübertritte zur OKU und für religionsrechtliche Aspekte. Zu Gesetzesentwürfen, die faktisch gegen die UOK gerichtet sind, werden im Blick auf internationale Standards für Religionsfreiheit Bedenken geäußert. Doch erscheint mir – im Unterschied zur Situation in den von Russland besetzten Gebieten – die Rede von einer aktuellen Gefährdung der Religionsfreiheit in der Ukraine übertrieben, auch in Hinblick auf staatliche Sicherheitsinteressen in Kriegszeiten. Die Gefahr, dass Maßnahmen gegen die UOK zu einer Verfestigung von Konfliktsituationen beitragen, lässt sich allerdings nicht von der Hand weisen.

### Auf Ebene der Kirchenleitungen ist der Konflikt festgefahren.

Trotz Bildung einer Dialoggruppe aus Klerikern beider orthodoxer Kirchen ist der Konflikt auf Ebene der Kirchenleitungen festgefahren. Die Führung der OKU scheint nach einer staatsnahen Position zu streben und beide Kirchen verhalten sich exklusivistisch. Die UOK erkennt die Sakramente der OKU offiziell nicht an und gesamtorthodoxe Mechanismen für eine Lösung fehlen derzeit. Letztlich erscheint ein Dialog zwischen den beiden Kirchen auch im Blick auf ihre Glaubwürdigkeit unausweichlich.

## 2 Zur Rolle des Moskauer Patriarchates

Patriarch Kyrill hat in zahlreichen Predigten deutlich gemacht, dass er den Krieg Russlands gegen die Ukraine mitträgt und ihn ideologisch rechtfertigt. Von der Allianz mit dem Regime und dessen Militär zeugt die 2020 geweihte und mit Kriegssymbolik aufgeladene Hauptkirche der russischen Streitkräfte. Der Krieg gegen die Ukraine ist gewiss kein religiöser Krieg, doch ist die Leitung des MP in diesen verstrickt. Nach dem Zerfall des Kommunismus trat es in eine ideologische Lücke und wurde zu einem mit dem

Regime Wladimir Putins verbundenen Segment der Öffentlichkeit (vgl. Hovorun 2022a). Dies zeigt sich mehr als deutlich in Kyrills Predigt vom 25. September 2022, die einen Höhepunkt theologischer Entgleisung darstellt:

*„Wir wissen, dass heute viele Menschen auf den Feldern eines internen Kampfes sterben. Die Kirche betet dafür, dass dieser Kampf so schnell wie möglich endet, damit sich möglichst wenige Brüder in diesem Bruderkrieg gegenseitig umbringen. Und gleichzeitig versteht die Kirche, dass jemand, der aus Pflichtgefühl, aus dem Bedürfnis heraus, seinen Eid zu erfüllen, seiner Berufung treu bleibt und in Erfüllung seiner militärischen Pflichten stirbt, mit Sicherheit eine Handlung begeht, die einem Opfer gleichkommt. Er opfert sich für andere auf. Und so glauben wir, dass dieses Opfer alle Sünden, die ein Mensch begangen hat, abwäscht“ (Патриарх Кирилл 2022b).*

Der ukrainische Theologe Cyril Hovorun vermutet hinter dieser Ersetzung des Martyriumskonzeptes „durch die Idee des religiösen Terrorismus“ eine an Putin gerichtete Solidaritätskundgabe (Smith 2022). Dass Kyrill in der Ukraine jeden Rückhalt verloren hat, zeigt die offene Kritik der zumindest damals als prorussisch geltenden ukrainischen *Union of Orthodox Journalists* (vgl. Aleksandrov 2022). Kyrills Schicksal ist damit enger denn je an Putin gebunden, doch trägt Putin paradoxerweise dazu bei, Kyrills Welt der „Heiligen Rus“ endgültig zu zerstören.

Zwar vermischen sich bei Putins Narrativen primär „Sowjetpatriotismus, imperialer und russischer Ethnonationalismus sowie revisionistisches Denken“ (Kappeler 2021, 67), doch hängt die Verneinung des Existenzrechts der Ukraine als Staat und Nation mit einer jedenfalls bis ins 19. Jahrhundert zurückreichenden hegemonialen und imperialistischen Tradition zusammen. Thomas Bremer hat darauf hingewiesen, dass dahinter ein vormodernes Verständnis steht, das den Charakter von Nationen als sozialen Konstrukten übersieht (vgl. Bremer 2022). Indem Patriarch Kyrill den Mythos der „Heiligen Rus“ beschwört, bedient er sich einer quasi-religiösen Legitimation, die sich in den Narrativen von der angeblichen „Verteidigung“ russischer orthodoxer Menschen in der Ukraine vor „religiöser Verfolgung“ fortsetzt (vgl. Elsner 2022b, 8–12). Auf theologische Kritik ist insbesondere der zeitweilig in Versenkung verschwundene Begriff „russkij mir“ (russische Welt) gestoßen (vgl. Public Orthodoxy 2022). Er tauchte 2022 in einer Konzeption Putins „zur humanitären Politik der Russischen Föderation im Ausland“ wieder auf (Президент Российской Федерации 2022). Dieses Motiv einer erweiterten Einflusszone, das auch in anderen

Staaten eine Rolle spielt, in Russland aber das militärische Vorgehen gegen die Ukraine rechtfertigt, erfordert besondere politische Wachsamkeit.

## Die Abwehr westlicher bzw. säkularer Werte

In Kyrills Predigten spielt auch die Abwehr westlicher bzw. säkularer Werte eine wesentliche Rolle, wie etwa in seiner berüchtigten Predigt vom 6. März 2022 über Gay-Paraden (Патриарх Кирилл 2022a). Dieses Narrativ setzt sich in seiner Predigt vom 23. Oktober fort, derzufolge sein Land von einer „Prüfung“ durch Kräfte heimgesucht werde, die meinten, es seit Zeit

*„Russland abzuschaffen. Warum? Denn Russland ist eine alternative Sicht auf die Welt, auf Gott, auf den Menschen. Sie passt nicht in den Rahmen des programmierten Systems, das Gott aus dem Leben der Menschen ausschließt [...]. Was heute geschieht, ist nicht bloß eine weitere Militärkampagne. Es scheint, dass viele das orthodoxe Russland auslösen wollen. Aber es wird nicht so sein! Und so gilt unser besonderes Gebet heute unseren Behörden, unserer Armee, unserem Präsidenten und all jenen, von denen der Ausgang der Schlacht, in die wir nicht freiwillig eintraten, wirklich abhängt“ (Патриарх Кирилл 2022c).*

Bei aller Absurdität solcher Aussagen sollte nicht übersehen werden, dass die ideologischen Komponenten wie Nationalismus, Autoritarismus, Demokratieskepsis, Individualismusvorwurf, Antiwestlertum und Antiliberalismus durchaus wirkmächtig sind. Und sie sind keineswegs neu, wie die Diskurse um die Haltung des MP zu Menschenrechten zeigen. Gründe dafür liegen auch in der weder gesellschaftlich noch innerkirchlich aufgearbeiteten Geschichte des 20. Jahrhunderts. Der beinahe völligen Zerstörung der Kirchenstrukturen folgte die radikale Kontrolle und Beeinflussung der Kirchenführung durch die Sowjetmacht, wobei das Schweigen den Gläubigen die Möglichkeit bot, unauffällig zu überleben (vgl. Beliakova/Beliakova 2017). Ein im Oktober 2022 unter einem Pseudonym veröffentlichter Text eines russischen Priesters beschreibt den Klerus des MP als Spiegelbild der Gesellschaft. Die den Klerikern vom Staat zugewiesene Rolle als „ideologische Arbeiter“ werde von ihnen häufig akzeptiert. Es gäbe zwar „nicht wenige“ Kleriker, die mit dem Krieg und der Mobilisierung nicht einverstanden seien, man sei es aber im Klerus großteils „nicht gewohnt, seine Meinung auszudrücken“ (Borisov [Pseudonym] 2022). Die Anonymität des Beitrags zeugt von einem beträchtlichen Grad an Repression, weshalb sich die Haltung des Klerus zum Regime derzeit nicht verlässlich erheben lässt.

Aber selbst wenn Umfragewerte, die immer noch eine hohe Zustimmung zu Putins Politik anzeigen, nach unten zu korrigieren sind, lässt sich nicht leugnen, dass das MP an den „Krankheiten“ der russischen Gesellschaft, die für den Krieg mitverantwortlich sind, partizipiert, wie Autoritarismus und Großmachtstreben, aber auch die Sakralisierung von Macht. Zudem hat sich das MP im letzten Jahrzehnt deutlich in Richtung einer russischen Nationalkirche entwickelt.

### Das Moskauer Patriarchat partizipiert an Autoritarismus, Großmachtstreben und der Sakralisierung von Macht.

Innerorthodox zeigt sich, dass seitens des Episkopats vieler Schwesterkirchen Schweigen oder Zurückhaltung gegenüber dem Krieg die Regel darstellen, deutliche Aussagen, wie etwa jene von Patriarch Bartholomaios dagegen die Ausnahme sind (vgl. Vatican News 2022). Bei der Ursachenforschung wäre auch die gesamtorthodoxe Ebene in den Blick zu nehmen, denn die Problematik einer engen Verbindung zum Staat, eines – abgesehen von Gottesdiensten – passiven kirchlichen Lebens, fehlender Selbstkritik, Dualismus und Feindbilder sind übergreifende Phänomene. Andererseits lässt sich positiv daran anknüpfen, dass es bei den Gründen für den Krieg nicht um Kernelemente des Christentums geht, sondern um deren Mangel oder eine ideologische Überlagerung.

### 3 Die Rolle von Papst Franziskus

Es ist nicht zu übersehen, dass der Umgang von Papst Franziskus mit dem Krieg gegen die Ukraine dort als problematisch wahrgenommen wird.<sup>8</sup> Neben der gemeinsamen Weihe Russlands und der Ukraine an das Herz Mariens oder Twitter-Botschaften über eine vermeintlich allgemeine Schuld löste insbesondere das gemeinsame Tragen des Kreuzes durch eine Ukrainerin und eine Russin bei der Karfreitagsprozession am 15. April 2022 im Kolosseum Kritik aus. Großerbischof Sviatoslav Shevchuk (UGKK) hat diese Geste und ihre Texte als verfrüht und „sogar beleidigend“ erachtet; auch der Kyjiver Nuntius Erzbischof Visvaldas Kulbokas hat entsprechende Bedenken geäußert (Németh 2022). Der Lemberger Dissident und Vizerektor der dortigen Ukrainischen Katholischen Universität Myroslav Marynovych betonte, dass es zwar nur ein einziges Kreuz Jesu gebe, aber die Kreuze

<sup>8</sup> Umfassender zu Franziskus und der Ukraine: Németh 2023d.

von Opfern und Tätern unterschiedlich seien (vgl. Marynovych 2022). Gerade angesichts der Missbrauchsskandale sollte katholischen Amtsträgern bewusst sein, dass Ausdrücke wie „Vergebung“ oder „Gehorsam“ allzu oft in der Kirchengeschichte missbraucht worden sind. Es zeugt von blinden Flecken, wenn bei der Bezugnahme auf das Kreuz die unmittelbar Betroffenen übergangen werden.

### Blinde Flecken und die Gefahr, der russischen Propaganda in die Hände zu spielen

Dabei lassen der Gang des Papstes zur russischen Botschaft in Rom zu Beginn der Großinvasion und die zunehmend deutlichere Verurteilung des Krieges keinen Zweifel an seiner Absicht, zu dessen Beendigung beizutragen. Doch stellen sich Anfragen an seinen von der Tradition vatikanischer „Ostpolitik“ beeinflussten diplomatischen Ansatz (vgl. RISU 2022). Sowohl die beharrliche Verknüpfung der Ukraine mit Russland in römischen Äußerungen und Gesten stößt auf Bedenken als auch die mangelnde Verhinderung der Instrumentalisierung durch das MP, das sich in Medien als Friedenskraft darstellte und behauptete, Rom auf seiner Seite zu haben. Deshalb wäre darauf zu achten, der russischen Propaganda nicht in die Hände zu spielen (vgl. Bremer et al. 2022b).

Franziskus hat zweifellos deutliche Signale von Empathie gegenüber den Ukrainer:innen gesetzt und zu diplomatischer und humanitärer Unterstützung beigetragen. Seine ambivalenten Gesten und Aussagen dürften seine hohen Vertrauenswerte in der Ukraine dennoch beeinträchtigt haben. Eine Schwierigkeit besteht dabei im Zusammentreffen unterschiedlicher Funktionen als Kirchen- und Staatsoberhaupt, Seelsorger und Diplomat. Doch stehen die Kirchen insgesamt vor Fragen ethischer Abwägung. Bei einer Option für Wahrheit und Gerechtigkeit darf keinesfalls die Opferperspektive ausgeblendet werden. Hier können die Kirchen der Ukraine wertvolle Hilfe leisten. So sprach etwa Großerbischof Sviatoslav in seiner Videobotschaft vom 6. März 2022 zum Sonntag der Versöhnung über die Schwierigkeit, „mitten im Krieg von Vergebung zu sprechen“, doch sei dies „das Geheimnis des Sieges“, den Gott gewähre. Sviatoslav rief dazu auf, um Vergebung für die eigenen Sünden und die der Nation zu bitten, aber auch für die Feinde zu beten, damit Gott sie aufhalten möge (Блаженніший Святослав 2022).

#### 4 Der Krieg und die Ökumene

Die Großinvasion gegen die Ukraine wird vielfach als eine Zeitenwende bezeichnet. Dass dieses Land (und seine Kirchen) lange Zeit nicht hinreichend wahrgenommen wurde, betrifft gerade auch ökumenische Institutionen und Akteure. Demgegenüber wurde dem MP übermäßig viel Aufmerksamkeit geschenkt, was dieses auch zu nutzen wusste. Der verklärte Blick auf die russische Orthodoxie, die oftmals ein Platzhalter für Desiderate des westlichen Christentums war, ging mit einem unkritischen Russlandbild einher. Im deutschen Sprachraum dürften die Wurzeln dafür nicht selten mit der Wahrnehmung des Zweiten Weltkriegs in Zusammenhang stehen, im „Globalen Süden“ mit geopolitischen Einschätzungen.

#### Bisherige Formate der Ökumene werden in Frage gestellt.

Stimmen für einen Ausschluss des MP aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) oder zumindest der Sistierung seiner Mitgliedschaft machen deutlich, dass das Entsetzen über die Haltung der Kirchenführung des MP bisherige Formate der Ökumene in Frage stellt (vgl. Nachrichtendienst Östliche Kirchen 2022; Letter\_WCC 2022). Andere wiederum halten einen Ausschluss für kontraproduktiv, wie Natallia Vasilevich, die den Verbleib des MP im ÖRK mit der Konfrontation mit der Frage an Kain verknüpft: Wo ist Dein Bruder? Was hast Du getan? (Gen 4,9–10) (vgl. Vasilevich 2022). Die jüngste Versammlung des ÖRK in Karlsruhe zeigt aber, dass diese Konfrontation angesichts des blockierenden Verhaltens der Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) nicht möglich war. Nach Vasilevich, die an dieser Veranstaltung teilgenommen hatte, besteht die Taktik der ROK vor allem darin, Kriege allgemein zu verurteilen, auf die humanitäre Hilfe durch die eigene Kirche hinzuweisen, sich als Opfer von Russophobie darzustellen und an die orthodoxe Einheit und Solidarität zu appellieren (vgl. Василевич 2022).

Während in Karlsruhe letztlich der Ausschluss der ROK einhellig abgelehnt wurde, übte immerhin der deutsche Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier deutliche Kritik. Vertreter:innen der ukrainischen Orthodoxie konnten zumindest als Beobachter:innen teilnehmen und mit klaren Statements auf sich aufmerksam machen. Im Schlussdokument wird die Invasion Russlands als illegal bezeichnet, ebenso kommen die negativen Auswirkungen des Angriffskriegs zur Sprache. Positiv ist auch, dass rus-

sische Narrative verhindert werden konnten, während „der Missbrauch der religiösen Sprache zur Rechtfertigung oder Unterstützung bewaffneter Aggression“ (World Council 2022a) thematisiert wird. Auf ukrainischer Seite zeigte man sich aber enttäuscht über die allgemeinen Appelle an alle Konfliktseiten, die den Kompromisscharakter des Textes belegen und die Konsensökumene in Frage stellen. Dass Aufwand und Ergebnisse solcher Veranstaltungen der Evaluierung in Hinblick auf Formate und Ziele der Ökumene bedürfen, zeigt auch der jüngste Besuch von Vertretern des ÖRK bei Patriarch Kyrill am 17. Oktober 2022. Dass dies Kyrill wiederum die Gelegenheit bot, sich und seine Kirche als Friedenskraft darzustellen (vgl. World Council 2022b; The Russian Orthodox Church 2022), wurde von Cyril Hovorun deutlich kritisiert:

*„The WCC, thus, again allowed to be instrumentalized by the Russian propaganda. Although its sincere intention is to stop the war, it continues, against its will, contributing to it, by offering a platform to this propaganda. Such helplessness also indirectly boosts the legitimacy of Putin’s regime, by legitimizing its main legitimizer, the Russian Orthodox Church. We observed the same pattern in 2015, and we observe it still. Lessons have not been learned“ (Hovorun 2022b).*

## Die politische Dimension kirchlichen Handelns

In der deutschsprachigen Ökumeneszene wird die ROK immer noch mitunter in Nähe der Zivilgesellschaft gerückt (so bei Käßmann 2022, 29), während ihre ideologische Rolle in diesem weitgehend ideologiefreien Expansionskrieg zu wenig oder nicht beachtet wird. Angesichts der gefährlichen Amalgamierung von Theologie und Ideologie erweist sich ein Mangel an Verständnis für die politische Dimension kirchlichen Handelns jedenfalls als fatal. Dazu schrieb Regina Elsner treffend:

*„Ein ökumenisches Gespräch im Krieg kann es nur geben, wenn deutlich wird, dass ein zentraler ökumenischer Konsens gescheitert ist. Bevor nicht aufgearbeitet ist, dass das Konzept einer christlichen Identität in einem feindlichen säkularen Umfeld tödlich ist – und zwar ganz konkret –, kann es kein Zurück zu den ökumenischen Gemeinsamkeiten geben“ (Elsner 2022a).*

Auch stellt sich die Frage, wie es gelingen kann, der Strategie der ROK zu begegnen, durch eine „Entpolitisierung ökumenischer Themen“ ihre Dia-

logpartner in ihre Ideologie einzubinden, sowie Stimmen abseits der Kirchenleitungen hörbar zu machen (vgl. Elsner 2022d). Es bleibt zu hoffen, dass die gegenwärtige Erschütterung ökumenischer Gewissheiten zu einer nüchternen Evaluierung ökumenischer Formate und Zielsetzungen beiträgt.

## 5 Friedensethik und Versöhnung

Der Krieg gegen die Ukraine konfrontiert europäische Staaten und Gesellschaften mit der Notwendigkeit, eigene Standpunkte grundlegend zu hinterfragen (vgl. Vogt 2022). Stimmen, die zur Selbstkritik mahnen, werden dabei auch in den Kirchen laut. So hat bereits im März 2022 Christoph Marksches, inzwischen Präsident der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften, offen eingestanden:

*„Wir waren zu naiv und haben den zivilisatorischen Effekt der grausamen Geschichte des 20. Jahrhunderts überschätzt. [...] Zudem müssen wir schmerzlich erkennen, dass wir die Bedrohung durch totalitär verfasste Staaten in Europa unterschätzt haben. Pazifismus ist an dieser Stelle keine Antwort“* (Mundt 2022).

Allerdings wird gerade auch in der Evangelischen Kirche in Deutschland bis heute heftig über den Umgang mit dem Krieg diskutiert (vgl. EKD 2022). Angesichts der Forderung nach Waffenlieferungen rührt dieser über Konfessionsgrenzen hinweg massiv an pazifistischen Leitbildern.

### Der Umgang mit dem Krieg rührt massiv an pazifistischen Leitbildern.

Wenn Egon Spiegel im April dieses Jahres der Ukraine das Hissen der „weißen Fahne“ nahelegen wollte und ergänzte, dass dies nicht bedeute, aufzugeben, „was den Menschen in der Ukraine lieb und teuer ist“ (katholisch.de 2022), so zeugt dies von einer erschreckenden Unkenntnis sowohl der Motivation der Betroffenen, die um einer Lebensperspektive willen Gegenwehr leisten, als auch der politischen Verhältnisse. Demgegenüber hat Heinz-Gerhard Justenhoven darauf hingewiesen, dass man mit der Berufung auf die Theorie des zivilen Widerstandes (wie etwa bei Remele 2022) gerade zivilgesellschaftliche Erfahrungen mit staatlicher Gewalt im post-sowjetischen Raum übersieht (vgl. Justenhoven 2022, 15).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Auf den Anteil faschistischer Ideologie weist zu Recht hin: Schulte-Umberg 2022.

Die Sichtweise wird dabei gerade auch von ideologischen und geopolitischen Leitbildern bestimmt, wie etwa bei der Vermutung von Papst Franziskus, dass „das Bellen der Nato vor den Toren Moskaus“ mit dazu beigetragen habe, dass der Kreml „falsch reagiert und den Konflikt entfesselt“ habe (Fontana 2022). Auch wenn diese Aussage etwas später von kurialer Seite abgemildert wurde (vgl. Kempis/Ceraso 2022), bleibt auffällig, dass das Narrativ von der angeblichen Verletzung legitimer Sicherheitsinteressen Russlands nicht selten unkritisch übernommen wird.<sup>10</sup> Dies erstaunt angesichts eines Staates, der „in Wirklichkeit seit zwei Jahrzehnten keine Sicherheit, persönliche Unversehrtheit, Würde und Frieden für seine eigene Bevölkerung und für die Nachbarländer garantieren“ (Bremer et al. 2022b, 8) kann.

Der Krieg gegen die Ukraine stellt Anfragen an theologische Begründungen. Dies zeigt eine Reaktion von Friedensethikern auf eine Stellungnahme der deutschen Kommission von *Justitia et Pax*, nach der „klug gewählte Waffenlieferungen legitim, wenn nicht sogar ethisch gefordert“ (Freise et al. 2022, zu *Justitia et Pax* 2022) seien. Bei der Sichtweise dieser Autoren besteht die Gefahr, dass Friedensvisionen gegen eine militärische Unterstützung der Angegriffenen ausgespielt werden. Auch bei biblischen Bezügen in der kirchlichen Verkündigung stellt sich die Problematik, dass durch realitätsferne Parallelwelten die Situation und das Leid von Betroffenen ausgeblendet werden kann. Anfragen ergeben sich deshalb bei folgenden Äußerungen des Wiener Weihbischofs Franz Scharl zu Waffenlieferungen: „Befinden wir uns damit in der Spur Jesu oder benehmen wir uns hier nicht wie ‚Ministranten‘ der Mächtigen? [...] Werde ich damit nicht zum Brandstifter?“ (katholisch.at 2022).

## Die Frage der Gewaltanwendung

In der Debatte geht es auch um die Frage nach dem gerechten Krieg, zu dem sich Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* geäußert hat (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2020). In Nr. 258 wird die große Schwierigkeit angesprochen, sich heute auf die Lehre vom gerechten Krieg stützen zu können, da ihre – weiterhin aufrechten – Kriterien wiederholt missbraucht wurden.<sup>11</sup> Den Aspekt missbräuchlicher Legitimierung von Gewalt angesichts eines Angriffskrieges stellt auch Wolfgang Palaver besonders heraus, doch liegt meines Erachtens die Kernfrage viel eher bei der Gewaltanwendung und dem Umgang damit. Palaver plädiert auch für eine Unterscheidung der Aufgaben von Staat und Kirchen. Dass Letztere auf-

<sup>10</sup> Beispielhaft Thomas Nauerth in der Veranstaltung „Papst Franziskus und der Krieg“, vgl. Haus am Dom 2022.

<sup>11</sup> Nr. 240 und 241 scheinen ein Recht auf Selbstverteidigung zu beinhalten, Waffengebrauch wird jedoch nicht erwähnt. Zu Friedensethik vgl. auch Németh 2023c.

gerufen sind, die langfristige Perspektive der Gewaltfreiheit vorzuleben, steht außer Frage. Wenn sich aber Kirchen (und Theolog:innen) an öffentlichen Diskursen beteiligen, in denen ihre Stimme als Eintreten für moralische Prinzipien wahrgenommen wird, darf angefragt werden, ob es angesichts der Vernichtungsabsichten ausreicht, neben dem Hinweis auf die kurzfristige Notwendigkeit militärischen Widerstands und entsprechender Unterstützung den Kirchen vorrangig die Aufgabe zuzuweisen „gegen die Eskalation des Konflikts zu wirken“ (Palaver 2022a, 403). Es geht doch vielmehr darum, wie es gelingen kann, die Aggression zu stoppen und die Opfer zu schützen. Daher warf Elżbieta Adamiak zu Recht die Frage nach der Anwendbarkeit der Friedenstheologie des Papstes auf (vgl. Adamiak 2022). Der Krieg gegen die Ukraine hat jedenfalls offene Fragen sichtbar gemacht.

## Grenzen gesinnungsethischer Paradigmen

Die in *Fratelli tutti* (Nr. 258) beschworene Parole „nie wieder Krieg“ würden gewiss die allermeisten der heute vom Krieg Betroffenen unterschreiben. Doch stoßen angesichts eines Aggressors, der nur unter Akzeptanz seiner Maximalbedingungen mit sich reden lässt, gesinnungsethische Paradigmen an ihre Grenzen. Auch die Kirchen sollten mit ihren Aussagen nicht denen in die Hände spielen, die ihre Interessen mit Gewalt durchsetzen wollen. Die Anfrage, weshalb man Propagandisten ein Podium bietet, anstatt auf einen kritischen Diskurs zu setzen (vgl. Gestwa/Ströbel 2022), stellt sich etwa an die Organisator:innen der österreichischen „Langen Nacht der Kirchen“, die dem umstrittenen Friedensaktivisten Eugen Drewermann die Möglichkeit zu Aussagen wie der folgenden bot: „Aber wer zurückschlägt, verhindere beim Aggressor die mögliche Einsicht in die Falschheit seines Tuns“ (Kathpress 2022a, 5).

Angesichts der Tendenzen, die Verantwortung für die Verwendung schwerer Waffen vom Aggressor Russland auf die Ukraine und die sie unterstützenden Länder zu verschieben, mahnte Thomas Bremer zu Recht die Solidarität mit den Angegriffenen ein. Würde mangels Unterstützung von dritter Seite die militärische Stärke des Angreifers entscheiden, hätte dies massive Auswirkungen auf die Sicherheit anderer Staaten. Die Bedrohung sei

*„nicht die Aufrüstung, sondern, dass Russland sich nicht mehr an die internationalen Spielregeln hält, das Recht des Stärkeren durchsetzen*

*und Interessenssphären definieren will. Darauf muss die Welt reagieren. Man kann bedauern, dass deshalb aufgerüstet wird. Diese Aufrüstung ist aber die Reaktion auf eine Bedrohung und nicht selbst die Bedrohung“ (Bremer/Joest 2022).*

## 6 Herausforderungen für die Theologie

Wenn ein Grundproblem für das Verhalten der ROK wesentlich bei Handlungsmustern liegt, die von autoritären Tendenzen geprägt sind, sollte es zu denken geben, dass eine rigide Kontrolle von Priestern und Theolog:innen auch in anderen orthodoxen Kirchen und darüber hinaus existiert. Dabei lassen sich durchaus Beispiele einer stärkeren Berücksichtigung akademischer Freiheit anführen, wie etwa bei der Theologenausbildung an der 1875 an der Czernowitzer Universität eingerichteten orthodoxen theologischen Fakultät (vgl. Németh 2012, 115–133). Die gegenwärtige globale Krise der Orthodoxie ist auch eine Krise ihrer Synodalität. Dass synodale Antworten etwa auf die Äußerungen Patriarch Kyrills fehlen, macht deutlich, dass partizipatorische Strukturen vielfach nur Fassade sind oder nicht hinreichend genützt werden. Dies hat weniger theologische als gesellschaftliche und kirchenpolitische Gründe.

### Illiberale Tendenzen auch im religiösen Sektor der Ukraine

Bei aller Empörung über die antiwestliche Propaganda Patriarch Kyrills, der einen „metaphysischen Kampf“ mit Regenbogenparaden in Verbindung brachte, ist auch nicht zu vergessen, dass der religiöse Sektor in der Ukraine insgesamt „illiberale“ Tendenzen in Frontstellung zum „liberalen Westen“ aufweist. Dies zeigt sich im Diskurs um die gesellschaftliche Akzeptanz von Homosexualität, aber auch in Gender-Debatten, die ideologisch geprägt sind und wissenschaftlichen Standards nicht genügen (vgl. Kathpress 2022b). „Gender“ wird in kirchlichen Kreisen der Ukraine nicht als eine analytische Kategorie, sondern eher als ein Sammelbegriff für negative Phänomene verwendet.

Bezeichnenderweise hat der GRKRO etwa 25 Texte zum Thema Familie und über Gender-Ideologie als Gefahr für die Sicherheit des Landes veröffentlicht, sehr viel mehr als zu anderen Themen. Auch Großerzbischof Sviatoslav hat nach seiner Amtseinführung eine „strategische Allianz“ zwischen der Katholischen Kirche und dem MP positiv gewürdigt (vgl. Синод

Єпископів 2022). Die Kirchenführung der UGKK hat sich in Genderfragen auch von der rechtskatholischen Publizistin Gabriele Kuby, deren Denkweise sich aus einem Kampf der Kulturen speist, beraten lassen und 2016 ein Sendschreiben gegen „Gender-Ideologie“ veröffentlicht. Auch hat die UGKK 2021 ein Schreiben gegen familiäre Gewalt veröffentlicht, in dem die sog. Istanbul-Konvention wegen der Verwendung des Begriffs Gender abgelehnt wird (vgl. Синод Єпископів 2016 und 2021). Die Sinnhaftigkeit der Betonung moralischer Apelle anstelle der Nutzung sozialer Instrumente wird aber angefragt (vgl. Elsner 2022c, 66–70; Zorgdrager 2020, 312–313). Es sollte zu denken geben, wenn die ungarische Regierung Patriarch Kyryll vor Sanktionen zu bewahren sucht und die Solidarität der EU mit der Ukraine immer wieder auf eine harte Probe stellt. Insgesamt zeigt sich, dass die Kirchen der Ukraine zwar auf die europäische Integration setzen, in bestimmten Fragen aber auch mit einem „alternativen Europa“ liebäugeln. Diesbezüglich steht jedoch die Kommunikabilität in gesellschaftlich wichtigen Fragen und damit auch die Glaubwürdigkeit der Kirchen auf dem Spiel. Das Potential des Maidan als „Revolution der Würde“ ließe sich auch innerkirchlich nutzen.

### Der Beitrag der Theologie zur Entlarvung ideologisch bedingter Defizite

Die Theologie als eine auf den Austausch mit den anderen wissenschaftlichen Disziplinen verwiesene Disziplin könnte hier einen wichtigen Beitrag zum reflektierten Umgang mit der gesellschaftlichen Rolle von Religion darstellen. Der Krieg zeigt die wichtige Kontrollfunktion von Theologie auf, die sich auch aus den Erfahrungen der jeweiligen Kirchen speist. Sie können dazu beitragen, ideologisch bedingte Defizite zu entlarven und Vergangenheitsbewältigung oder Heilung von Traumata zu unterstützen. Die Orthodoxie bietet gute Ansatzpunkte für ein reflektiertes Christentum im Kontext der Moderne. Sie kommt mit weit weniger lehramtlichen Festlegungen aus als die römisch-katholische Kirche und besitzt ein Gespür für die Relativität menschlichen Sprechens von Gott angesichts seiner Unergründlichkeit. Als gelungene zeitgenössische Annäherungen an gesellschaftlich relevante Themen auf dem Boden orthodoxer Tradition kann etwa auf ein Schreiben der orthodoxen Kirchen in Deutschland an die Jugend von 2017 (vgl. Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland 2018) oder das Sozialdokument des Ökumenischen Patriarchats von 2020 (vgl. Bentley Hart/Chryssavgis 2020) verwiesen werden.

Innerhalb der UGKK wird die Theologie nicht selten in einer absichernden oder apologetischen Funktion wahrgenommen, während ihre kritische Rolle entwicklungsfähig ist (vgl. Németh 2020). Dabei kann diese Kirche auf gut ausgebildete Theolog:innen und hohes zivilgesellschaftliches Engagement verweisen. Auch die Tatsache, dass man sich bei der Untersuchung der eigenen Unionsgeschichte historischer Kritik gestellt hat, ließe sich dafür nutzen, die theologische Arbeit offener zu gestalten. Die Theologie katholischer Ostkirchen mit ihrer Orientierung an der römisch-katholischen Lehre, aber auch an theologischen Ansätzen der Orthodoxie sowie an der Alten Kirche bietet sowohl eine innere Pluralität als auch eine Distanz zu Extrempositionen.

Die Notwendigkeit kritischer Theologie und die Verantwortung für kirchliches Handeln stellt sich angesichts des Krieges für alle Kirchen in verschärfter Weise. Angesichts ideologischer Fallen und Versuchungen der Macht laufen sie ansonsten Gefahr, bei der Aufgabe zu versagen, Menschen den Weg zu Gott zu weisen. Der gesellschaftliche Zusammenhalt in der Ukraine zeigt aber auch, dass Kirchen nicht das Monopol auf die Botschaft der Hoffnung haben. Will man in einem säkularen oder stärker säkular werdenden Kontext den Zugang zu Gott offenhalten, erfordert dies für die Theologie einen positiven Zugang zu Freiheit als Voraussetzung für Verantwortung. Gerade der Kampf für Freiheit und Würde stellt ja eine wesentliche Dimension in diesem Krieg dar. Es wäre eine Chance für das ukrainische Christentum, all das Gute, das derzeit geschieht, zu erkennen und integrieren.

Der Krieg stellt unzählige Menschen vor existentielle Fragen. Wo war Gott in Buča, in Mariupol? Hier lässt sich auf den vielbeschworenen therapeutischen Ansatz ostkirchlicher Theologie verweisen, doch bedarf es dafür der stetigen Bezugnahme sowohl auf die Realität als auch auf den Kern der christlichen Botschaft. Nicht selten fehlt in den Kirchen die Mystik dort, wo sie notwendig wäre, wie auch eine kritische Perspektive. Dies ist auch ein Problem menschlicher Begrenztheit und es beeindruckt umso mehr, wenn Vertreter:innen von Politik und Kultur eine Sprache für die existentielle Dimension des Krieges finden. Nach dem hoffentlich baldigen Kriegsende werden die Kirchen mit Friedensarbeit und Heilung der Erinnerung mehr als gefordert sein. Dies gilt auch für die Perspektiven für den Aufbau einer humanen Zivilisation in Russland. Bei all den beschriebenen Herausforderungen bedarf es für die Kirchen einer reflektierenden Herangehensweise und des Austausches mit der Gesellschaft, um Gerechtigkeit und Achtung der Menschenwürde zu fördern.

## Literatur

Adamiak, Elżbieta (2022), Der Papst und der Krieg, feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 27. April 2022, <https://www.feinschwarz.net/der-papst-und-der-krieg/> [28.03.2023].

Aleksandrov, Kirill (2022), Unexpected theology from Patriarch Kyrill, Union of Orthodox Journalists, 4. Okt. 2022, <https://spzh.news/en/zashhita-very/90916-neozhidannoje-bogoslovije-ot-patriarkha-kirilla> [08.04.2023].

Archbishop Silvester of Bilhorod (2022), Four Months Later: The Ukrainian Orthodox Church's New Modus Vivendi, Public Orthodoxy, <https://publicorthodoxy.org/2022/10/21/uoc-new-modus-vivendi/#more-11812> [28.03.2023].

Beliakova, Nadezhda / Beliakova, Elena (2017), Die „Sowjetisierung“ der Russisch Orthodoxen Kirche, Kirchliche Zeitgeschichte 30, 1, 207–221.

Bentley Hart, David / Chryssavgis, John (Hg.) (2020), For the Life of the World. Toward a Social Ethos of the Orthodox Church, Brookline MA.

Borisov, Georgij [Pseudonym] (2022), „Schläfer“, Dissidenten und Mittläufer – Russische Geistliche und der Krieg in der Ukraine, Nachrichtendienst Östliche Kirchen (NÖK), 21. Okt. 2022, <https://www.noek.info/hintergrund/2653-schlaefer-dissidenten-und-mittlaeufer-russische-geistliche-und-der-krieg-in-der-ukraine> [08.04.2023].

Bremer, Thomas (2022), Ukrainian Nationhood, “Russkii Mir” and the Abuse of History, Public Orthodoxy, 22. März 2022, <https://publicorthodoxy.org/2022/03/22/ukrainian-nationhood-russkii-mir/> [28.03.2023].

Bremer, Thomas / Brüning, Alfons / Kizenko, Nadieszda (Hg.) (2022a), Orthodoxy in Two Manifestations? The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy, Berlin (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 21).

Bremer, Thomas / Elsner, Regina / Faggioli, Massimo / Stoeckl, Kristina (2022b), Wie die Russische Orthodoxe Kirche den Vatikan manipuliert, Quart, H. 2: Zeitenwende, 6–9; <https://quart-online.at/wp-content/uploads/2022/07/06.pdf> [22.04.2023].

Bremer, Thomas / Joest, Jens (2022), Schwere Waffen in die Ukraine – warum ist das richtig, Thomas Bremer? Professor für Ostkirchenkunde und Friedensforschung aus Münster im Interview, Kirche+Leben, 4. Mai 2022, <https://www.kirche-und-leben.de/schwere-waffen-in-die-ukraine-warum-ist-das-richtig-thomas-bremer> [28.03.2023].

EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) (2022), Evangelische Kirche will Friedensethik überarbeiten, <https://www.ekd.de/evangelische-kirche-will-friedensethik-ueberarbeiten-76071.htm> [28.03.2023].

Elsner, Regina (2022a), Die Konsensökumene mit der Russischen Orthodoxen Kirche ist gescheitert: Von innen ausgehöhlt, Herder Korrespondenz 76, 8, 24–25.

Elsner, Regina (2022b), Religionsfreiheit in der Ukraine: Ein Menschenrecht als Instrument der Kriegspropaganda, Kirche und Recht 28, 1, 1–14.

Elsner, Regina (2022c), Ukrainian Churches and the Implementation of the Istanbul Convention in Ukraine: Being Europe Without Accepting “Gender”, The Review of Faith & International Affairs 20, 3, 63–67.

Elsner, Regina (2022d), Mehr als Putins Ideologieabteilung? Kirche der Angst, in: Herder Korrespondenz 76, 12, 28–31.

Fert, Andriy (2022), Neue Handlungsspielräume in der ukrainischen Orthodoxie, in: Religion & Gesellschaft in Ost und West 50, 7, 21–23.

Fontana, Luciano (2022), Pope Francis: «I am ready to meet Putin in Moscow», Corriere della Sera, 3. März 2022, [https://www.corriere.it/cronache/22\\_maggio\\_03/pope-francisc-putin-e713a1de-cad0-11ec-84d1-341c28840c78.shtml](https://www.corriere.it/cronache/22_maggio_03/pope-francisc-putin-e713a1de-cad0-11ec-84d1-341c28840c78.shtml) [28.03.2023].

Freise, Josef / Nauerth, Thomas/ Silber, Stefan / Spiegel, Egon (2022), „Die Perspektive des Evangeliums fehlt“. Stellungnahme zur Erklärung der deutschen Kommission „Justitia et Pax“ zum Krieg gegen die Ukraine vom 26. März 2022, [http://www.egon-spiegel.net/fileadmin/user\\_upload/documents/Theologie/Spiegel/Publikationen/Ukraine/Stellungnahme\\_Ukraine\\_Freise\\_Nauerth\\_Silber\\_Spiegel\\_30.03.2022.pdf](http://www.egon-spiegel.net/fileadmin/user_upload/documents/Theologie/Spiegel/Publikationen/Ukraine/Stellungnahme_Ukraine_Freise_Nauerth_Silber_Spiegel_30.03.2022.pdf) [28.03.2023].

Gestwa, Klaus / Ströbel, Michael (2022), Professor kritisiert Gabriele Krone-Schmalz. „Die Chance zum kritischen Diskurs hat die VHS Reutlingen leichtfertig verspielt“. Interview mit Klaus Gestwa, [https://www.t-online.de/region/stuttgart/id\\_100072528/-die-chance-zum-kritischen-diskurs-hat-die-vhs-reutlingen-leichtfertig-verspielt-.html](https://www.t-online.de/region/stuttgart/id_100072528/-die-chance-zum-kritischen-diskurs-hat-die-vhs-reutlingen-leichtfertig-verspielt-.html) [28.03.2023].

Haus am Dom (2022), Papst Franziskus und der Krieg. Podiumsgespräch und Buchpräsentation, 4. Juli 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=hRqajgUsRj8> [28.03.2023].

Hovorun, Cyril (2022a), Russian Church and Ukrainian War, Expository Times 134, 1, 1–10.

Hovorun, Cyril (2022b), The Institutionalized Ecumenism and the Ukrainian War. A Critical Approach, Religion in Praxis, 25. Okt. 2022, <https://religioninpraxis.com/the-institutionalized-ecumenism-and-the-ukrainian-war-a-critical-approach/?fbclid=IwAR2lN-weBxA4thgotzLXIOr7hJzxUJ4Ux2lbzzdYmoUAF-mpoD34zVtZRpeY> [28.03.2023].

Justenhoven, Heinz Gerhard (2022), Zum Krieg in der Ukraine: Der Drang nach Freiheit, in: Herder Korrespondenz 76, 4, 12–15.

Justitia et Pax (2022), Erklärung der deutschen Kommission Justitia et Pax zum Krieg gegen die Ukraine, <https://www.justitia-et-pax.de/jp/aktuelles/data/2022-maerz-Justitia-et-Pax-Russland-Ukraine-Erklaerung.pdf> (28.03.2023).

Käßmann, Margot (2022), Die Beziehungen nicht abrechnen. Vor der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Karlsruhe, in: Herder Korrespondenz 76, 7, 27–29.

Kappeler, Andreas (2021), Revisionismus und Drohungen. Vladimir Putins Text zur Einheit von Russen und Ukrainern, Osteuropa 71, 7, 67–76.

katholisch.at (2022), Waffen an die Ukraine – Weihbischof Scharl meldet Bedenken an, <https://www.katholisch.at/aktuelles/138627/waffen-an-die-ukraine-weihbischof-scharl-meldet-bedenken-an> [08.04.2023].

katholisch.de (2022), Theologe Spiegel: Ukraine soll weiße Fahne hissen. Friedensforscher ruft zu gewaltfreiem Widerstand gegen Russland auf, <https://www.katholisch.de/artikel/33901-theologe-spiegel-ukraine-sollte-weisse-fahne-hissen> [08.04.2023].

Kathpress (2022a), Drewermann: Mit Waffen erkämpfter Friede ist nicht im Sinne Jesu, Kathpress-Tagesdienst Nr. 143, 11. Juni 2022, 4–5.

Kathpress (2022b), Lemberg: Ökumenisch-Soziale-Woche mit Österreich-Beteiligung, Kathpress-Tagesdienst Nr. 252, 12. Okt. 2022, 18–20.

Kempis, Stefan von / Ceraso, Gabriela (2022), Vatikan: „Ukraine hat ein Recht auf Selbstverteidigung“, Vatican News, 13. Mai 2022, <https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2022-05/gallagher-politik-vatikan-papst-ukraine-russland-krieg-kyrill.html> [08.04.2023].

KIIS – Kyiv International Institute of Sociology (2022), Dynamics of religious self-identification of the population of Ukraine. Results of a telephone survey conducted on July 6–20, 2022, <https://www.kiis.com.ua/?lang=eng&cat=reports&id=1129&page=1> [08.04.2023].

Letter\_WCC (2022), <https://docs.google.com/document/d/1ErnLAOliiGr6LszgMWX7hAZTkc4WueQC/edit> [28.03.2023].

Marynovych, Myroslav (2022), The cross of Abel and the cross of Cain are different crosses, Ukrainian Catholic University, 13. April 2022, <https://ucu.edu.ua/en/news/hrest-avelya-i-hrest-kayina-tse-rizni-hresty/> [28.03.2023].

Mundt, Urs (2022), Marksches: „Wir waren zu naiv“. EKD-Theologe zur Friedensethik, 9. März 2022, <https://www.evangelisch.de/inhalte/198211/09-03-2022/marksches-wir-waren-zu-naiv> [28.03.2023].

Nachrichtendienst Östliche Kirchen (2022), Brief an die EKD und ÖRK: Klare Zeichen gegenüber dem Moskauer Patriarchat setzen, 3. Juni 2022, <https://noek.info/hintergrund/2482-brief-an-die-ekd-und-oerk-klare-zeichen-gegenueber-dem-moskauer-patriarchat-zu-setzen> [28.03.2023].

Németh, Thomas Mark (2012), Josef von Zhishman (1820–1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie, Freistadt: Plöchl (Kirche und Recht 17).

Németh, Thomas Mark (2020), Der Katechismus der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche (2011) und das patristische Erbe, *Eastern Theological Journal* 6, 2, 279–312.

Németh, Thomas Mark (2022), Rom und die Ukraine. Welche Taktik verfolgt der Papst?, *Katholische Kirche Österreich*, <https://www.katholisch.at/standpunkt/nemeth/ukraine-rom-krieg-karwoche> [28.03.2023].

Németh, Thomas Mark (2023a), Az Ukrajna ellen indított háború és az egyházak. Teológiai kihívások (übers. v. Tibor Görföl), *Vigilia* 88, 1, 2–12.

Németh, Thomas Mark (2023b), Im Spannungsfeld von Kirchen und Staat: Konflikt in der ukrainischen Orthodoxie, *Nachrichtendienst Östliche Kirchen*, 6. April 2023, <https://noek.info/hintergrund/2864-im-spannungsfeld-von-kirchen-und-staat-ueber-den-konflikt-in-der-ukrainischen-orthodoxie?> [07.04.2023].

Németh, Thomas Mark (2023c), Pope Francis and Russia’s War against Ukraine, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* 68 [erscheint demnächst].

Németh, Thomas Mark (2023d), Russlands Krieg gegen die Ukraine – Eine Herausforderung für die Orthodoxie, in: Schon, Dietmar (Hg.), „Nicht Konkurrenten, sondern Brüder ...“ Auf dem Weg zu einem neuen Miteinander von orthodoxer und katholischer Kirche, Regensburg (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 9) [erscheint demnächst].

Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland (2018), Ein Brief der Bischöfe der orthodoxen Kirche in Deutschland an die Jugend über Liebe – Sexualität – Ehe, *Orthodoxes Forum* 32, 70–73.

Palaver, Wolfgang (2022a), Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 170, 4, 395–403.

Palaver, Wolfgang (2022b), Christliche Friedensethik und der Ukrainekrieg. Wie widerstehen?, in: *Herder Korrespondenz* 76, 4, 21.

Public Orthodoxy (2022), A Declaration on the “Russian World” (Russkii mir) Teaching, 13. März 2022, <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/> [28.03.2023].

Razumkov Centre (2021), Specifics of Religious and Church Self-Determination of citizens of Ukraine: Trends 2000–2021, Kyjiv, [https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021\\_Religiya\\_eng.pdf](https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya_eng.pdf) [08.03.2023].

Remele, Kurt (2022), Wo sich Feministin und Papst treffen, Der Standard, 6. Mai 2022, <https://www.derstandard.at/story/2000135478317/wo-sich-feministin-und-papst-treffen> [28.03.2023].

RISU – Religious Information Service of Ukraine (2022), “Ostpolitik: Historical Background and Contemporary Challenges” – UCU hosts scholarly conference with participation of ambassadors to the Holy See, 21. Juli 2022, [https://risu.ua/en/ostpolitik-historical-background-and-contemporary-challenges--ucu-hosts-scholarly-conference-with-participation-of-ambassadors-to-the-holy-see\\_\\_n131024](https://risu.ua/en/ostpolitik-historical-background-and-contemporary-challenges--ucu-hosts-scholarly-conference-with-participation-of-ambassadors-to-the-holy-see__n131024) [28.03.2023].

Schulte-Umberg, Thomas (2022), Krieg. Faschismus. Frieden, RaT-Blog Nr. 11, 20. Mai 2022, <https://rat-blog.univie.ac.at/?p=2457> [08.04.2023].

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2020), Enzyklika *Fratelli tutti* über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 227).

Smith, Peter (2022), Moscow patriarch: Russian war dead have their sins forgiven, Associated Press News, 27. Sept. 2022, <https://apnews.com/article/russia-ukraine-putin-religion-moscow-od2382ff296b7e253cd30c6bbadeed1d?> [08.04.2023].

The Russian Orthodox Church, Department for External Church Relations (2022), His Holiness Patriarch Kirill meets with WCC acting general secretary Archbishop Ioan Saucă, <https://mospat.ru/en/news/89724/> [04.05.2023].

Vasilevich, Natallia (2022), Where is your brother? What have you done?, Царква і палітычны крызіс у Беларусі, 31. Mai 2022, <https://belarus2020.churchby.info/natallia-vasilevich-where-is-your-brother-what-have-you-done/> [08.04.2023].

Vatican News (2022), Bartholomaios an Kyrill: Rücktritt statt Unterstützung für Krieg, <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2022-10/bartholomaios-kyrill-ruecktritt-unterstuetzung-krieg-ukraine.html> [28.03.2023].

Vogt, Markus (2022), Christsein in einer fragilen Welt. Revisionen der Friedensethik angesichts des Ukrainekrieges, Zur Debatte 52, 40–44.

World Council of Churches (2022a), WCC Central Committee: Statement on the War in Ukraine by the WCC Central Committee meeting, 15–18 June 2022, 18. Juni 2022, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-central-committee-statement-on-the-war-in-ukraine> [08.04.2023].

World Council of Churches (2022b), WCC Communique: His Holiness Patriarch Kirill meets with WCC acting general secretary, 19. Okt. 2022, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-communique-his-holiness-patriarch-kirill-meets-with-wcc-acting-general-secretary> [08.04.2023]

Zorgdrager, Heleen (2020), Churches, Dignity, Gender. The Istanbul Convention as a Matter of Public Theology in Ukraine, International Journal of Public Theology 14, 296–318.

Блаженніший Святослав (2022), Звернення Глави УГКЦ, 6 березня 2022 року, <https://www.facebook.com/watch/?v=291709113074758> [08.04.2023].

Василевич, Наталля [Наталля с двумя "Л"] (2022), С 10 по 15 мая [...], Telegram, 18. Mai 2022, <https://t.me/burbalka/631?fbclid=IwARot7WnYy5sZuEvtLuoaIFTxrK-chQk3mXsHOTI4shH3VvljShl9vFPXDoog> [08.04.2023].

Державна служба України з етнополітики та свободи совісті (2022), Статистичні матеріали, <https://dessa.gov.ua/religion/> [04.05.2023].

Патриарх Кирилл (2022a), Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную после Литургии в Храме Христа Спасителя, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html> [08.04.2023].

Патриарх Кирилл (2022b), Патриаршая проповедь в Неделю 15-ю по Пятидесятнице после Литургии в Александро-Невском скиту, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5962628.html> [08.04.2023].

Патриарх Кирилл (2022c), Патриаршая проповедь после Литургии в Благовещенском соборе Дивеевского монастыря, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5970578.html> [08.04.2023].

Президент Российской Федерации (2022), Указ от 05.09.2022 № 611 „Об утверждении Концепции гуманитарной политики Российской Федерации за рубежом“, <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202209050019?index=0&rangeSize=1> [08.04.2023].

РІСУ - Релігійно-інформаційна служба України (2022), УГКЦ вибудовуватиме «стратегічний альянс» у стосунках з православними Церквами України, [https://risu.ua/ugkc-vibudovuvatime-strategichniy-alyans-u-stosunkah-z-pravoslavnimi-cerkvami-ukrajini\\_n46132](https://risu.ua/ugkc-vibudovuvatime-strategichniy-alyans-u-stosunkah-z-pravoslavnimi-cerkvami-ukrajini_n46132) [08.04.2023].

Синод Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства УГКЦ (2016), Послання стосовно небезпеки гендерної ідеології, <https://docs.ugcc.ua/1423/> [08.04.2023].

Синод Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства УГКЦ (2021), Звернення щодо запобігання домашньому насильству та утвердження традиційних сімейних цінностей в Україні, <https://synod.ugcc.ua/data/zvernennya-synodu-pyskopiv-kgva-ugkts-shchodo-zapobigannya-domashnomu-nasylstvu-ta-utverdzhennya-tradytsiynyh-simeynyh-tsinnostey-v-ukrayni-6167/> [08.04.2023].

Центр Разумкова (2022), Війна і Церква. Церковно-релігійна ситуація в Україні 2022р. (Інформаційні матеріали), Київ, [https://razumkov.org.ua/images/2023/02/13/2022\\_Religiya\\_SITE.pdf](https://razumkov.org.ua/images/2023/02/13/2022_Religiya_SITE.pdf) [08.04.2023].

Christina Dietl

# Was braucht eine zukunftsfähige Theologie?

Eine Reflexion über die deutschsprachig-katholische Realität unter Einbeziehung orthodoxer Perspektiven

DEUTSCH

ABSTRACT 

Der Beitrag behandelt einerseits die Frage nach den möglichen Definitionen von „Theologie“ und nach ihrer Wissenschaftlichkeit, andererseits bringt er auch Beobachtungen und Überlegungen zu ihrer Stellung an der Universität und in der Gesellschaft (mit Fokus auf den deutschsprachigen Raum) vor. Durch Berücksichtigung orthodoxer Perspektiven wird das (mögliche) Verständnis von „Theologie“ geweitet. Die Liturgiewissenschaft wird als Anwendungsbeispiel bzw. als exemplarische theologische Disziplin genauer in den Blick genommen.

ENGLISH

*What does a future-oriented theology need? A reflection on the reality of Catholicism in German-speaking countries incorporating orthodox perspectives*  
On the one hand, this article seeks to explore potential definitions of “theology” and its scientific dimension. On the other hand, it presents observations and considerations with respect to its position at the university and within society (with a focus on German-speaking countries). Adding orthodox perspectives to this examination expands the (possible) understanding(s) of “theology”. This will be illustrated on the example of liturgics, that is, liturgics will serve as the exemplary theological discipline under closer analysis.

| BIOGRAPHY

**Christina Dietl**, geboren 1992, ist Universitätsassistentin (PraeDoc) im Fachbereich Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Ihre Dissertation verfasst sie zum Thema „Liturgischer Dienst zwischen Taufe und Ordination. Eine pastoralliturgische Studie zu den Cheirothesien in der byzantinischen Orthodoxie“.

ORCID  0000-0002-8505-1952

E-Mail: christina.dietl(at)univie.ac.at

| KEY WORDS

Liturgiewissenschaft; Orthodoxie; rationale Theologie; doxologische Theologie; Ökumene; methodischer Atheismus; Theologie und Universität; Theologie und Gesellschaft; Theologiefähigkeit; Liturgiefähigkeit; theologische Fakultäten; Theologie als Wissenschaft; *scientia – sapientia*; Theologiegeschichte

## 1 Beobachtungen

Bisweilen drängt sich der Eindruck auf, dass sich in unseren deutschsprachigen katholischen Breiten, v. a. bei Verantwortungsträger:innen in der Kirche und in der theologischen Lehre, ein großes Jammern breit gemacht hat. Worüber zum Beispiel?

- Die Getauften verlassen in schier rasanter Geschwindigkeit die Kirche (vgl. [statista.com 2022a](#); Die deutschen Bischöfe 2022, 79). Dafür haben sie diverse Gründe; erstgereiht ist gemäß der Statistik in Deutschland die Kirchensteuer, gefolgt von den Missbrauchsskandalen und dem Umgang mit Frauen (vgl. [statista.com 2022c](#)).
- Die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst ist im Allgemeinen keine Selbstverständlichkeit mehr. Insbesondere ist die Eucharistie(-Feier), die vom Zweiten Vatikanum als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (*Lumen gentium* 11) verstanden wird, genau das faktisch für viele – darunter auch zahlreiche hauptamtliche kirchliche Mitarbeiter:innen – (schon lange) nicht (mehr) (vgl. [statista.com 2022b](#); Die deutschen Bischöfe 2022, 79).
- Die Theologie hat ihre ehemals herausgehobene Stellung an den Universitäten verloren. Der gesellschaftliche Bedeutungsschwund der Kirche(n) lässt die Frage nach dem Bedarf konfessioneller Theologie an staatlichen Bildungseinrichtungen aufkommen. Da die Wissenschaftlichkeit der Theologie aufgrund ihrer Prämisse *Gott* und ihrer lehramtlichen Bezogenheit bzw. Gebundenheit bei anderen Disziplinen im Zweifel steht, erscheint ihre Daseinsberechtigung an (staatlichen, von „säkularen“ Prinzipien der Wissenschaftlichkeit geleiteten) Universitäten fragwürdig (vgl. Göcke 2018, XXXI).

Einer, zwei oder alle drei dieser Punkte begegnen in unserer Zeit auf nahezu allen Besprechungen und Konferenzen auf allen Ebenen – in der Pfarre, in der Diözese, aber vor allem auch an den katholisch-theologischen Fakultäten.

Im vorliegenden Beitrag soll es primär um die Krise der Theologie – als Wissenschaft an staatlichen Universitäten – gehen. Bewusst einbezogen werden sollen allerdings die anderen beiden genannten Schieflagen, und ein näherer Blick soll auf die Liturgiewissenschaft als theologische Disziplin geworfen werden. Die Weitung der Bearbeitung dieser Thematik über

den deutschsprachig-katholischen Horizont hinaus erfolgt durch die Berücksichtigung der byzantinischen Orthodoxie. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass eine alle Aspekte hinreichend ausfaltende Behandlung der Thematik im Rahmen dieses Beitrags nicht leistbar ist, weswegen zu großen Teilen von Anregungen bzw. Hinweisen zu sprechen ist.

## 2 Die Theologie und ihre Wissenschaftlichkeit

Nachfolgend soll zunächst geklärt werden, was unter „Theologie“ verstanden werden kann, und daraufhin wird die Frage nach ihrer Wissenschaftlichkeit behandelt.

### 2.1 Was ist Theologie? – Begriffsklärung

Was ist (christliche) „Theologie“? Nach dem *Lexikon für Theologie und Kirche* ist sie, abgeleitet von der Etymologie (θεός, Gott und λόγος, Rede, Wort), die „gläubige u. zugleich vernünftige bzw. wiss. ‚Rede v. Gott“ (Wiedenhofer 2000, Sp. 1435).

### Eine Rede jenseits der Erklärbarkeit

Karl Rahner schreibt zuerst über die Naturwissenschaften, dass sie „die Einzelphänomene, denen der Mensch [...] in seiner Welt begegnet“ (Rahner 1983, 26), untersuchten. Demgegenüber mache die Theologie „eine Aussage von Gott als dem einen und absoluten Grund aller Wirklichkeiten“ (Rahner 1983, 28); sie habe es „mit Gott zu tun“ (Rahner 1983, 66). Denn nähme man an, Theolog:innen hätten es *nur* „mit einer Rede von Gott zu tun“ und beschäftigten sich vor allem damit, ob es eine Rede von Gott überhaupt geben könne, würden sie die Rede selbst schließlich anderen überlassen. Gott habe uns allerdings „die Möglichkeit gegeben [...], von ihm zu reden“ (Rahner 1983, 66) – während wir stets das Bewusstsein aufrecht erhalten, ihn mit unserer Rede nicht fixieren zu können.

Alexander Schmemmann schreibt: „Theology is above all explanation, ‘the search for words appropriate to the nature of God’ (θεοπρεπεῖς λόγοι), i. e. for a system of concepts corresponding as much as possible to the faith and experience of the Church.“ (Schmemmann 1986, 17) Ebenso wie Schmemmann betont Anastasios Kallis die Verwurzelung der Theologie „in der Gemeinschaft der Kirche“, wodurch sie „keine private Angelegenheit von Gelehr-

ten, sondern ein gemeinschaftlich-kirchliches Werk“ sei. Die Rechenschaftslegung über die christliche Hoffnung gemäß 1 Petr 3,15 entstehe aus der Partizipation der Theolog:innen am „Mysterium des Glaubens als Vergegenwärtigung des Heils“ (Kallis 2003, 48; vgl. auch Llosky 1961, 11). Die „Theologie der Gottesschau unterscheidet sich von philosophischen Systemen, die das Göttliche rational zu ergründen suchen“ (Kallis 2003, 48). Der Begriff Theologie – der eine vorchristliche und christliche Vorgeschichte<sup>1</sup> hat (Wiedenhofer 2000, Sp. 1435) – wird in der Bedeutung „eine[r] vernunftgeleitete[n] Glaubensreflexion“ (Ansorge 2021, 20) bzw. „Glaubenswissenschaft“ (Wiedenhofer 2000, Sp. 1436), „als methodisch vorgehendes, in sich gegliedertes Unternehmen“ (Göcke 2018, XXXI), das den gesamten christlichen Glaubenshorizont umfasst (vgl. Seckler 2000, 133), erst seit dem späten Hochmittelalter verwendet. Zunächst erschienen nebenher noch ältere Bezeichnungen wie etwa *sacra (divina) scientia*, *sacra (divina) doctrina* und *sacra (divina) scriptura* (vgl. Köpf 1974, 21–23).<sup>2</sup>

## 2.2 Ist die Theologie eine Wissenschaft?

Christ:innen streb(t)en seit Anbeginn ihrer ‚Religion‘ danach, ihren Glauben auch mit der Vernunft zu erfassen, durch die Vernunft zu begründen und anderen verständlich zu machen (vgl. 1 Petr 3,15b), und bedien(t)en sich dafür der Denkkonzepte ihrer Zeit (vgl. Ansorge 2021, 13; 63). Sie waren sich dabei „von Anfang an“ der „Eigenart ihrer Tätigkeit“ (Göcke 2018, XXXI) bewusst – umso mehr später im universitären Kontext des Mittelalters (vgl. Schlosser 2017, 267–269).

## Der Anspruch eines wissenschaftlichen Profils

<sup>1</sup> Bei den Kirchenvätern ging es in der *θεολογία* tatsächlich in erster Linie um die Gottesfrage, während die Menschen und die Welt im Rahmen der Behandlung des christlichen Heilsgeschehens unter die *οικονομία* fielen (vgl. Seckler 2000, 133).

<sup>2</sup> Übrigens wurde bereits zu dieser Zeit, als standardmäßiger einleitenden Inhalt der Sentenzenkommentare, die Frage bearbeitet, ob es sich bei der Theologie um eine Wissenschaft handle oder nicht (vgl. Wiedenhofer 2000, Sp. 1437).

Die Kirchenväter waren geleitet von dem Anspruch, sich durch Verwendung von damals allgemein verständlichen Argumentationsmustern – seien diese historischer, philosophischer oder rechtlicher Art – Anfeindungen von außen entgegenzustellen. Klemens von Alexandrien und Origenes hatten sodann bereits ein „systemat. Wissen u. Verstehen des Glaubens“ (Wiedenhofer 2000, Sp. 1437) zum Ziel. Sie machten den Platonismus „für unerledigte theologische Herausforderungen nutzbar“ (Ansorge 2021, 63). Die Trinitätsdogmen der altkirchlichen Konzilien wurden auf Grundlage der griechischen Philosophie verfasst (vgl. Ansorge 2021, 68–104). Boethius, Pseudo-Dionysios Areopagita und Augustinus gingen diesen Weg weiter: Die Ermöglichung eines wissenschaftlichen Profils der Theologie

im Westen ist im Wesentlichen letzterem und seiner Schrift *De doctrina Christiana* (vgl. Koch 2008, 18) sowie seiner Herausstellung der christlichen Glaubenslehre, der *doctrina sacra*, als der höchsten der Wissensformen (Lutz-Bachmann 1994, 221) zu verdanken. Auch z. B. Gregorios von Nazianz, Gregorios von Nyssa und Basileios der Große bedienten sich der damals geläufigen philosophischen Denkmuster. Bemerkenswert muss aber, dass die Theologie der Kirchenväter „keine rein systematisierende Doktrin“, sondern „tief in der Andacht und in der Kontemplation der Kirche verwurzelt“ (Kallis 1999, 18) war.

Zu Recht wird der östlichen Theologie ein „emphasis on the doxological-liturgical context“ (Pelikan 1999, 482) attestiert. Zu betonen ist allerdings, dass dies, wie dargestellt wurde, bereits seit der Zeit der Väter mit „ordered intellectual reflection on the mysteries of divine revelation“ (Pelikan 1999, 482) einherging und –geht. Umgekehrt finden sich im Westen schon bei Augustinus, in der *confessio laudis* als Lobbekenntnis Gottes (vgl. Augustinus, s. 29; Schwarz 1968, 16–27), Ansätze einer doxologischen Theologie. Im Westen verband sich die Entwicklung der Theologie zu einer *Wissenschaft* vom Glauben methodisch mit dem „spätantiken Bildungskonzept der ‚septem artes liberales‘“ (Koch 2008, 18), weil die Bibel zwar die Grundlage der *doctrina sacra* war, allerdings, ebenso wie anderes bekannt gewordenes Quellenmaterial, aufgrund ihrer inneren Unstimmigkeiten bzw. Brüche der Interpretation bedurfte.

Spätestens seit dem zehnten Jahrhundert wurde die Logik als exegetische Hilfe herangezogen; Thomas von Aquin wies die Theologie auf Grundlage von Aristoteles als *scientia* neben anderen *scientiae* aus (vgl. Lutz-Bachmann 1994, 226; für Thomas' Vorgehensweise vgl. Walter 2007, 22–25), gleichzeitig ist sie für ihn allerdings *sapientia*, also Weisheit, die sich auf die „Erkenntnis des Höchsten“ bezieht (Wieland 1994, 517). Über die Relation zwischen Glauben und Vernunft handelte in systematischer Hinsicht Anselm von Canterbury (vgl. Weber 2002, 58–59); man denke an seinen berühmten Grundsatz *fides quaerens intellectum*. Es kam zur Ausbildung der Scholastik (vgl. Koch 2008, 18–20; Weber 2002, 59). Die ostkirchliche Theologie blieb demgegenüber „stärker traditionell, spirituell, liturgisch u. pastoral orientiert“ (Wiedenhofer 2000, Sp. 1437), obgleich ihr rationaler Aspekt nicht übersehen werden darf – hat sich doch etwa Johannes von Damaskus (7./8. Jh.) bereits lange vor Thomas von Aquin mit Aristoteles beschäftigt (vgl. Pelikan 1999, 485). In gewissen Punkten nahm die den Westen nun prägende scholastische Theologie Einfluss auf den Osten, was besonders deutlich sichtbar wird z. B. an der der Orthodoxie eigent-

lich nicht entsprechenden Übernahme der Siebenzahl der Sakramente (vgl. Afanas'ev 1951), an Spitzfindigkeiten über den Moment der Konsekration in der Eucharistiefeyer in der Auseinandersetzung mit dem Westen (z. B. „Epiklesestreit“; vgl. Taft 1996) und an der Übernahme westlicher Argumentationsmuster in den Bekenntnisschriften gegen den Protestantismus (und gegen den Katholizismus).

Orthodoxe Theologen der Moderne versuchten seit dem 19. Jahrhundert, gewisse westlich beigebrachte Rationalisierungs- und Systematisierungszwänge aufzubrechen und zu einer spirituellen Theologie zurückzufinden (vgl. Schmemmann 1986, 9; 16–17; Kallis 1999, 77). Als Anhaltspunkt in diesem Unternehmen wurde bzw. wird die Vätertheologie angesehen; besonders erwähnenswert sind in diesem Kontext die Arbeiten von Georgij Florovskij und Vladimir Lossky (vgl. Osborne 2003, 5–6). In Verbindung mit dem liturgischen Leben der Kirche wird orthodoxe Theologie als *doxologische Theologie* (vgl. Kallis 2003, 47; 49) angestrebt: Dem Wesen der Orthodoxie entspreche weniger eine Etymologie ausgehend von ὀρθός und δοκέω, woraus sich *rechte(s) Lehre(n)* ergibt; sondern eine Begriffsklärung unter Einbeziehung des Verbs δοξάζω, die also die „rechte Lobpreisung Gottes“ meint. „Eine genuin orthodoxe Theologie versteht sich als eine liturgische Theologie.“ (Kallis 1999, 16)

## Zwischen Verkündigung und Wissenschaft

Das Anforderungsprofil der katholischen Kirche an die *Wissenschaft* Theologie folgt der Grundüberzeugung, dass Glaube und Vernunft einander nicht widersprechen können (*Dei Filius*, DH 3017). Von der Theologie (also von den Theolog:innen) wird erwartet, dass sie die Wahrheit der lehramtlichen Glaubenssätze durch Anwendung ihrer Methoden, im Gespräch mit anderen Geisteswissenschaften und den Naturwissenschaften, (immer wieder) in einer der aktuellen Lebenswelt entsprechenden Aussageweise begründet (*Gaudium et spes* 62).

Daraus ergibt sich aber für die Praxis der theologischen Wissenschaft: Ist das, was das Lehramt der Kirche lehrt, wahr, wird eine Bestärkung desselben durch die theologische Forschung das Ergebnis sein. Stößt die Theologie allerdings auf Konflikte in den Glaubenssätzen, müssten diese eigentlich einer Überprüfung unterzogen (und gegebenenfalls revidiert) werden. Die Reaktion des kirchlichen Lehramts ist aber immer wieder die Verurteilung von Theolog:innen, die seiner Linie widersprechen (vgl. Göcke/Ohler 2019, X–XVI). Dazu kommt es, wenn kirchliche Autoritäten „das kirchliche

Glaubenszeugnis nicht als zum Bereich der konstituierenden Prinzipien [der Theologie als Glaubenswissenschaft] gehörend betrachtet, sondern unmittelbar als Bestandteil des glaubenswissenschaftlichen Diskurses“ ansehen, also die Ebenen *Verkündigung* und *Wissenschaft* vermischt werden (Seckler 2000, 173).

Aufgrund des wissenschaftlichen Grundsatzes der Ergebnisoffenheit hat diese offensichtliche Einflussnahme der (kirchlichen) Autorität, die sich ja auch schon an der Notwendigkeit der bischöflichen *Missio Canonica* und des römischen *Nihil obstat (Sapientia Christiana 27)* für den Antritt einer Professur zeigt, sowohl unter Theolog:innen<sup>3</sup> als auch vonseiten der Vertreter:innen anderer Wissenschaften, zu Kritik geführt. Auch sie hat den Zweifel an der Wissenschaftlichkeit der Theologie zur Folge. Dazu ist allerdings ins Feld zu führen, dass auch andere Wissenschaften nicht davor gefeit sind, von verschiedentlichen Interessen externer Personen und Institutionen geleitet zu werden. Man denke etwa an Studien- und Forschungsstipendien, die von Firmen vergeben werden, und an firmeneigene Forschungseinrichtungen.

### Angreifbar in der Frage der Methodik

Angreifbar scheint sich die Theologie, was ihre Wissenschaftlichkeit betrifft, aber gerade auch in der Frage der Methodik zu machen. Denn die Einhaltung des sogenannten „methodische[n] Atheismus“ gilt heute in der Wissenschaftswelt „forschungsstrategisch und forschungspolitisch“ als strenge Voraussetzung (Tetens 2018, 189). Fraglich ist also: „Kann sich Theologie als wissenschaftliche Disziplin behaupten, indem selbst Theologen den methodischen Atheismus streng befolgen?“ (Tetens 2018, 190) Holm Tetens sieht diesbezüglich zunächst einen gewissen Unterschied zwischen den einzelnen theologischen Disziplinen: Für die Kirchengeschichte, die Bibelwissenschaft, die praktische Theologie und die Liturgiewissenschaft etwa stelle sich aufgrund ihrer Nähe zu anderen geisteswissenschaftlichen und soziologischen Fächern an sich nicht das Problem, „dem methodischen Atheismus [zu] genügen“, „ohne den Gegenstand ihrer theologischen Teildisziplin zu verraten“ (Tetens 2018, 190). Schwieriger hätten es die systematische Theologie, die Fundamentaltheologie und die Dogmatik, die im engeren Sinne „Theologie“ seien (vgl. Tetens 2018, 190). Diese Gegenüberstellung sei an dieser Stelle exemplarisch aus Sicht der Liturgiewissenschaft hinterfragt: Als rein historisch betriebene kann sie ohne die Prämisse Gott auskommen; als systematische aber ist sie der

<sup>3</sup> An den theologischen Fakultäten hat man es häufig mit einem Zusammenprallen „von lehramtlichen Legitimationsinteressen und ideologiekritischen oder historisch argumentierenden Entlarvungsintressen“ (Werbick 2015, 22) zu tun.

Frage zugewandt, wie sich der christliche Glaube im Gottesdienst ausdrückt (und umgekehrt) (vgl. Hopping/Jeggle-Merz 2004).

Betreibt man Theologie auf eine Weise, die aus der *Außenperspektive* auf das religiöse Bewusstsein des Menschen schaut, durch das er sich als auf Gott bezogen wahrnimmt, ist es ohne weiteres möglich, einen „methodischen Atheismus“ einzuhalten, weil die Wahrheitsfrage nicht angegangen wird. Dann aber trennt die Theologie nichts mehr von der Methodik der Religionswissenschaft (vgl. Stausberg 2012, 2–3). Theologie, die sich tatsächlich als „Wissenschaft/Kunde von Gott“ bzw. als die Beschreibung religiösen Bewusstseins aus der „Binnenperspektive der Gläubigen“ versteht, wird sich dagegen in ihrer Methodik nicht auf einen „methodischen Atheismus“ beschränken können (Tetens 2018, 191).

### Jede Wissenschaft muss die Begriffe klären, von denen sie ausgeht.

Aber muss sie das denn, um Wissenschaft zu sein? Einer Wissenschaft von Gott wird entgegengehalten, dass es „sowohl unklar, als auch höchst umstritten sei, wer oder was Gott eigentlich sei und ob und in welchem Sinne Gott existiere“ (Tetens 2018, 192). Allerdings kann nicht das allein schon gegen eine Wissenschaft von Gott sprechen, denn auch andere Wissenschaften bauen auf Prämissen auf, die nicht endgültig feststehen und/oder vielleicht sogar nie endgültig feststehen können – man denke etwa an die verschiedenen Theorien über die Entstehung und das Ende des Weltalls bzw. den Aufbau der Materie in der (Quanten-)Physik. „Vor einer solchen Aufgabe, dem Begriff ihres eigentlichen Gegenstandes jenseits vager Vorverständnisse klare inhaltliche Konturen zu verschaffen, steht jede Wissenschaft“ (Tetens 2018, 192); eine voraussetzungsfreie Wissenschaft gibt es nicht (vgl. Seckler 2000, 170). Jede Wissenschaft muss die Begriffe klären, von denen sie ausgeht, und auch verschiedene Gründe und Begründungsweisen für und gegen die Wirklichkeit bzw. die Existenz desjenigen, dessen Begriffe geklärt wurden, prüfen.

Da sich das Dasein Gottes „nicht deduktiv schlüssig beweisen“ lässt – und da es „keine zwingenden Beweise für das Dasein Gottes geben kann“ (Tetens 2018, 192) –, muss die Theologie „epistemisch selbstreflexiv auf die Frage eingehen, wie wir etwas von Gott erkennen und wissen können, und in jedem Falle muss sie diese Frage selbstkonsistent und kohärent beantworten“ (Tetens 2018, 193). Sie muss

*„ein ebenso sachgerechtes wie einigermaßen kohärentes und für andere Wissenschaften verstehbares methodisches Selbstverständnis ausbilden [...] können, damit nachvollziehbar bleibt, was die Theologie als spezifische wissenschaftliche Disziplin eigentlich erreichen will und inwieweit sie es jeweils erreicht“ (Werbick 2015, 21).*

Nun ist Gott im Bewusstsein des gläubigen Menschen „kein gewöhnlicher Erfahrungsgegenstand neben anderen [...], sondern die alles bestimmende Wirklichkeit“. Daher ist es „die erste Aufgabe der Theologie als Wissenschaft“ aufzuzeigen, „wie wir Menschen die Welt und uns selbst im Lichte bestimmter theistischer Überzeugungen über Gott erfahren und erleben können“. Dies führt uns zu wahren Sätzen, die auf einer theistischen Prämisse, die zuallererst offengelegt wird, beruhen und – auf dieser aufbauend – die „Welt- und Selbsterfahrung“ der Gläubigen bzw. Christ:innen anhand bestimmter Merkmale aufzeigen (Tetens 2018, 198).

Daraus ergibt sich für die Theologie: Nicht eine Einzelwissenschaft mit einem ein- und abgrenzbaren Einzelgegenstand kann angestrebt sein. Vielmehr hat sie in ihrem Bestreben, vom Ursprung und Grund aller Wirklichkeit zu sprechen, auch Interesse an der gesamten Wirklichkeit. *Scientia* ist sie, indem sie sich an den Maßstäben der Wissenschaftlichkeit orientiert; als „doxologische *sapientia*“ (Groen 2009, 106) ist sie an Gott orientierte Wirklichkeitsdeutung. Aus orthodoxer Perspektive heißt es, unter Einbeziehung der Liturgie, bei Anastasios Kallis:

*„In einem den ganzen Menschen [...] umfassenden Ereignis [gemeint: der Liturgie], das den Menschen aus dem Bereich der endokosmischen Vergänglichkeit in die Wirklichkeit des Heils als eine Vorwegnahme der Parusie [...] überleitet, offenbart sich ein Kosmos, der durch rein wissenschaftlich-intellektuelle Anstrengungen allein nicht begriffen werden kann.“ (Kallis 1999, 16)*

Wer sich in unseren Kreisen für das Theologiestudium einschreiben möchte, wird nicht nach seinem persönlichen Glauben gefragt. Es scheint für Theolog:innen keine Voraussetzung zu sein, selbst gläubig zu sein. Dazu ist allerdings zu sagen: Besonders dann, wenn der:die Theolog:in seinen: ihren persönlichen Glauben hat (und praktiziert), wird ihn:sie das Prinzip des methodischen Atheismus herausfordern. Die Theologie kann dann als „das erste und beste Beispiel für eine Erfahrungswissenschaft jenseits des methodischen Atheismus“ (Tetens 2018, 199–200) gelten. Wer deklariert, selbst nicht gläubig zu sein, muss sich die Frage gefallen lassen, ob sei-

ne: ihre Arbeit nicht vielmehr religionswissenschaftlichen Charakter hat, weil ihm: ihr die „nötige Erfahrungskompetenz“ aus dem „gelebte[n] Experiment des Gläubigseins“ fehlt. Es geht dabei „nicht einfach nur um eine beliebige [...] private Religiosität“, sondern um die persönliche Teilhabe an der „*fides qua creditur* der Glaubensgemeinschaft“ (Seckler 2000, 145–146), wodurch wiederum der ekklesiologische Charakter durchscheint. Jedenfalls ist das Theologiestudium für jemanden, dessen Biographie in der einen oder anderen Weise, mehr oder weniger eng, mit der Kirche verbunden ist, auch eine Beschäftigung mit der eigenen Identität und kann den persönlichen Glauben – in welcher Intensität auch immer – beeinflussen. Mit einem Fokus auf Liturgiewissenschaftler:innen gesprochen, lässt sich sagen: Ein Mensch mit einer kirchlichen Geschichte – wann auch immer diese begann – hat auch eine persönliche Haltung zum Gottesdienst, den sowohl die katholische als auch die orthodoxe Kirche als ihr Zentrum definiert.

### Zur Liturgiewissenschaft als Wissenschaft und als theologischer Disziplin

Im Folgenden seien einige Überlegungen zu den Eigenschaften der Liturgiewissenschaft als Wissenschaft und als theologischer Disziplin angebracht. Die Liturgiewissenschaft ist ihrem heutigen Verständnis nach und in ihrer Eigenständigkeit eine recht junge Disziplin innerhalb des theologischen Fächerkanons (vgl. Feulner 2020, 47–48). Sie wendet sich der *Liturgie* zu. „Liturgie“ ist katholischerseits im strengen Sinne, mit dem Kirchenrecht gesprochen, der „amtliche Gottesdienst“ (c. 834 § 2), also „die Darbringung durch rechtmäßig beauftragte Personen und in von der kirchlichen Autorität gebilligten Formen“ (Müller 2015, 1088).<sup>4</sup> Orthodoxerseits ist die „(Göttliche) Liturgie“ mit der Eucharistiefeier in eins gesetzt; allerdings ist „liturgy“ seit dem 20. Jahrhundert (wieder) „the key word of all the theology of the Orthodox Church“ (Vukašinić 2001, xi); sie wird als der Grund, aus dem sich jede Theologie nährt, verstanden (vgl. Kallis 1999, 16). Während bei den Kirchenvätern die Liturgie in ihrem praktischen Vollzug von der Theologie und insbesondere von der Ekklesiologie als der Lehre von der zusammen-gerufenen Kirche(ngemeinde) untrennbar war, brachte das Mittelalter im Westen die Ausbildung einer Rubrizistik mit sich, die nur noch die Ausführung der einzelnen gottesdienstlichen Vollzüge beschrieb. Zunehmend wurde diese formalisierte Herangehensweise auch in der (zunächst v. a. russischen) Orthodoxie übernommen. Durch das Aufkommen

<sup>4</sup> Davon unterschieden werden „private Frömmigkeitsübungen“ (Müller 2015, 1088) und Andachten, in denen „das individuelle Erbaugebedürfnis viel stärker zur Geltung“ (Guardini 1983, 21) kommt. Diese sind allerdings auch Gottesdienst und ihnen kommt ebenso eine „Kirchlichkeit“ im Sinne einer ekklesialen Dimension“ (Müller 2015, 1089) zu. Vgl. auch Haunerland 2006.

der historischen und philologischen Analyse liturgischer Quellen ab dem 17. Jahrhundert wurde die Rubrizistik überwunden und entstanden wertvolle Editionen, derer sich die Forschung bis heute bedient.

Auf diese Weise betrieben, scheint die Liturgiewissenschaft ohne Theologie (also die Wissenschaft von Gott) im eigentlichen Sinne auszukommen, könnte aber dann synonym auch als *Ritualwissenschaft* (Ritual Studies) im christlichen Kontext oder als *Geschichte des christlichen Gottesdienstes* bezeichnet werden. Das Bedürfnis des Menschen nach rituellen Ausdrucksformen kann auch sozialwissenschaftlich erklärt werden. Möchte man aber die hinter den liturgischen Texten und Formen stehende *Bedeutung* – das, worauf sie hinweisen – ergründen, wird man an der Theologie nicht vorbei kommen (vgl. Schmemmann 1986, 9–10).<sup>5</sup> Es geht dabei darum, einerseits den Glaubensgehalt der Texte wahrzunehmen (gemäß dem Axiom *lex credendi – lex orandi*, das in beide Richtungen wirkt [vgl. Guardini 1983, 23]) und andererseits zu begreifen, welche Bedeutung die liturgischen Vollzüge für die versammelte Gemeinde haben, also sie ekklesiologisch einzuordnen (vgl. Schmemmann 1986, 10–13) und als *locus theologicus* dogmatisch zu deuten (vgl. Pascher 1962; Schumacher 2002).

### Nachdenken über die menschliche Liturgiefähigkeit, aber auch über die „Menschenfähigkeit“ der Liturgie

Das bedeutet in der Konsequenz auch: Wird merklich, dass die Liturgie für die Getauften – bis hinein in den Kreis kirchlich Angestellter – zunehmend keine Bedeutung mehr hat, muss man sich der Frage stellen, warum das so ist und wie einerseits die Menschen (wieder) „liturgiefähig“ werden könnten. In diesem Kontext zu erwähnen ist die Notwendigkeit einer fortdauernden liturgischen Bildung (vgl. *Desiderio Desideravi*). Andererseits muss über die „Menschenfähigkeit“ der Liturgie nachgedacht werden (Krane-mann et al. 1999). Im orthodoxen Kontext muss die menschliche Liturgiefähigkeit sogar ein die Theologie direkt mit hoher Brisanz treffendes Thema sein: Ihre (doxologische) Theologie ist ohne die Liturgie nicht denkbar. Faktisch gehen aber nur etwa zehn Prozent der Orthodoxen Mittel- und Osteuropas regelmäßig in die Kirche; bei vielen verschmilzt die religiöse Zugehörigkeit (auch) mit der nationalen Identität (vgl. Pew Research Center 2017). Daher hat sich auch die Orthodoxie (heute noch) der Frage der liturgischen Erneuerung zu stellen (vgl. Vukašinović 2001, 216–242).

Nicht zum ersten Mal drängt sich die Frage der menschlichen Liturgiefähigkeit auf. Bereits für die liturgische Bewegung in der zweiten Hälfte

<sup>5</sup> Dies beginnt bereits bei simplen gottesdienstlichen Phänomenen wie der Kreuzesverehrung: „Die Wirklichkeit des heiligen Kreuzes ist vielmehr Jesus Christus Selbst [sic!], der am Kreuz unsere Schuld getilgt, den Tod vernichtet und die Dämonen besiegt hat. [...] Das Kreuz verehren heißt also: Christus als Sieger am Kreuz verehren“ (Heitz/Hausammann 2016, 114).

des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war sie der Anlassgrund. Während man Wege suchte, um die Gläubigen wirklich an der Liturgie teilhaben zu lassen, wurde die Eucharistie auch verstärkt zum theologischen Thema – Stichwort „Eucharistische Theologie“ bzw. „Eucharistische Ekklesiologie“. Hierbei bedienten sich römisch-katholische Theologen sowie das Zweite Vatikanische Konzil durchaus orthodoxen Gedankenguts. Die Liturgiewissenschaft selbst gewann ein theologisches Profil (als Liturgietheologie); in *Sacrosanctum Concilium* wurde folgende Aussage getroffen:

*„Das Lehrfach Liturgiewissenschaft ist in den Seminarien und den Studienhäusern der Orden zu den notwendigen und wichtigen Fächern und an den Theologischen Fakultäten zu den Hauptfächern zu rechnen.“*  
(*Sacrosanctum Concilium* 16; Hervorhebung: C. D.)

Herausgestellt werden sollte, dass die Betrachtung der Theologie unter den Kriterien der Wissenschaftlichkeit allein und ein theologisches Arbeiten nach ausschließlich (vermeintlich) säkularwissenschaftlichen Kriterien nicht zielführend sind. Denn die wesentliche Charakteristik, das „Formalprinzip“ der Theologie, ist die Betrachtung der Vielzahl ihrer Gegenstände *sub ratione Dei* (Thomas von Aquin, S. Th. I, q. 1, a. 7; vgl. Seckler 2000, 133; Pannenberg 1973, 300). Möchte die Theologie – in ihren einzelnen Disziplinen, die ihrer inneren Logik nach nie ganz auseinanderfallen dürfen – Wissenschaft sein, muss sie die Prämissen ihrer Forschung offenlegen. Darüberhinaus darf sie sich nicht davor fürchten, spirituell zu sein, weil der „Dialog mit Gott“ dem:der Theolog:in erst den Zugang zu seinem:ihrer (ersten) „Gegenstand“ (Gott) ermöglicht (vgl. Schlosser 2017, 285–286). Aufgezeigt werden sollte, dass die Unterscheidung einer rationalen westlichen von einer spirituellen östlichen Theologie nicht haltbar ist; die Befassung mit theologischen Schriften beider Provenienzen trägt allerdings dazu bei, möglichen Einseitigkeiten vorzubeugen.

### **3 Die Stellung der Theologie an der Universität und in der Gesellschaft**

Was nun aber kann es der Universität und der Gesellschaft als ganzer bringen, wenn die Theologie nicht wie eine methodisch atheistisch arbeitende Religionswissenschaft, sondern mit der Präsuntion Gott als Bezugspunkt betrieben wird? Diese Frage soll im Folgenden erörtert werden.

### 3.1 Gehört die Theologie an die Universität?

In den Klosterschulen und wenig später vor allem in den Kathedralschulen unter der Aufsicht des Diözesanbischofs wurden die *septem artes* und auch die Theologie auf Grundlage der Prinzipien Anselms von Canterbury unterrichtet und – bald anhand bestimmter *Quaestiones* – weiterentwickelt (vgl. Koch 2008, 18–20; Weber 2002, 59). (Auch) der Wunsch nach mehr Freiheit für ihr Denken und Eigenregie für ihr wissenschaftliches Arbeiten führte eine Personengruppe, Lehrer (*magistri*) und Schüler (*scolares/scholares*), in Bologna und Paris zur Begründung einer *universitas (magistorum et scholarium* – in Abgrenzung zu den *universitates* anderer Personengruppen [vgl. Fisch 2015, 7]), d. i. einer Gemeinschaft, die sich selbst an ein bestimmtes Sonderrecht band und die Anerkennung der weltlichen Herrschaft (vgl. Ansorge 2021, 143) und das Privileg des Papstes erhielt. Zweiteres war die Grundlage für die Verleihung akademischer Titel (vgl. Koch 2008, 28). Auch die lokalen Diözesanbischöfe brachten sich allerdings in – für die Wissenschaftler – vorteilhafter oder nachteiliger Weise in universitäre Belange ein: In Bologna wurden die Scholaren, wie es von vier Bologneser Rechtsgelehrten eingefordert wurde, der Aufsicht des Bischofs unterworfen, um sie „vor den Übergriffen der Stadtbewohner“ zu schützen (Koch 2008, 36). In Paris verbot 1270 Bischof Étienne Tempier die Beschäftigung mit aristotelischen Lehren (vgl. Ansorge 2021, 159) – wie es allerdings auch an anderen Standorten geschah.

Den Beginn der Universität von Bologna bildete die Ausbildung der Legisten und der Kanonisten; die Medizin und die *artes* traten erst später hinzu (vgl. Koch 2008, 36–37). Obwohl die Theologie prinzipiell unter den möglichen Anschlussstudien an den Grundstock der *septem artes* eine besondere Stellung hatte (vgl. Fisch 2015, 23), gab es „entgegen landläufiger Ansicht“ an nur wenigen Universitäten eine theologische Fakultät. „Der Grund war vor allem, dass eine kleinere Zahl von Fakultäten von der Kirche leichter zu kontrollieren war und besser gegen das Aufkommen von Häresien geschützt werden konnte.“ (Koch 2008, 38) In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurden außerhalb von Paris die ersten theologischen Fakultäten ins Leben gerufen (vgl. Koch 2008, 38). In Prag entstand sie mit der Universität selbst im Jahre 1348 (vgl. Lenzenweger 1985, 2). Bei der Wiener Universitätsgründung durch Herzog Rudolf IV. 1365 wurde in der päpstlichen Bestätigungsurkunde die Errichtung einer theologischen Fakultät zunächst untersagt; erst 1384 wurde dieses Verbot durch Urban VI. aufgehoben und eine theologische Fakultät eingerichtet (vgl. Lenzenweger

1985, 1). Die theologischen Fakultäten in Köln und Erfurt wurden mit Wiener Hilfe errichtet (vgl. Lenzenweger 1985, 3). An der Universität von Bologna begann die theologische Lehre erst 1569/70 (vgl. Simeoni 1947, 91). Zu den Lehrinhalten an den theologischen Fakultäten ist zu beobachten:

*„Der grundlegende Unterrichtsstoff der neuen Wissenschaftsstätte Universität setzte sich an der Theologischen Fakultät [...] aus der Bibel bzw. genauer Bibelauszügen, den lombardischen Sentenzen, anfänglich auch Kirchenvätertexten sowie gegebenenfalls wechselnden Kommentaren und Traktaten, die sich diverser Quästionen bedienten, zusammen. Die Theologie verfügte also von Anfang an bereits über einen vergleichsweise festen Boden.“* (Weber 2002, 59–60)

### Die Existenz theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten ist weltweit gesehen eher die Ausnahme.

Mit dem in unseren Kreisen heute feststellbaren Bedeutungsverlust der Kirche(n) in der Gesellschaft geht einher, dass auch konfessionelle Theologie(n) an den Universitäten und darüber hinaus weniger Gehör bekommt (bzw. bekommen). Dies wird (von Theolog:innen) bedauert – trotz immer wieder geäußelter Aufforderungen, nicht zu resignieren (vgl. Ruh 2012, 110); um die Stellung der Theologie an der Universität wird gefürchtet. Allerdings ist es wichtig, sich vor Augen zu führen, dass die Existenz theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten weltweit gesehen eher die Ausnahme als die Regel ist. In vielen Ländern, deren Verfassung laizistisch geprägt ist, z. B. Italien und Frankreich, aber auch in einigen anderen, gibt es sie (fast) nicht.<sup>6</sup> Die Kirchen haben ihre eigenen theologischen Ausbildungsstätten; für Priesteramtskandidaten ist die theologische Ausbildung vielerorts an den Priesterseminaren angesiedelt. Die Situation in den „Stammländern“ der byzantinischen Orthodoxie stellt sich folgendermaßen dar: In Russland, Belarus, Bulgarien, Rumänien, Griechenland, Bosnien und Serbien finden sich orthodoxe theologische Fakultäten und Fachbereiche (auch) an staatlichen Universitäten. In der Ukraine, Zypern, der Republik Moldau und Georgien gibt es diese nicht; hier bestehen nur eigene kirchliche Einrichtungen zur orthodox-theologischen Ausbildung.<sup>7</sup> In Deutschland ist das Beibehalten von theologischen Fakultäten der katholischen und der protestantischen Konfession an den staatlichen Universitäten auf die Weimarer Reichsverfassung sowie auf die Länderkonkordate gegründet (vgl. Koch 2008, 38–39). Generell setzte sich im deutschsprache-

<sup>6</sup> Vgl. zur geschichtlichen Entwicklung dieser Situation Weber 2002, 203–205. In Frankreich gibt es nur in Straßburg eine (heute protestantisch-)theologische Fakultät (vgl. Coreth 1985, 33).

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser kurzen Zusammenfassung die Übersicht der orthodoxen Hochschuleinrichtungen von Orthodoxy Cognate PAGE, <https://ocpsociety.org/ocei-2> [27.09.2022], sowie die Websites der einzelnen Institutionen. Auf Details der staatlichen bzw. kirchlichen Anerkennung der jeweiligen Diplome kann hier nicht eingegangen werden.

chigen Raum „seit der Umbruchs- und Reformzeit nach 1800 nicht so sehr der liberal-säkulare als der paritätische Staat durch“ (Weber 2002, 205). Theologische Fakultäten wurden „nach [konfessioneller] Prägung der Gesamtuniversität beibehalten“ bzw. gibt es an vielen Standorten Fakultäten und Fachbereiche protestantischer *und* katholischer Konfession. „In jedem Fall verfügen sie über einen kirchlich-staatlichen Doppelstatus. In den wichtigsten Belangen muß ihm zufolge Einvernehmen zwischen den beiden Partnern hergestellt werden.“ (Weber 2002, 205)

Wer die Frage nach der Legitimität der Theologie an der Universität stellt, muss zunächst generell den heutigen Stellenwert universitärer Wissenschaft erörtern. Muss diese sich vorwerfen lassen, immer mehr von der Zielsetzung der Berufsausbildung geleitet zu sein, sodass Wissenschaft ihren Selbstzweck einbüßt bzw. in ihrer Weite eingeschränkt wird? (vgl. Weber 2002, 236–238; Munske 2014, 38). In diesem Fall könnte man schon allein angesichts der Abnahme der Zahl der Interessent:innen am kirchlichen Dienst den Bedarf an der Existenz theologischer Fakultäten infrage stellen. Die Ausbildung auf die Praxis hin könnte wohl ohnehin sogar besser an nicht-universitären Einrichtungen geleistet werden. Besser eingegangen werden könnte dann auch auf Personen, die sich mangels akademischer Veranlagung oder Begeisterung an den Fakultäten durch das Studium quälen, aber wertvolle seelsorgliche Fähigkeiten mitbringen, die für die kirchliche Praxis unverzichtbar sind.

## Das menschliche Streben nach Wissen und Wissensaustausch

Nun ist das Streben nach Wissen und Wissensaustausch, nach Erkennen und Lernen dem Menschen allerdings inhärent. Der Zusammenschluss der *universitas* soll auch diesem per se Genüge tun. Dabei sollte auch nicht das primäre Kriterium sein, *wie viele* Menschen ein bestimmter Gegenstand beschäftigt. Karl Rahner fragt bereits 1982 zu Recht, wenn auch etwas polemisch:

*„Muß ein Gegenstandsgebiet, das auf einer Universität bedacht wird, vom Interesse von jedermann getragen sein, wenn doch sonst nicht wenige Fächer einer Universität mangels Interesse der großen Masse aus der Universität verbannt werden müßten?“* (Rahner 1983, 63–64)

Allerdings spielen Studierendenzahlen eine große Rolle im Hinblick auf die Verwaltung des universitären Finanzhaushaltes. Da diese an den theologi-

schen Fakultäten, besonders an demographisch gesehen kleineren Standorten, immer weiter sinken, schwinden, zumindest voraussichtlich, auch die Geldmittel für das wissenschaftliche Personal und die nötigen Materialien. Eine multikonfessionelle (christlich-)theologische Fakultät oder ein multikonfessionelles (christlich-)theologisches Institut an einer multireligiösen theologischen Fakultät könnte die Lösung dieses Problems sein. Gäbe es ein solches auch noch losgelöst von organisatorischer Bindung an bestimmte Kirchen und/oder Religionsgesellschaften, aber in Zusammenarbeit mit diesen, wäre auch ein anderer Kritikpunkt gegen die Theologie an der Universität erledigt, nämlich die Einschränkung ihrer freien Wissenschaftlichkeit durch religiöse Autoritäten.<sup>8</sup> Die Frage ist nur, wie die Hierarchien der jeweiligen Religionsgemeinschaften sich gegenüber einer solchen Fakultät verhalten würden und wie es um ihr Interesse bestellt wäre, Absolvent:innen einer solchen Fakultät bei sich zu beschäftigen.

### Multikonfessionelle oder multireligiöse theologische Fakultäten?

Wissenschaft steht stets (auch) in der Verantwortung, gesellschaftliche Realität zu reflektieren und aus der jeweiligen Fachexpertise heraus zu kommentieren. Die Gesellschaft entwickelt sich zunehmend zu einer religiös und konfessionell pluralen und in weiten Teilen säkularen. Zur Verständigung untereinander und zur Vorbeugung von Konflikten kann besonders auch die Wissenschaft beitragen – umso besser, wenn an den Universitäten nicht nur fachlich, sondern auch strukturell und somit personell enger zusammengearbeitet wird. In allen Disziplinen der katholischen Theologie braucht es die Auseinandersetzung mit den ‚Inhalten‘ anderer Konfessionen und Religionen, weil das ‚Eigene‘ nicht im luftleeren Raum entstanden ist. So ist etwa eine tatsächlich sinnvoll betriebene Liturgiewissenschaft ohne Ökumene – d. i. mindestens die Anerkennung der gegenseitigen Beeinflussung christlicher Riten (vgl. Baumstark 1953, 1–34) – weder in historischer noch in systematischer Hinsicht denkbar (vgl. Feulner 2020, 58–59). Wie viel gewinnbringender kann diese Auseinandersetzung sein, wenn sie nicht allein am Schreibtisch und vor den Büchern, sondern auch im Gespräch und Austausch mit Wissenschaftler:innen aus Fleisch und Blut geschieht?

Nun bleibt womöglich die Frage, welchen „Nutzen“ andere Wissenschaften aus dem Gespräch mit der Theologie haben könnten. Es ist der Blickwinkel – die Behandlung unterschiedlicher Fragestellungen *sub ratione Dei* –, der anregend sein kann, wenn in anderen Wissenschaften manches

<sup>8</sup> Vgl. die Theologisch-Religionswissenschaftliche Fakultät der Universität von Lettland: „Die Fakultät ist keiner Kirche unterstellt, sondern kooperiert mit allen Konfessionen sowie mit anderen Religionsgemeinschaften in Lettland und legt dabei Wert auf einen wissenschaftlich-kritischen Umgang mit theologischen und religionswissenschaftlichen Fragestellungen“ (Latvijas Universitāte, <https://www.tf.lu.lv/par-mums/lu-teologijas-fakultate> [27.09.2022]; Übers.: C. D.).

unter Ausschluss der Prämisse *Gott* vielleicht unverständlich bleibt. Die Prämisse *Gott* ist aber nicht – wie ehemals – als Lückenfüller zu verstehen (!); sondern die Theologie kann, anders als die (methodisch atheistische) Religionswissenschaft, durch die Präsuntion *Gott* darauf aufmerksam machen, dass der Mensch im Letzten nicht auf sich allein verwiesen ist.

Der Blickwinkel *sub ratione Dei* auf die unterschiedlichsten Inhalte und Aspekte unserer Lebensrealität macht Interdisziplinarität zu einem notwendigen methodischen Kriterium. Einige der größten Theolog:innen waren/ sind folgerichtig Universalwissenschaftler:innen – man denke etwa an Albertus Magnus (vgl. Ansorge 2021, 159) – bzw. (soweit das heute noch möglich ist) zumindest in mehreren Wissenschaften bewandert. Auch in diesem Anspruch könnten Theolog:innen eine Vorbildwirkung auf Wissenschaftler:innen anderer Disziplinen entfalten. Wiederum kann die katholische Theologie die Interdisziplinarität – die ja auch von der Kirche gewollt wird – an einer Universität mit einer Vielzahl verschiedener Fakultäten bzw. Fächern weitaus besser verwirklichen als an (Ausbildungs-)Instituten in allein kirchlicher Verantwortung.

### 3.2 Stellenwert der Theologie in der Gesellschaft

Karl Rahner schreibt 1983:

*„Haben große weltanschauliche Gruppen von Bürgern nicht das Recht, auf einer Universität, die sie doch auch mit ihrem eigenen Geld unterhalten, das in wissenschaftlicher Reflexion bedacht zu sehen, was nun einmal doch zum entscheidenden Inhalt ihrer Existenz gehört? Zumal diese christlichen Gruppen grundsätzlich in einer weltanschaulich neutralen Gesellschaft nichts dagegen hätten, wenn auch andere weltanschauliche Grundkonzeptionen neben der des Christentums einen Ort wissenschaftlicher Reflexion an der Universität erhielten, falls sie an Zahl ihrer Mitglieder und durch eine stabile gesellschaftliche Organisation eine einigermaßen ähnliche Bedeutung in der Gesellschaft hätten wie die christlichen Kirchen.“* (Rahner 1983, 64)

Zwei Dinge lassen sich aus heutiger Sicht dazu sagen: In unseren Kreisen verlieren die Kirchen zusehends den faktischen Rang von „große[n] weltanschauliche[n] Gruppen“ und ihre gesellschaftliche Bedeutung. Mit den Mitgliederzahlen und dem gesellschaftlichen Einfluss lässt sich die Existenz ihrer Theologie(n) an der Universität jedenfalls bald nicht mehr rechtfertigen. Ganz bestimmt ist es auch irrelevant, ob die Kirchen bzw.

ihre Gläubigen die Präsenz anderer weltanschaulicher Gruppen an der Universität gut heißen.

Fraglich wird zunehmend, inwiefern das akademische bzw. universitäre Theologisieren noch in die Gesellschaft hineinwirken kann. Noch vor wenigen Jahrzehnten boten etwa die großen Fernsehanstalten Sendungen, in denen über Kirche und Glaube gesprochen wurde – solche sind mittlerweile eine marginale Erscheinung geworden. Selbst Getaufte setzen sich immer weniger mit ihrer kirchlichen Identität – die viele von ihnen ja gar nicht verspüren – auseinander. Wie kann Theologie unter diesen Umständen gesellschaftliche Relevanz entfalten und überhaupt verstanden werden?

### Entscheidend ist nicht, wer von Gott spricht, sondern dass von ihm gesprochen wird.

Der Mensch glaubt und er hofft; aber er ist auch von dem Bestreben geleitet, sein lebens-prägendes Glauben und Hoffen mit der Vernunft zu durchdringen. ‚Theologisieren‘ nennen wir es auch außerhalb des wissenschaftlichen Kontextes, wenn Menschen sich über ihr Verständnis von Gott und seinem Wirken in der Welt austauschen. Entscheidend ist im Hinblick auf die grundsätzliche Bestimmung der Theologie als *Rede von Gott* nicht, wer von ihm spricht, sondern dass von ihm gesprochen wird, sei es durch (akademische) Theolog:innen oder Nicht-Theolog:innen (vgl. Seckler 2000, 132).

Was hat die wissenschaftliche Theologie (die sich ja innerhalb eines bestimmten kirchenamtlich vorgezeichneten Rahmens bewegen muss) nun aber den Menschen, die kein Theologie-Studium absolviert haben, zu sagen? Ein wesentliches Erfordernis für die Gesellschaftsfähigkeit der Theologie und der Weltanschauung, auf der sie beruht, wäre, eine Sprache zu sprechen, die sowohl von den Gesprächspartner:innen anderer Wissenschaften als auch von Nicht-Akademiker:innen nachvollzogen werden kann, und „auf Neues zu reagieren“ (Göcke 2018, XVIII). Kann etwa die Liturgiewissenschaft zu einer Stärkung der Liturgie-Fähigkeit der Gläubigen beitragen? Wie könnte sie das? Indem sie die Bedeutung der Riten erläutert; indem sie Vorschläge zu einer niederschwelligeren Liturgie macht – wobei gleichzeitig nicht alles Wesentliche eliminiert werden soll?<sup>9</sup>

Nicht vergessen werden darf, dass Religion insgesamt, und so auch das Christentum, ein wesentlicher Teil der menschlichen Kultur ist. Die (öffentlichen) Ausdrucksformen der Religion, im Christentum die Liturgie, sind (nach innen und außen) ein wichtiger kulturstiftender Faktor (vgl.

<sup>9</sup> *Sapientia Christiana* 21 spricht in Bezug auf die Liturgie von einem „kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile[n], die dem Wandel unterworfen sind“, expliziert aber nicht, was worunter zu verstehen ist. Eine wesentliche Frage ist die einer „angemessenen“ liturgischen Sprache: Kann in der bzw. für die Liturgie eine Sprache gefunden werden, die von der Feiergemeinschaft verstanden wird? Diese Frage stellt sich umso mehr, wenn den Gottesdienst etwa Kinder und/oder Menschen mit geistiger Behinderung (vgl. Straub 2014, 270) mitfeiern. Kann in diesen Fällen, im Besonderen im Hinblick auf die Eucharistiefeier, eine leichtere Sprache verwendet werden? Inwiefern und inwieweit ist eine „Zielgruppen-Orientierung“ der Liturgie möglich? Vgl. zur Diskussion über den Umgang mit dem Kirchenslawischen in der Russischen Orthodoxen Kirche Mozgov 2011.

Klößener 2004, 18–19). Zu nennen sind hier etwa die liturgische Prägung der Zeit (Jahreskreis), die christliche Poesie (Hymnen) in liturgischer Verwendung und Festtagsprozessionen (vgl. Klößener 2004, 22–27). In diesem Kontext ist allerdings zu bedenken, dass sich diese Ausdrucksformen „überlieferter Konzepte von Sinnstiftung [...] in der Gegenwart je neu zu bewähren haben und auf Zukunft hin zu entwerfen sind“ (Klößener 2004, 19).

Ebenso wie die Liturgiefähigkeit der Menschen und die Menschenfähigkeit der Liturgie in einer Wechselwirkung stehen, verhält es sich auch mit der Theologiefähigkeit der Menschen und der Menschenfähigkeit der Theologie (vgl. *Gaudium et spes* 44; 62). Daraus ergibt sich folgende Frage: Ist es nicht besser, niederschwellige Bildungsangebote, mit geringen Zulassungsanforderungen, abseits der Universität zu schaffen? Würde das nicht mehr Menschen anziehen?<sup>10</sup>

## Vorbeugend gegen eine Abschottung der Religionsgemeinschaften von der Gesellschaft

Insofern die Theologie von Gott handelt, handelt sie auch von seinem Evangelium. Das Evangelium erfordert den Dienst an Gott und den Menschen und kann also auch die Theolog:innen dazu anregen, ihres Dienstes an den Gläubigen bzw. allen Menschen eingedenk zu sein. Nebenher wird aber durchaus, insofern die Theologie als *Wissenschaft* zu Recht auch ihren Selbstzweck beanspruchen darf (vgl. Braun 2014), ihr Standort an den (staatlichen und/oder kirchlichen) Universitäten – in einer im Vergleich zur heutigen Situation wohl verschmälerten Form – weiterhin für legitim zu erachten sein. Der Deutsche Wissenschaftsrat formulierte 2010 unmissverständlich das große Interesse des Staates und der Gesellschaft „an der Einbindung der Theologien in das staatliche Hochschulsystem“, durchaus versehen mit dem Anspruch, dass die religiöse Pluralität in der Gesellschaft an der Universität abgebildet werde. Wie folgt wird das Interesse begründet:

„Die Integration der Theologien stellt sicher, dass die Gläubigen ihre faktisch gelebten Bekenntnisse im Bewusstsein artikulieren, von außen auch als historisch kontingent betrachtet werden zu können. Sie konfrontiert die Religionsgemeinschaften mit der Aufgabe, ihren Glauben unter sich wandelnden Wissensbedingungen und –horizonten immer neu auslegen zu müssen. Dies kann am besten unter den an Universitäten geregelten Bedingungen wissenschaftlicher Kommunikation und Erkenntnisproduktion gelingen.“ (Deutscher Wissenschaftsrat 2010, 57)

<sup>10</sup> Siehe z. B. Theologische Kurse (Wien), <https://www.theologischeskurse.at> [28.02.2023], oder Theologie im Fernkurs (Würzburg), <https://fernkurs-wuerzburg.de/> [27.09.2022].

Würde Theologie nur noch an eigenständigen Einrichtungen der Religionsgemeinschaften betrieben werden, bestünde die Gefahr der Abschottung derselben von der Gesellschaft und der Einseitigkeit und verminderter Dialogfähigkeit theologischer Lehre (vgl. Deutscher Wissenschaftsrat 2010, 56–57).

#### 4 Conclusio und Ausblick

Wie gezeigt wurde, steht die Theologie durch ihr Proprium der Gott-Bezogenheit in einem Spannungsverhältnis zwischen Wissenschaft und Glauben(sausdruck). Büßt sie ihr Formalprinzip ein, sind ihre einzelnen Disziplinen von säkularen Wissenschaften mit ähnlichen Gegenständen nicht mehr unterscheidbar; behält sie es, muss sie es im Dialog mit diesen als Prämisse deklarieren. Gläubige Theolog:innen werden durch ein sich der Wissenschaftlichkeit verpflichtendes (interdisziplinäres) Theologisieren herausgefordert: Einerseits ermöglicht es – gerade auch unter der Einbeziehung anderer Konfessionen und Religionen – eine tiefere Einsicht in die Hintergründe des eigenen Glaubensbekenntnisses; andererseits kann es durch Einbeziehen von beispielsweise („säkularen“) historischen und philologischen Methoden eine Gefährdung des persönlichen Glaubens bedeuten. Das persönliche Gläubigsein stellt – verbunden mit der eigenen Glaubenserfahrung – allerdings ein wesentliches Kriterium dar, durch das sich die Wissenschaftlichkeit eines:einer Theolog:in z. B. von der eines:einer Religionswissenschaftler:in unterscheidet. Insbesondere die Orthodoxie fügt noch die Relevanz der Glaubenspraxis in der Bedeutung einer Abhängigkeit von der Liturgie hinzu. Gerade dieser Einwand aber verleiht der Frage der *Liturgiefähigkeit* des (gläubigen) Menschen, und im Besonderen auch des:der Theolog:in, spezielle Brisanz.

Das Betreiben theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten – und somit nicht das prinzipielle Trennen von Religion als einer Privatsache und dem Streben nach Erkenntnis als staatlich geförderter Betätigung – ist schon allein deshalb plausibel, weil der Mensch nicht allein auf seinem Intellekt beruht, sondern zu ihm auch sein Streben nach dem Transzendenten gehört. Die Theologie(n) bietet (bzw. bieten) eine mit der Vernunft in Einklang gebrachte Auseinandersetzung mit dem sich uns im Letzten Entziehenden an. In die Gesellschaft kann (bzw. können) sie insofern hineinwirken, als sie die „religiös-ethischen“ und die kulturstiftenden Dimensionen des Christentums aufzeigt (bzw. aufzeigen), „die ungeachtet

aller kirchlichen Unzulänglichkeiten bedenkenswert und hilfreich bleiben“ (Ruh 2012, 111), aber auch immer wieder neu erklärt und gedacht werden müssen. Die Gegenstände der Theologie sind eigentlich vielfältig und gehören der gesamten gott-geschaffenen Welt bzw. Realität an. So müssen besonders auch die aktuellen Themen bzw. Herausforderungen, denen die Kirche(n) und die Menschheit gegenüberstehen, eine wesentliche Rolle in ihrem Schaffen spielen, beispielsweise:

- die Frage des menschlichen Strebens nach Macht sowie des menschlichen Verhältnisses zur Macht und danach, welche Gegebenheiten Machtmissbrauch begünstigen: Hier ist in Bezug auf die gottesdienstlichen Erscheinungsformen der (klerikalen) Autorität besonders auch die Liturgiewissenschaft angefragt (vgl. z. B. Hoff et al. 2020). In der Orthodoxie stellt sich aktuell mit besonderer Brisanz die Frage des Umgangs mit (kirchen-)politischem Machtmissbrauch (vgl. The Moscow Times 2022);
- die Bedeutung und Wirkmächtigkeit von Sprache, etwa in der Liturgie, und in den medialen Äußerungen kirchlicher (und weltlicher) Autoritäten;
- die Art und Weise, wie sich das Verhältnis zwischen den Geschlechtern in Kirche und Gesellschaft darstellt;
- Fragen der Diskriminierung verschiedener Art in Gesellschaft und Kirche(n);
- die Bewahrung der Schöpfung angesichts des menschengemachten Klimawandels: So ist etwa die Liturgiewissenschaft gefordert, die Bedeutung der Schöpfung in den liturgischen Texten zu analysieren und zu reflektieren, ob und wie es einen gemeinsamen Gottesdienst aller Kreaturen geben kann (vgl. Berger 2019);
- die Frage nach rituellen bzw. liturgischen Ausdrucksformen, die den (spirituellen) Bedürfnissen der (gläubigen) Menschen unserer Zeit entsprechen (vgl. z. B. Krauth 2022).

## Literatur

Afanas'ev, Nikolaj (1951), Таинства и тайнодействия, Православная мысль 8, 17–33.

Ansorge, Dirk (2021), Kleine Geschichte der christlichen Theologie. Epochen, Denker, Weichenstellungen, Regensburg: Friedrich Pustet, 2. Aufl.

Augustinus, sermo 29, in: Sancti Aurelii Augustini Sermones de vetere testamento. Id est sermones I–L secundum ordinem vulgatum, recensuit Cyrillus Lambot (1961), Turnhout: Typographi Brepols editores pontificii (Corpus Christianorum. Series Latina 41), 372–376.

Baumstark, Anton (1953), Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes, rev. par Bernard Botte, Chevetogne: Éditions de Chevetogne.

Berger, Teresa (Hg.) (2019), 'Full of Your Glory': Liturgy, Cosmos, Creation. Papers from the 5<sup>th</sup> Yale ISM Liturgy Conference, June 18–21, 2018, Colledgeville: Liturgical Press.

Braun, Florian (2014), Wissenschaft als Selbstzweck. Eine wissenschaftsphilosophische Untersuchung zu Aristoteles' und Hegels Ideal der selbstgenügsamen Erkenntnis, [o. O.].

Coreth, Emerich (1985), Theologie an der Universität von heute, in: Hamann, Günther / Mühlberger, Kurt / Skacel, Franz (Hg.), 600 Jahre theologische Fakultät an der Universität Wien 1384–1984, Wien: Universitätsverlag für Wissenschaft und Forschung (Schriftenreihe des Universitätsarchivs 1), 32–44.

Deutscher Wissenschaftsrat (2010), Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Berlin, [https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=2](https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf?__blob=publicationFile&v=2) [25.09.2022].

Die deutschen Bischöfe (2022), Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2021/2022, Bonn, [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein\\_-\\_Zahlen\\_und\\_Fakten/AH332\\_BRO\\_ZuF\\_2021-2022\\_WEB.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH332_BRO_ZuF_2021-2022_WEB.pdf) [06.09.2022].

Erstes Vatikanisches Konzil (1870), Dogmatische Konstitution *Dei filius*, in: Hünermann, Peter (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2017, 45. Aufl., Rn. 3015–3020.

Feulner, Hans-Jürgen (2020), Das Selbstverständnis einer bedeutenden theologischen Disziplin. 50 Jahre Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie in Wien, in: ders. / Seper, Daniel (Hg.), 50 Jahre Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Universität Wien. Rückblicke – Einblicke – Ausblicke, Wien: LIT (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 12), 45–84.

Fisch, Stefan (2015), Geschichte der europäischen Universität. Von Bologna nach Bologna, München: C. H. Beck.

Franziskus (2022), Apostolisches Schreiben *Desiderio Desideravi*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 234).

Göcke, Benedikt P. (2018), Einleitung: Zur Diskussion der Theologie als Wissenschaft, in: ders. (Hg.), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster: Aschendorff (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/1), VII–XLIV.

- Göcke, Benedikt P. / Ohler, Lukas V. (2019), Einleitung: Universitäre Theologie im Spannungsfeld von kirchlicher Erwartung und wissenschaftlicher Ergebnisoffenheit, in: dies. (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien, Münster: Aschendorff (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/2), IX–XXV.
- Groen, Basilius J. (2009), *Theologie und wissenschaftliche Forschung. Eine katholische und ökumenische Perspektive*, *Ostkirchliche Studien* 58, 91–122.
- Guardini, Romano (1983), *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br.: Herder (Herderbücherei 1049).
- Haunerland, Winfried (2006), Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse, *Münchener Theologische Zeitschrift* 57, 253–270.
- Heitz, Sergius / Hausammann, Susanne (Hg.) (2016), *Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Orthodoxes Glaubensbuch für Erwachsene und heranwachsende Gläubige*, Wachtendonk: Edition Hagia Sophia, 3. Aufl.
- Hoff, Gregor Maria / Knop, Julia / Kranemann, Benedikt (Hg.) (2020), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Hoping, Helmut / Jeggle-Merz, Birgit (Hg.) (2004), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Johannes Paul II. (1979), Apostolische Konstitution *Sapientia Christiana*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 71, 469–499.
- Kallis, Anastasios (1999), *Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie*. Hg. v. Ines und Ursula Kallis, Münster: Theophano.
- Kallis, Anastasios (2003), *Das hätte ich gerne gewußt. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen*, Münster: Theophano (Orthodoxe Perspektiven 3).
- Klöckener, Martin (2004), *Zukunftsperspektiven: Gottesdienst als kulturelles Phänomen – eine katholische Betrachtung*, in: Kerner, Hanns (Hg.), *Gottesdienst und Kultur. Zukunftsperspektiven*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 17–61.
- Koch, Hans-Albrecht (2008), *Die Universität. Geschichte einer europäischen Institution*, Darmstadt: Primus.
- Köpf, Ulrich (1974), *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (Beiträge zur historischen Theologie 49).
- Kranemann, Benedikt / Nagel, Eduard / Nübold, Elmar (Hg.) (1999), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 308).
- Krauth, Markus (2022), *Wie Geist Körper befreit ... Beispiele aus liturgischen Feiern der Gemeinde Maria Geburt in Aschaffenburg (D)*, *transformatio*; 1, 1, 8–15. DOI: 10.35093/tf.v1i1.910.
- Lenzenweger, Josef (1985), *Die Gründung der theologischen Fakultät in Wien*, in: Haumann, Günther / Mühlberger, Kurt / Skacel, Franz (Hg.), *600 Jahre theologische Fakultät an der Universität Wien 1384–1984*, Wien: Universitätsverlag für Wissenschaft und Forschung (Schriftenreihe des Universitätsarchivs 1), 1–3.

- Llosky, Vladimir (1961), *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz: Styria (Geist und Leben der Ostkirche 1).
- Lutz-Bachmann, Matthias (1994), Von der „Theologie als Weisheit“ zur „Theologie als Wissenschaft“. Über den theologischen Paradigmenwechsel im Mittelalter, in: Elsas, Christoph u. a. (Hg.), *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 218–229.
- Mozgov, Kirill A. (2011), Проблема понимания языка богослужения и вопросы перевода в Русской Православной церкви, in: Hodanen, Ljudmila / Ivanov, Pavel / Карова, Galina / Річугіна, Olga (Hg.), *Русская литература в литургическом контексте: сборник научных статей*, Кемерово: КемГУ, 155–164.
- Müller, Ludger (2015), § 71 Begriff, Träger und Ordnung der Liturgie, in: Haering, Stephan / Rees, Wilhelm / Schmitz, Heribert (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg: Friedrich Pustet, 3. Aufl., 1086–1094.
- Munske, Horst H. (2014), *Unsere Universität im Abstieg? Bologna, Bafög, Bachelor. Beobachtungen und Ratschläge*, Berlin: Frank & Timme.
- Osborne, Basil (2003), Orthodoxy in a United Europe. The Future of our Past, in: Sutton, Jonathan / van den Bercken, Wil (Hg.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe. Selected Papers of the International Conference held at the University of Leeds, England, in June 2001*, Leuven/Paris/Dudley: Peeters (Eastern Christian Studies 3), 1–18.
- Pannenberg, Wolfhart (1973), *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Pascher, Joseph (1962), Theologische Erkenntnis aus der Liturgie, in: Ratzinger, Josef / Fries, Heinrich (Hg.), *Einsicht und Glaube. Gottlieb Söhnngen zum 70. Geburtstag*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 243–258.
- Pelikan, Jaroslav (1999), Theology, Eastern Christian, in: Parry, Ken / Melling, David J. / Brady, Dimitri / Griffith Sidney H. / Healey, John F. (Hg.), *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Oxford: Blackwell Publishers, 481–487.
- Pew Research Center (2017), *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe. National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes*, <https://pewrsr.ch/3ikU4QW> [22.09.2022].
- Rahner, Karl (1983), *Schriften zur Theologie*, Bd. 15: *Wissenschaft und christlicher Glaube*, bearb. v. Paul Imhof, Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger.
- Ruh, Ulrich (2012), Herausgeforderte Theologie, *Herder Korrespondenz* 66, 3, 109–111.
- Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita (1882–1896), cura et studio fratrum praedicatorum, Rom: Ex Typographia Polyglotta.
- Schlosser, Marianne (2017), Scientia secundum pietatem. Theologie als geistliche Wissenschaft, in: Möllenbeck, Thomas / Schulte, Ludger (Hg.), *Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie*, Münster: Aschendorff, 267–292.
- Schmemmann, Alexander (1986), *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- Schumacher, Joseph (2002), Die Liturgie als „locus theologicus“, *Forum Katholische Theologie* 18, 161–185.

Schwarz, Reinhard (1968), *Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 41).

Seckler, Max (2000), *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann J. / Seckler, Max (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre*. Mit Schlußteil: *Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen/Basel: A. Francke, 2. Aufl., 131–184.

Simeoni, Luigi (1947), *Storia della Università di Bologna*, Vol. 2: *L'età moderna (1500–1888)*, Bologna: Nicola Zanichelli Editore.

statista.com (2022a), *Anzahl der Kirchenaustritte in Deutschland nach Konfessionen von 1992 bis 2021*, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/4052/umfrage/kirchenaustritte-in-deutschland-nach-konfessionen> [06.09.2022].

statista.com (2022b), *Durchschnittliche Anzahl der katholischen Gottesdienstbesucher in Deutschland von 1950 bis 2021*, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/2637/umfrage/anzahl-der-katholischen-gottesdienstbesucher-seit-1950> [06.09.2022].

statista.com (2022c), *Welche Gründe haben Sie bewogen, aus der katholischen Kirche auszutreten?*, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1292028/umfrage/austrittsgruenden-aus-der-katholischen-kirche> [06.09.2022].

Stausberg, Michael (2012), *Religionswissenschaft. Profil eines Universitätsfachs im deutschsprachigen Raum*, in: ders. (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston: De Gruyter (De Gruyter Studium), 1–30.

Straub, Johannes (2014), *Weg.weisen.de. Ein Projekt zu inklusiver Pastoral im Bistum Limburg*, in: Eurich, Johannes / Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.), *Behinderung – Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche*, Stuttgart: Kohlhammer (Behinderung – Theologie – Kirche 7), 265–276.

Taft, Robert F. (1996), *The Eucharistic Question in the Light of the Orthodox and Catholic Lex orandi Traditions*, in: Nassif, Bradley (Hg.), *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff*, Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 210–237.

Tetens, Holm (2018), *Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen*, in: Göcke, Benedikt P. (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 1: *Historische und systematische Perspektiven*, Münster: Aschendorff (STEP 13/1), 189–201.

The Moscow Times (2022), *Orthodox Christian Unity Broken by 'Russian World' Heresy. Orthodox clergy, lay people and scholars condemn Moscow Patriarch Kirill*, <https://www.themoscowtimes.com/2022/03/15/orthodox-christian-unity-broken-by-russian-world-heresy-a76922> [25.09.2022].

Vukašinović, Vladimir (2001), *Liturgical Renewal in the 20<sup>th</sup> Century. The History and Theological Ideas of the Liturgical Movement in the Roman Catholic Church and its Mutual Relation to the Liturgical Life of the Orthodox Church*, Fairfax: Eastern Christian Publications.

Walter, Peter (2007), *Universität und Theologie im Mittelalter*, in: Hoving, Helmut (Hg.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 18–32.

Weber, Wolfgang E. J. (2002), *Geschichte der europäischen Universität*, Stuttgart: Kohlhammer.

Werbick, Jürgen (2015), *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br.: Herder.

Wiedenhofer, Siegfried (2000), *Theologie*, in: Kasper, Walter (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9: San bis Thomas, Freiburg i. Br./Basel/Rom/Wien: Herder, 3. Aufl., Sp. 1435–1444.

Wieland, Georg (1994), *Theologie zwischen Weisheit und Wissenschaft*, in: Craemer-Ruegenberg, Ingrid / Speer, Andreas, *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin/New York: Walter de Gruyter (*Miscellanea Mediaevalia* 22/2), 517–527.

Zweites Vatikanisches Konzil (1963), *Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (2008), *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 35. Aufl., 51–90.

Zweites Vatikanisches Konzil (1964), *Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, in: Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (2008), *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 35. Aufl., 123–197.

Zweites Vatikanisches Konzil (1965), *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (2008), *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 35. Aufl., 449–552.

Gwen Dupré, Emily King, Mac Loftin, Joanna Mikolajczyk Winterø  
and Thomas Sojer

# Doing Theology as Making Future(s)

The Practices and Poetics of “Rethinking Theology”

ENGLISH

ABSTRACT 

“Rethinking Theology” is an international think tank founded by a group of five early-career theologians in 2021. In this essay, they consider the future(s) of theology in an age when the future feels radically foreclosed, both by the decline in institutional support for theology and by the broader apocalyptic threats of climate change and accelerating global conflict. Meditating on five ways of doing theology—looking, listening, writing, thinking, and speaking—the five members of “Rethinking Theology” explore what it might look like for theology to confront its own end. Ultimately, the group itself demonstrates an example of how theology might be done after the death of theology—beyond institutional walls, in spaces of conversation and friendship.

DEUTSCH

*Theologie(n) zur Gestaltung von Zukunft. Praxis und Poetik von „Rethinking Theology“*

„Rethinking Theology“ ist ein internationaler Think-Tank, der 2021 von fünf Theolog:innen im frühen Stadium ihrer Laufbahn gegründet wurde. In diesem Essay setzt sich „Rethinking Theology“ mit Zukunft(en) der Theologie auseinander, in einer Zeit, in der sich die Zukunft sowohl durch den sich verringernden institutionellen Rückhalt für die Theologie als auch durch die allgemeinen apokalyptischen Bedrohungen des Klimawandels und der zunehmenden globalen Konflikte radikal verschlossen anfühlt. Im Nachdenken über fünf Wege des Theologietreibens – sehend, hörend, schreibend, denkend und sprechend – wird erkundet, wie eine Theologie in der Konfrontation mit ihrem eigenen Ende aussehen könnte. Abschließend zeigt sich die Gruppe selbst als

*ein Beispiel dafür, wie Theologie nach dem Tod der Theologie betrieben werden könnte, jenseits institutioneller Mauern, in Räumen des Gesprächs und der Freundschaft.*

| BIOGRAPHIES

**Gwen Dupré** is a doctoral researcher in Theology at the Faculty of Theology and Religion, University of Oxford.

E-mail: [gwendolen.dupre\(at\)regents.ox.ac.uk](mailto:gwendolen.dupre@regents.ox.ac.uk)

**Emily King** is the Elsa Marty Fellow at University of Chicago Divinity School.

E-mail: [emilyking\(at\)uchicago.edu](mailto:emilyking@uchicago.edu)

**Mac Loftin** is a doctoral researcher in Theology at Harvard University.

E-mail: [stephen\\_loftin\(at\)mail.harvard.edu](mailto:stephen_loftin@mail.harvard.edu)

**Joanna Mikolajczyk Winterø** is a doctoral researcher in Theology at the Faculty of Theology, University of Copenhagen.

E-mail: [jowi\(at\)teol.ku.dk](mailto:jowi@teol.ku.dk)

**Thomas Sojer** is a doctoral researcher in Theology at the University of Erfurt.

E-mail: [thomas.sojer\(at\)uni-erfurt.de](mailto:thomas.sojer@uni-erfurt.de)

| KEY WORDS

devotion beyond; rethinking; sensing; diversity; friendship

## 1 Rethinking Theology

We are five early-career theologians from different continents, Christian denominations, and schools of thought. Being a diverse group, we represent various cultures, traditions, interests, and academic approaches. We seek to discover what can be lost and what can be gained when we put all of our chips on the table (cf. Bataille 1994, 86). In this essay, we have broken down, even decomposed, theology into *Five Ways*<sup>1</sup> of engaging with the world—looking, listening, writing, thinking and speaking—as we try to rethink both our futures and the future of theology. William Germano says that “every worthwhile thing you read by anyone anywhere is merely the last revision in a series of revisions,” (Germano 2021, 6) and we would add that every text is also merely a moment in a conversation that continues beyond it.

### As much a methodological intervention as a theoretical one

Thus the form of our essay is as much a methodological intervention as a theoretical one, representing a “cross section” of academic writing while conforming to the structure of the traditional academic article (headlines, sections, footnotes, argumentative progressions). It invites the reader to see writing *in progress* and not as a finished product. To put it in the most radical and polemical way, our essay seeks to combat what we see as a twin methodological and conceptual error in theology: the hidden but operative fantasy of the sovereign author mirroring the fantasy of divine sovereignty. We argue that theology is always a conversation, as this discursive text evidences, and we therefore believe that embracing this discursive method as an integral approach to the practice of theology can be a step towards undoing the fantasy of tradition, that is to say the fantasy of theoretical sovereignty.<sup>2</sup>

What follows are the voices of our five members, each of whom uses one of these *Five Ways*. Each contribution is not meant as a definitive statement, instead these pieces aim to resonate with each other, as the threads of conversation resonate between friends. We start with Mac Loftin and ‘looking,’ this section shows that a theology that looks at its own end opens up to a silent listening. Gwen Dupré contemplates the idea of a fictional theologian who might listen to ‘the end of the world,’ working as a theologian in a similar way to an artist in residence. She explores how a theologian ‘in residence’ might listen to their environment as a strategy for being in the

<sup>1</sup> Here, we hint at the classical *Quinque viae* of Neo-Thomist theology that aims at proving their own perspective of the world. In contrast, we are inspired by Nietzsche: “There is *only* a perspectival seeing, *only* a perspectival ‘knowing’; and the *more* affects we allow to speak about a matter, *the more* eyes, different eyes, we know how to bring to bear on one and the same matter, that much more complete will our ‘concept’ of this matter, our ‘objectivity’ be” (Nietzsche 1998, 85).

<sup>2</sup> Here we follow Judith Butler: “The purpose here is not to celebrate a certain notion of incoherence, but only to point out that our ‘incoherence’ establishes the way in which we are constituted in relationality: implicated, beholden, derived, sustained by a social world that is beyond us and before us” (Butler 2005, 64).

present moment beyond a transactional or formulaic arrangement; existing in their role beyond an exchange economy. From ‘listening,’ we turn to ‘writing,’ where Emily King’s contribution considers what it means to write amid the backdrop of collapse—amid an ambiance of utter futility. In her section, she asks, “What masterpieces become possible at the end of the world?” In response to this question, Tom Sojer suggests that to even consider mastery requires another look at thinking itself, pointing towards a migration away from tradition and towards possible futures. But how may we reach this future, without speaking over each other or, worse, smothering others’ voices entirely? To this, Joanna Mikolajczyk Winterø closes with an examination of how we speak and what is at stake when we enter into a dialogue. The radical alterity of the Other is theology’s point of departure, which we must preserve and respect in our encounters and is the sole rule to which we should conform.

### Future denotes a movement.

Future (*Zukunft/l’avenir*) denotes a movement towards an unforeseen encounter of someone or something with someone or something. *Futuring* theology in the *End* of Theology therefore cannot be centered on a speculative point in time that is yet to come, fulfilling certain expectations. It is about performing new ways of relating to each other in the here and now, and acknowledging shared liabilities.

## 2 Looking

Tucked away in the side of La Madeleine church in Paris is a reliquary containing a small, brown bone. I was in the city this summer and stopped by a few times to sit near the relic. My knowledge of anatomy is poor, I don’t know what kind of bone it is, clearly part of an arm or a leg, I don’t know which. But the church guide says it belonged to Mary Magdalene. The grieving saint, the one who came to the tomb to tend to Jesus’ body when everything had come to ruin and all was lost. The saint of devotion beyond reward.

I tend to think that the dead are dead, so I harbor no belief that she knew I was there or knew my thoughts. Her bone, if it even is hers, is just that, an old bone in an old box. Mary Magdalene is not in La Madeleine. The presence of her relic doesn’t undo her absence but rather makes that absence

present, the same way a memento of a lost love doesn't return the beloved but gathers the loss, gives it weight and a place.

These were my thoughts as I sat by her relic, a bit melancholic maybe, but they felt right. She is, after all, the disciple who loved Jesus as he was lost. The one who came to the tomb looking for her dead friend and, finding it empty, was driven to an endless search. Don't look here, look elsewhere—maybe he's in Galilee, or at dinner with his friends; maybe this gardener is him, or this stranger on the road, or this man sitting on the beach. For her, loss was not devastation; it was a spur to seek the Absent One in unfamiliar faces and strange voices. "Where have you laid him?"

### Grace might be found not in bringing something to others, but in being transformed by them.

Christianity, for all its ossuaries and *memento mori*, often has a hard time accepting loss. It has an even harder time imagining—like Mary turning toward the gardener—that grace might be found not in bringing something to others, but in being transformed by them. The disciples only returned from their scattering when they heard rumors of resurrection, and they went out into the world only when they were given a message to proclaim. Their faith was conditioned by reward. But Mary went to the tomb when all it held was a dead friend. She left with only the angel's words: "He is not here."

Mary Magdalene's grieving, searching love has been on my mind a lot these days. Today we are inundated with messages that everything we hold dear will soon be gone. Climate scientists warn of the apocalyptic threat of climate change. We're on track to blow past the Paris Accords' 1.5° C goal and set in motion catastrophic tipping points. Either our civilization will be undone by the disaster we are triggering, or we avoid the worst by voluntarily undoing our civilization as we know it. A death either way (cf. Scranton 2015).

The horror of apocalypse breeds denial, which breeds darker fantasies. The far right distracts from scientific prognosis with murky prophecies of the death of "Christian civilization." Across Europe swirl grim auguries of a coming "Islamization." Even the ostensible center, personified in Emmanuel Macron, warns of civilizational replacement—last year, Macron's cabinet was full of whispers of *islamo-gauchisme* and he limited the number of foreign imams entering France in the name of "assimilation." The United States has its own virulent fear of civilizational death, with half of

all Americans—and 7 in 10 Republicans—believing in “the Great Replacement,” a baroque conspiracy theory alleging a plot to replace the white race with nonwhite immigrants (cf. Malm/The Zetkin Collective 2021).

Whether our civilization dies an agonizing death in a boiling world, or dies a necessary death in the transformation towards a post-fossil way of life, it is surely dying. And this death is being denied in violent fantasies that everything would be able to continue just as it is, forever, were it not for *them*, those hungry mouths and grasping hands at the door, with their strange faces and their strange languages and their strange gods, led by their traitorous puppet masters lurking in the shadows.

As a theologian, I’m led to wonder if theology bears some of the blame for this all-consuming death-denial, if Christianity’s inability to look at its own death has led us down this path. But there are some theologians who have faced the transience of theology.

One such theologian, Michel de Certeau, sees Christianity as first and foremost a religion of the empty tomb. “Christianity is founded upon the loss of a body,” he writes, and this founding loss inaugurates the faith as “an impossible mourning,” an unending search for the one who is always *not here* but *elsewhere*. Since the empty tomb, “the believers have continued to wonder, ‘Where art thou?’ And from century to century they ask history as it passes: ‘Where have you put him?’” (Certeau 1995, 81–82).

### Seen from the empty tomb, what gathers the Christian community together is what we do not have—Jesus.

Seen from the empty tomb, what gathers the Christian community together is not *something* (election, righteousness, eternal life) we *have* and can benevolently share with others or jealously guard for ourselves. What gathers us is what we *do not have*—Jesus— and for which we must ceaselessly search, ask, yearn. The most unfamiliar other and the strangest stranger are not threats to be managed or charity cases to be assimilated. They are, instead, possible bearers of the grace we seek. And grace, for Certeau, is “the grace of being altered by what comes” —not eternity, but effacement (Certeau 2003, 285).

This leads Certeau to his most provocative conclusion, and the most urgent for our era of real and invented apocalypses.

*“Today there passes beyond [the Church] what once passed through it. Thus it is led to mark the nature of sense through its own death as*

site ... *Having passed by that way, it leaves, as at Bethel, the trace of stones erected as stelae and consecrated with oil—with our gratitude—before departing without return*” (Certeau 2003, 284).

Theology—like self, nation, race, civilization, or any other imagined anchor—is, in Certeau’s words, “called to lose itself in history” (Certeau 2003, 285). But the transience of all things is not, as racial paranoia and climate denial claim, a loss that can be forestalled by circling the wagons around the given. This loss is grace. The empty tomb is a “non-site,” not a place to hunker down in and build walls around but a place from which to depart, into the risk of an unknowable future (Certeau 2003, 293). If theology is complicit in the West’s suicidal and murderous death-denial, perhaps it can light the way leading down a different path. But we must have the courage to look into the empty tomb, to look towards our own inevitable passing, if we are ever to have the strength to bear our end.

### 3 Listening

The silence of the empty tomb calls us to listen. When Mary Magdalene discovers the empty tomb, she turns to the gardener, asking him where Jesus is. Mary recognizes the gardener as Jesus when he addresses her by name and the mood of the atmosphere feels palpable.

The thoughts collectively presented in this article speak to our present-day circumstances in which a brooding and apocalyptic undercurrent echoes like the sound of the ocean in a shell which we listen to, seeking to discern the spiritual tonalities within it— an atmospheric sensation aptly captured by Mac in the way he describes Mary Magdalene as the ‘saint of devotion beyond reward’. It is in this register that a theological sensibility can be noticeably woven throughout our everyday existence, where ‘listening’ could describe a kind of receptivity to the spiritual that extends outside the framework of theology departments.

The increasingly apocalyptic rhythm of everyday life is now something almost universally acknowledged. The doom-orientated perspective has reached a point where even the media alludes to it with no sense of irony, instead referring to it as something that is seen, heard, tasted, and felt. In relation to these foreboding conditions, what role does the theologian play? What responsibilities do they hold?

Like Mary Magdalene, perhaps it is the theologian's role to listen to apocalyptic winds without a direct or orientated action other than to preserve a spirit of devotion. But how might the theologian facilitate and do the work of this listening?

Thinking about this, I wondered what it would look like to displace the theologian. I imagined a fictional theologian working on an oil rig, at the seat of environmental degradation which would continue to take place around them beyond their direct control. Out in the deepest Atlantic, I imagined them there not to fulfil a role in any activist or evangelical sense, for example, they would not be there as a pious eco-theologian spiritually exorcising the transgressions of a world committed to fossil fuels, and neither would this theologian be a straightforward chaplain.

While a chaplain exists to maintain, to an extent, a transactional role, where the laity can seek spiritual comfort, training or guidance with them, the oil rig theologian would not have such a strict commitment. Nor do I imagine them like the activist and religious thinker Simone Weil during her factory years, joining in with the laboring, becoming a worker, although they might, just as they might offer comfort to a 'roughneck' worker who misses home. Nevertheless, their role would simply be to be a theologian, doing the work of theology through an open orientation toward their environment.

### A posture of receptive yet active passivity

The format of the "theologian in residence" borrows from the established tradition of "the artist in residence". The artist in residence is freed from their institutional commitments and they might collaborate with other artists and community members, or they might keep to themselves. If seen akin to an artist, the theologian, outside of their specialized institutional setting, can practice their discipline in even a very paired down way, through an act as simple as listening to sound, to voice, to silence.

In this mode the theologian on the oil rig might find themselves one day being a chaplain figure, literally listening to their colleagues' problems (the theologian would not be elevated above the other workers), but on other days they might simply listen to the sound of metal and the coldness of the sea. In an overarching sense, I imagine this listening to take the shape of Simone Weil's "attention," a posture of receptive yet active passivity.

An example of a successful artist residency program that I draw from in imagining this theologian is the *Artist Placement Group* (APG) which emerged in London in the 1960's. The Tate website's synopsis of APG explains that:

*"The organisation actively sought to reposition the role of the artist within a wider social context, including government and commerce, while at the same time playing an important part in the history of conceptual art during the 1960's and 1970's."* (Tate learning resources 2004)

The slogan of the project was "context is half the work," meaning that it was not only the material output that constituted the work of these artists. The initiative was originally conceived by Barbara Steveni, who organized the group not as an established collective of artists but as "a loose network of artists who would be proposed for placements" (cf. APG archive 2022). With an open brief, the placement settings included Scottish Television (1971), the Department of Health and Social Security (1976), Ocean Fleets Ltd. (1974/75), and The British Steel Corporation, among others. Artist George Levantis, who took up residence on an Ocean Fleets' ship, was expected to give art classes to alleviate the boredom of the crew during long sailings. A sort of functional expectation was set, which perhaps makes sense given the artists setting within an environment of traditional labor. Yet the artist defies function, and instead Levantis merely documented his experience, taking personal notes and drawings, and eventually, back on land, created an abstract installation he called "Pieces of Sea Fall Through the Stars" (1978).

## Responding to echoes and sounds

I think back to my theologian who listens to the lonely Atlantic oil rig and wonder if the oil rig workers would be as confused by the theologian as the ship workers were by Levantis. Yet even the title Levantis gave his installation becomes a beautiful devotion in and of itself to his experience, and appears to make sense of it, even though it exists outside of his expected participation with his environment. It becomes a poetic dispatch from life aboard the ship. The oil rig theologian might output a similarly enigmatic and spiritual dispatch as a response to the echoes and sounds they would listen to at the edge of the world.

My example of a theologian in residence seeks to touch upon a practice of listening as attention, as receptivity to a particular setting, to the hearing

of its noises and its atmosphere. This can be seen as illustrating a theological approach to the particular that informs a mode of doing theology in an active yet non-invasive manner, one that is self-aware of its own methodology, even if this methodology is experimental, gentle, and without a rigid expectation of set outcomes.

#### 4 Writing

In the shadow of the apocalypse, perhaps no other action is more nonsensical than to write. The activity of writing seems to rely upon the assurances provided by a reader. Writing depends on the future, on the infinite extension of time that promises that the message left in a bottle will be recovered and read, its meaning savored someday. However, whether one thinks of apocalypse in an ecological, Christian, or literary sense, the union of the text and reader is not guaranteed. From an ecological perspective, not only would the literary thoughts and dreams of the current generation be destroyed, but the whole cultural deposit of humanity.

As the last human perishes, so too die the works of Homer, Aristotle, and Plato a final death even as they sit, possibly even intact, on abandoned shelves. From a Christian perspective, human history moves towards a finite end—the eschaton, the return of Christ at a day and hour of which “knoweth no man.” As for a literary perspective, one need only reference literary greats such as Emily Dickinson and Franz Kafka, whose works would have been consigned to oblivion, were it not for the chance intervention of un-nominated literary executors. Neither Dickinson nor Kafka wrote with the guarantee that their works would find readers. Indeed, they were content not only to write, but to perfect what they wrote—without the assurance of recognition.

#### Creation in the face of impending destruction?

“Apocalypse” evokes fright, dread—an attitude of aversion—to speak in general terms. The term connotes the sight of fire falling from the skies and of life as we know it coming to an irreversible, even irredeemable end. In the age of the Anthropocene, these images are all but familiar—even if the image of fire and brimstone can be more easily replaced by wildfire and shelling. Starved of its theological significance and provenance, “apocalypse” can be read as meaningless, devastating, irrevocable ecological col-

lapse in biological terms: the extinction of the human race. What action can be possible not in its wake in—since the apocalypse is always on its way—but in its inevitable, dreadful occurrence? Does not the prospect of an end—indeed, “The End”—make all attempts of creation futile in the face of impending destruction? How else to respond to an irrevocable end but with the posture of nihilism?

### Foreclosure and possibility, disaster and inspiration

Keeping in mind that the term ἀποκάλυψις literally means “unveiling,” and has synonyms that have far less threatening connotations, such as “revelation” and “disclosure,” the notion of apocalypse as it relates to writing becomes more conceivable. How can the terms apocalypse and revelation—which are, at heart, selfsame—connote both foreclosure and possibility, disaster and inspiration? Can it be that the moment of apocalypse, the moment of revelation, is the moment that makes all other moments possible—literally the moment of truth?

Driven from their home when the Nazis invaded Paris, an assimilated French-Jewish family fled to Marseilles hoping to catch one of the last ships heading for the United States. In tow was a reluctant young woman—Simone Weil—carrying a portfolio heavy with a dozen thick manuscripts under her arm. While she accompanied her family to America, neither she nor her notebooks were ultimately destined to leave the site of the gaping historical wound. In 1942, at a train station, Weil entrusted that dense portfolio of notebooks to her friend Gustave Thibon. In a letter to him, Weil wrote of the “crushing weight” of the thought that she was unable to serve the truth as she saw it, “when in an inconceivable excess of mercy it seems to me that it deigns to allow me to behold it” (Weil 2002, xiv). In spite of Weil’s self-effacement—the modesty of a saint—her notebooks are an endlessly fascinating object of their time. “The texts are bare and simple like the inner experience which they express,” Thibon mused, “What is most striking in these thoughts is the comprehensiveness of their possible applications; their simplicity simplifies everything they touch” (Weil 2002, xix). The radical form of Weil’s notebook entries, utterly composed in their discomposure, bespeak the destruction of her world in the cataclysms of war. But, as Thibon states, they are tinged with a purity, a logic, that some readers experience as supernatural.

What does it mean to write at the end of one's life—at the end of one's world? For Simone Weil (1909–1943), whose short life was bookended by two world wars and who did not live to see the liberation of France, writing was a spiritual discipline. In the formative years of Weil's education, she was under the instruction of Émile–Auguste Chartier, commonly known as Alain, who stressed the importance of writing. Weil's biographer Simone Pétrement, who was also Weil's classmate at the time, explains Alain's pedagogy: “To learn how to write well was to learn how to think well” (Pétrement 1976, 35). Here Alain did not only refer to writing as an intellectual exercise, but he also demanded of his students an immaculate script—a request that put Weil, whose hand was crippled from an early childhood illness, to the test. The young Simone changed her handwriting by dint of force:

*“Instead of a rather sloppy, almost careless, scrawled handwriting she developed a square, perpendicular, constructed, designed, and completely willed handwriting, which as time went on became progressively less rigid and more supple, and finally, attained the pure, beautiful script of her last years” (Pétrement, 1976, 39).*

Although Weil was unable to collate her thoughts in a magnum opus of her own crafting due to the strictures of her time, the notebooks meet us in the present day with a strange prescience. Born out of catastrophe, “an inventory” (Weil 2002, 153) of her civilization, they find us uncannily in our own situation of decay, demise, and the overarching premonition that we are apprenticing ourselves to the study of a world that may before long cease to exist.

## Living into the radically unknown

Reframing the apocalypticism of her moment, Weil writes in her notebooks: “You could not be born at a better period than the present, when we have lost everything” (Weil 2002, 177). Facing apocalypse with a stoic's *amor fati*, Weil could see how apocalypse, like a form of purifying atheism, can provide the criterion—the test—for action beyond reward. It makes us ask what an action, a Christianity, a text beyond reward would look like. In composing her notebooks in the context of civilizational collapse, she has provided a strident model of what it means to not give up, what it means to write at the end—even as she perished in a death of despair.

To ask again: What does it mean to write at the end of one's life? At the end of one's world? As we live into the lateness of this hour, the revelation of our particular moment is that we are and have always been writing at the end of our lives, at the end of our worlds. The early Christians lived in anticipation of the apocalypse — and while we today can akin the prospect of fire falling from the skies all the more readily with the frightening capacity of modern weaponry, I want to say that even without considering the threats that face us today, be they nuclear or environmental, we are always living into the radically unknown. And when we feel compelled to make a record of it, it is always with the posture of faith, a posture of communication, even—and especially—when futility marks each stroke. The flipside of apocalypse is revelation—in writing theology in an age when the prospect of the end of life as we know it looms menacingly over our keyboards the same way skulls sat and stared thoughtfully at the desks of monks and saints, we write against the guarantee that what we write will be fulfilled by a future reader. Theology must learn to write with renewed abandon. Like someone who engages in the most paradoxical of acts—like Socrates, who took up the lyre while awaiting his execution—we wonder: What masterpieces become possible at the end of the world?

## 5 Thinking

Against the backdrop of mastery, one could describe the 'art of theology' as an agenda of cataloging, producing, and archiving and collecting masterpieces about masterpieces. Such a perspective on theology's archival enterprise may not be as strange as it seems at first glance. For example, if one considers past and contemporary syllabi of Divinity schools, across denominations, national borders, and languages, one will find innumerate written catalogs filled with popular names and important titles every student in theology crosses paths with: biblical scriptures, the Church Fathers, and big books of each age. There are also the unwritten 'syllabi,' the theological 'who's who' of each student generation, campus trends, and the social bubble, all of which also contextualize the work of theology. Both of these catalogs illustrate a canon of texts and ideas that summon the perceived 'best' interpretations of another canon of texts that, correspondingly, have summoned the considerably best interpretations of another canon of texts ... etcetera, etcetera. Names and titles might change over time, however, the practice of cataloging does not.

The rise of theological thought, historically and in terms of its ageless self-preservation, springs from such practices of canonizing, authorizing, and standardizing the chosen texts as immortal classics. Doing theology against this backdrop—the autopoietic metabolism procreating normative text corpora in archives—seems so natural that I often forget how the big terms overshadowing these techniques of immortalization like *revelation*, *inspiration*, and *rationality* also claim an implicit practice of mastery.

### Has already been thought through all there is to think through?

And yet, one who is not familiar with theology and its pursuit of mastery might ask, what are these masters of theology exactly mastering? Have they already thought through all there is to think through? If this is true, is the task of our generation to enter theology's archive under their apprenticeship and all-seeing eyes? Centuries of the process of crediting a text, an author, a concept, sets a standard that is often presented as mastery without question. But perhaps our generation should rethink this apparent mastery. A 'standardized' way of doing things should not hinder our access to enigmatic mastery lurking.

Doesn't actual mastery require yet another look at thinking? And, by the same token, doesn't thinking require yet another look at mastery? I mean this in the sense that master artistry often has not resolved but, on the contrary, has ignited new ideas—even absconding the source of inspiration in order to go in a new direction.

So, returning to the problem of the catalog which feigns mastery, such a perspective on theology's archiving enterprise for its immortal future reminds me of the following passage from Tom McCarthy's novel *Remainder* (2007):

*“‘Speculation?’ I repeated. ‘What’s that?’ [...] When people buy shares, they don’t value them by what they actually represent in terms of goods or services: they value them by what they might be worth, in an imaginary future. [...] ‘What if everyone stops imagining futures for all of them at the same time?’ I asked him. ‘That throws the switch on the whole system, and the market crashes’” (McCarthy 2007, 123–124).*

Sometimes I have the impression that theology's archival catalog, full of masterpieces, also operates like speculations on the stock exchange. The

value of theology's masterpieces is not measured by what the masters and their great works are *currently* good for, but by what they would be worth in the event of a particular future. "What if everyone stops imagining futures for all of them at the same time?" I am asking about our canon of texts. What are they good for, here and now? Do they help us *think*?

For example, Heidegger distinguishes between simply making up one's mind—repeating, reframing, imitating—and actual *thinking* (cf. Heidegger 1997). The latter does not imply cognitive power or anything akin to an IQ score, but it is the very way of becoming open for things to show themselves as they are. Heidegger submits how one actually does *not* think but has to *learn* to think ever anew, notably by unceasingly acknowledging that one is not yet thinking at all. To put it differently, we can say, to think is precisely to stop imagining futures.

### Thinking as a way of becoming open for things to show themselves as they are

What could this mean for us and for doing theology? Sometimes, I am dreaming of *another* normativity. I am dreaming about a normativity that is not bound to the speculation of how truth now is based on a point Z in the future, or a point X in the past. Why is the truth of something here and now dependent on the speculative case that it must still be true, has always been true, or will be even truer, at a particular point in the future?

For example, I am asking myself, how often do we fall prey to the assumption that theology does not have a geography? By geography, I do not mean to allude to territory. I do not speak about American, Danish, Austrian, or British theology (whatever these might be), as these framings are utterly temporal in my eyes. Although they refer to geographical units, they first and foremost declare perseverance and property in time. Territorial and property logic is not sensible for spaces, rather it freezes spaces in periods of time to construe possession. Accordingly, I see the archival and cataloging strategies of theology tied to an implicit territorial logic.

Theology always happens somewhere. And it also happens elsewhere. What does this mean? I want to suggest thinking as a form of migration across spaces and times.

Thinking, ineluctably, is intimate, yet, it is also alienating. Thinking walks into deserts and reshapes oases into new cities. It oscillates between finding and bonding. I am thinking about a theology that is unremittingly migrating, like Mary Magdalene after experiencing the empty tomb and the

call for departure. I am thinking about a theology with no roots in ancestral tombs, yet never without home(s).

If we consider thinking as a practice of migration, we can also become sensitive to attuning to different notions of time, and thus of archives, catalogs, mastery, and theology itself.

### Rethinking theology calls for arriving elsewhere, in the exile of shared multi-alien temporalities.

Everyone who has experienced migration may quickly realize that while we share the same moment, not everyone lives within the same 'now'. Yet, it is exactly the shared plurality of temporalities that can transform spaces of cohabitation into a home for everyone in the common place. If thinking is migration, as a metaphor but also as a real embodied practice, rethinking theology calls for leaving behind agendas of autopoietic nostalgia and arriving elsewhere, that is in the sympoietic exile of shared multi-alien temporalities. While territory uses construed demarcations in space to install temporal supremacy, the geography of thinking invites the many 'nows' at work in the migrating bodies to find home through encounter, a form of encounter that opens up common ground. "*What if everyone stops imagining futures for all of them at the same time?*"—Maybe, then all of us *are* home, still elsewhere, yet together, which is something I like to call *thinking* in our practice of doing theology.

## 6 Speaking

The future seems so very uncertain. Not uncertain as in whether it will take place, as it surely will. The infiniteness of time that lays grounds for our existence will continue its inexorable trajectory with or without us. But what kind of future(s) are we stepping into at this moment right now *as we speak*? Speculating on these possibilities or impossibilities ahead of us, what is then the future of theology, the discipline that embraces reflections and discussions about the unknown, the radically Other?

Does speaking about theology ground its future at all? Or is speaking of theology always and already merely an echo of the canonical past, conserving certain doctrines and dogmas, and (or at best) speculative assumptions of the hereafter based on the two previous? I do not have the answer, but I *think* the crucial reflection lies in what kind of speaking we practice in order

to keep any potential theological future(s) open. I *think* that the grounds of theology are not in faraway horizons, nor are they restricted to certain events or institutions where theology is self-evident and thriving without much challenge. I *think* that they are in the genuine, interpersonal relations that unfold everywhere in daily life.

### The grounds of theology are not in faraway horizons.

In the beginning was the Word. That word and words succeeding since are still audible in our roots, our foundation. In the biblical narrative, God spoke the universe into being, and we speak our words and language—ultimately ourselves—into that being. These expressions are not always vocal and audible—gestures, mimics, even a presence in silence is also a word. We are always already speaking word(s) that have already been said and have laid a ground for us whether that is existentially, theologically, or politically. We are not *tabulae rasae* in the world nor in the conversations we engage in. Acknowledging this and never ceasing to search for and challenge our blind spots not only lets us listen more attentively to the Other but also prompts us to ask questions—first and foremost questioning ourselves.

A disruption of what we name the world around us and how we communicate has emerged and entails a rupture of certainty, habituality and normativity in our expression, a sort of logoclasms of how we engage in (theological) dialogue. This rightful disturbance of authority, our institutions and normativity urge us to question ourselves: *D'où parlons-nous?* This urgent hermeneutical question of where we are speaking from allows us to explore and reflect upon ourselves as points of departure before interacting with the world and the Other. This self-reflection may hinder the ego-, ethno-, Euro-, Christian- or whatever-centric position we are so comfortably lulled into.

God, upon revealing himself in the biblical narrative, exclaimed “I am who I am.” I want to play with and apply this confession of *I am who I am* to the human condition as well, as we also are who we are. Scrutinizing who one is and where one is coming from gives a sense of integrity, a home, a point of departure for the self, where one has to acknowledge shortcomings and challenges. This self-interrogation of *I am who I am* is crucial in meeting the Other and responding to her. *I am who I am*, the totality of my being both good and bad, joys, anguish and perplexion; my complete incompleteness, is what I bring to the table in a conversation. I put myself

at stake, at risk of being disorientated, changed, somehow transformed, before I can withdraw and dwell back into the home of *I am*. This is very much like the Lévinasian notion of the *interior* and *exterior*.<sup>3</sup> The interior is the sphere where I am at home, here I sojourn, detach from the obligations outside and get a hold of myself, maybe even rest. In the exterior sphere, I am under the heterogenous law of the absolute Other — I tend to the Other, not compromising myself, but putting the Other first. In the exterior sphere, I thus expand the capacity of the *I am*. I am transcending myself, awakened by and tending to a call, able to return to my home enriched and transformed.

### *I am here: to listen with openness and generosity, present for the radically Other.*

I answer the call of the absolute Other, just like some of the protagonists in the biblical narratives, with a *here I am*. This expression emphasizes my locus not as a geographical but as an existential identification, that despite whatever shortcomings I might have, I am *here: to listen with openness and generosity, present for the radically Other*. I am here despite there being no assurance of recognition.

Our challenge as theologians lies in working with what is embedded in the old language in a way that resonates with our contemporary fellows, who are not necessarily fellow theologians. Hoping that there is a future for theology entails daring to engage in conversations with not (only) the neighbor but with the farthest Other. This point of departure, reflection on the what and who *I am*, together with the *I am here*, is exactly what is at stake when we do theology. Response, prompted by the call of the Other, precedes the certainty of dogma. We must venture out, listening for the call that demands our response.

Theology offers so much yet to be explored, so many different paths. It is a bridge over the formless depth of human life. Here we can play with, exercise—and as paradoxically as it sounds—endeavor that which we know has no end and no finite goal. Presuppositions of the outcome of dialogue must be abandoned, the one speaking mustn't enact a total onslaught on the Other, imposing one's own attitude, opinion and perspectives as the "telos" of the argument. Because if there is no defined end—and no defined future(s)—that means there is no right and wrong. We are not here to validate anything but to open everything up to dialogue. The horizon is broad and undefined, ready to be explored and inhabited by new narratives.

<sup>3</sup> Our theological approach here (and always) is rounded by Lévinas' *Totality and Infinity* and his ethics of the face of the absolute Other.

Does this very open and broad way of speaking theology make it susceptible to being dissolved? Stripped bare of its old pillars, will it fall apart? I don't think so. Even if God, the main character of our discipline is dead as Nietzsche proclaims, theology still lives on. But it is interesting to take that claim seriously because as Nietzsche points out in *The Gay Science* (no. 125), God is dead, because we have killed him by doing bad theology and by conforming to totality—especially in our speaking.

## 7 Conclusion

We know that this essay isn't exactly what one would expect to find in an academic journal. But our task was to consider the future of theology, and theology's future is as uncertain as the world's. Still, some things are certain. The ways theology has been done within the university setting until recently are undone.

### Dead is the 'Great Man' of theology.

Dead is the 'Great Man' of theology, the singular genius who sits in his study piling volume upon volume of his Systematics (how his clothes got washed, his meals cooked, his coffee grown and harvested and prepared just the way he liked remains a mystery—he never told us). Not quite dead, but certainly close, is his theology department. Tenure lines expire and are not renewed, fellowships end and foundations find other ways to spend their money, departments are shuttered and folded together to offer a handful of "Humanities" courses, small colleges give way to online modules and large universities squirm under the watchful eyes of governments suspicious of "cultural Marxism" or "cancel culture" or "wokeism." Churches, too, are looking sickly, at least in the West. So if theology's future isn't in the study, or the faculty lounge, or the parsonage, where is it? Nietzsche said that after God's death his shadow would linger on the walls of caves for thousands of years (cf. Nietzsche 1974, 167). After theology's death, where will its shadow abide?

We believe that the future of theology is friendship theology: chance encounters, conversations, disagreements—the unexpected places where, really, we should have expected to find it all along. That's how we came together: five strangers attend a virtual conference, hear something in each other's words that strikes a chord in their own thinking, share a few emails,

chat on video, type stray thoughts in a chaotic shared document, form and deepen a friendship.

We have tried to take this mess—we believe theology is born in the mess—and squeeze it into a wholly alien form, the form of the journal article. This essay is meant to stand astride theology's future and its present, to jam the chaos of theology after the death of theology back into the form that it took for a time, like a snake wriggling awkwardly back into its shed skin.

### We believe theology is born in a mess, and it will happen in spaces of care and concern.

As such, this is no polished theological treatise, no definitive reading of a canonical text or answer to a longstanding question. Nor is it a repudiation of those forms—we love to read and write those kinds of texts. But this is not that.

It's theology as a time capsule—buried in the ground, to be dug up or to be forgotten, a consecration without reward. It's a portrait of a friendship, of comings and goings, a blurry snapshot of a thing in motion.

To pile on another metaphor: we hope it can also stand as a kind of mirror. Whoever you are, you have your own friendships, your own chance encounters, your own conversations—whether passing, awkward, deep, painful, or lighthearted.

As each of us has written in our own way, we are living in a time of ending. The world being born will be harsher, necessities will be stretched thinner, conflicts will burn hotter. It will be important, as it has always been important, to care for each other. If theology is going to happen after the death of theology, it will happen in those spaces of care and concern, those conversations in which people look, listen, write, think, and speak with each other.

These are the future of theology. In some sense it's no future at all: the departments are shutting down, the churches are closing, and the accelerating crises of the next decades could make academic theology seem a luxury. But in another sense, it's a rich future; more than that, it's a return to what theology always was and has been: conversation. Or as Delores Williams (2013) translates the Greek theology: God-talk.

## Literatur

APG archive (2022), Introduction, [en.contextishalfthework.net](http://en.contextishalfthework.net) [24.10.2022].

Bataille, Georges (1994), *On Nietzsche*. Translated by Bruce Boone, New York: Paragon House.

Butler, Judith (2005), *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press.

Certeau, Michel de (1995), *The Mystic Fable, Volume I: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Translated by Michael B. Smith, Chicago: University of Chicago Press.

Certeau, Michel de (2003), *La faiblesse de croire*. Edited by Luce Giard, Paris: Seuil.

Heidegger, Martin (1997), *Was heißt Denken?*, Tübingen: Niemeyer.

Germano, William (2021), *On Revision. The Only Writing That Counts*, Chicago: The University of Chicago Press.

Lévinas, Emmanuel (1971), *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye: Martinus Nijhoff.

Malm, Andreas / The Zetkin Collective (2021), *White Skin, Black Fuel. On the Danger of Fossil Fascism*, New York: Verso.

McCarthy, Tom (2007), *Remainder*, New York: Vintage.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1974), *The Gay Science. With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. Translated by Walter Arnold Kaufmann, New York: Vintage Books.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1998), *On the Genealogy of Morality*. Translated and edited by Maudemarie Clark and Alan J. Swensen, Indianapolis: Hackett.

Pétrément, Simone (1976), *Simone Weil. A Life*, New York: Pantheon Books.

Scranton, Roy (2015), *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization*, San Francisco: City Lights Books.

Tate learning resources (2004), APG Introduction, [www.tate.org.uk/artistplacement-group/](http://www.tate.org.uk/artistplacement-group/) [24.10.2022].

Weil, Simone (2002), *Gravity and Grace*, London: Routledge.

Williams, Delores S. (2013), *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll, New York: Orbis Books.

**LIMINA – Grazer theologische Perspektiven**

Ausgabe 2023 | 6:1

**THEOLOGIE(N) DER ZUKUNFT  
Zwischen kirchlichen Vorgaben,  
gesellschaftlichen Erwartungen und  
universitären Rahmenbedingungen**

**Medieninhaber**

Universität Graz  
Universitätsplatz 3  
8010 Graz  
Austria  
Telefon: +43 (0) 316 380-0  
Fax: +43 (0) 316 380-9030  
E-Mail: [info@uni-graz.at](mailto:info@uni-graz.at)

**Herausgeber**

Peter Ebenbauer  
Institut für Systematische Theologie  
und Liturgiewissenschaft  
Universität Graz  
Heinrichstraße 78  
8010 Graz

**Herausgeber:innen dieser Ausgabe**

Christian Feichtinger  
Isabella Guanzini  
Wolfgang Weirer

**Redaktion**

Ingrid Hable  
Saskia Löser  
Institut für Systematische Theologie  
und Liturgiewissenschaft  
Universität Graz  
Heinrichstraße 78  
8010 Graz

**Editorial Board**

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

**Übersetzungen**

Dagmar Astleitner, PRISM Translations

**Editorial design**

Rainer Pammer, [cubaliebtdich.at](mailto:cubaliebtdich.at)

**Herstellungsort**

Graz

**Aufsichtsbehörde der Universität Graz**

Bundesministerium für Bildung,  
Wissenschaft und Forschung

**Umsatzsteuer-Identifikationsnummer (UID)  
der Universität Graz**

ATU 57511277



© 2023

ISSN 2617-1953

**Unterstützt durch:**

UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ



KATHOLISCHE   
KIRCHE STEIERMARK

Ressort Bildung, Kunst & Kultur

