Rauf Ceylan
Clauß Peter Sajak *Hrsg.*

Freiheit der Forschung und Lehre?

Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften

Springer VS

Freiheit der Forschung und Lehre?

Rauf Ceylan · Clauß Peter Sajak
(Hrsg.)

Freiheit der Forschung und Lehre?

Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften

Springer VS

Herausgeber
Rauf Ceylan
Universität Osnabrück
Deutschland

Clauß Peter Sajak
Westfälische Wilhelms Universität Münster
Deutschland

ISBN 978-3-658-14897-3 ISBN 978-3-658-14898-0 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-658-14898-0

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Springer VS
© Springer Fachmedien Wiesbaden 2017
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.
Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen inveröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature
Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhalt

Zu diesem Band: Ein Überblick 1

I Zur Theologie als akademische Disziplin

Gott-Rede als Teil der Universitas. Christliche Theologie als akademische Disziplin 7
Klaus Müller

Die Islamische Theologie und die Ethikfragen der Moderne 31
Mouhammad Nekroumi

Die Akademisierung der christlichen Theologie 45
Klaus Unterburger

Geschichte der Akademisierung der Islamischen Theologie 69
Mahmoud Abdallah

II Zur Lehrerlaubnis als Gegenstand kirchlicher bzw. religiöser Mitbestimmung

Lehrerlaubnis für katholische Theologinnen und Theologen an Hochschulen und Schulen. Eine kirchenrechtliche Bestandsaufnahme 93
Thomas Schüller

Die Frage der Lehrerlaubnis in der evangelischen Kirche. Eine historische und systematische Problemanzeige 125
Christian Grethlein

Iǧāza – Autorisierung und Sozialisation in islamischen Wissenstraditionen 141
Martin Kellner

Die Iǧāza im schiitischen Islam 153
Katajun Amirpur

III Zur Praxis der Erteilung der Lehrerlaubnis in Schule und Hochschule

„Wie soll aber jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist?“ (Röm 10,15). Überlegungen zur kirchlichen Beauftragung von katholischen Religionslehrerinnen und -lehrern 181
Winfried Verburg

Vocatio: Verpflichtung und Vertrauen. Die kirchliche Bevollmächtigung von Religionslehrerinnen und -lehrern 191
Rainer Timmer

Iǧāza in der zeitgenössischen islamischen Welt 217
Hakki Arslan

IV Zu Problemen und Perspektiven der bekenntnisgebundenen Theologie

Bekenntnisgebundene religiöse Bildung in Schule und Universität. Chancen und Risiken eines traditionsreichen Modells 233
Judith Könemann und Clauß Peter Sajak

Kirchliche Mitwirkung im staatlichen Bildungswesen? Die Praxis der Kooperation von Kirche und Staat in Schule und Hochschule aus evangelischer Perspektive 249
Friedrich Schweitzer

Implementierung Theologischer Beiräte für die neue Wissenschaftsdisziplin Islamische Theologie. Kontroverse um die Involvierung muslimischer Verbände 267
Rauf Ceylan

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 293

Zu diesem Band: Ein Überblick

Die Präsenz der mittlerweile etwa 4 Millionen Muslime in Deutschland hat in den letzten Jahren nicht nur Diskussionen zu integrationspolitischen Konzepten ausgelöst, sondern verstärkt auch die Frage des Verhältnisses von Staat und Religion wieder aufflammen lassen. Diese Diskussion macht sich zurzeit vor allem an der Frage nach der Legitimität von religiösen Symbolen in öffentlichen Einrichtungen und am religionsgebundenen, sog. konfessionellen Religionsunterricht in der staatlichen Schule fest. Mit der Gründung der Institute für Islamische Theologie an staatlichen Universitäten ist eine weitere Debatte entfacht. Hierbei geht es nicht nur um die alte Frage, ob die Theologie als Wissenschaft überhaupt an einer staatlichen Universität ihre Berechtigung hat, sondern auch um den Einfluss der Religionsgemeinschaften auf die Wissenschaft. Die aktuelle Diskussion um die „Freiheit von Forschung und Lehre" in der Islamischen Theologie muss daher als eine Fortsetzung dieser vertrauten Debatte zu verstanden werden, wenn der angeblich zu starke Einfluss der muslimischen Verbände auf die Wissenschaft kritisiert wird. Denn der Wissenschaftsrat hat sich in seinen Empfehlungen in 2010 – aufgrund fehlender, kirchenanaloger Strukturen – für die Etablierung eines theologischen Beirats ausgesprochen, um bei der Berufung von Professoren sowie bei der Konzipierung von Lehrplänen die muslimischen Gemeinden miteinzubeziehen. Als weitere Akteure in diesem Beirat wurden international anerkannte Theologen sowie muslimische Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens vorgesehen. Einerseits hat diese vage Empfehlung viel Spielraum für unterschiedliche Implementierungen der Beiratsstrukturen an den neu gegründeten Standorten geboten, andererseits jedoch hat gerade dieses Konstrukt wegen der großen Flexibilität für Kritik vor allem bei Staatskirchenrechtlern und Theologen gesorgt. Grob kann man die Kritiker in zwei Positionen differenzieren, wenn man die Gegner der Theologie insgesamt ausblendet: Die eine Position, die ganz die Nicht-Einmischung von muslimischen Verbänden postuliert. Hier sind nicht nur nicht-muslimische Kritiker zuzuordnen, sondern auch muslimische

Theologen. Die andere Position, die eine zu geringe Präsenz der muslimischen Gemeinden in den Beiräten moniert und eine stärkere Repräsentanz fordert. Die muslimischen wie nicht-muslimischen Befürworter dieser Position berufen sich nicht nur auf die historischen gewachsenen Strukturen in Deutschland, sondern weisen auch auf eine islamische Wissenschaftstradition hin.

Trotz der wissenschaftlichen und (religions-)politischen Bedeutung dieser Thematik kann gegenwärtig nur konstatiert werden, dass die Debatten bisher nur sporadisch erfolgt sind. Diese Diskussion wurde teilweise angestoßen, scheint aber nur noch latent den Entwicklungsprozess an den Instituten für Islamische Theologie zu begleiten. Vor diesem Hintergrund hat sich der vorliegende Band das Ziel gesetzt diese Thematik aus der christlichen und muslimischen Perspektive systematisch aufzugreifen. In vier Themenschwerpunkten soll die Theologie als Wissenschaft, ihre historische Entwicklung im Kontext der Lehrerlaubnis, die gegenwärtige Praxis der kirchlichen Lehrerlaubnis an deutschen Universitäten sowie kritischen Diskussionen über die Involvierung der Kirchen bzw. muslimischen Gemeinden behandelt werden.

In Themenschwerpunkt I werden zunächst die Frage der „Theologie als akademische Disziplin" und damit das Wissenschaftsverständnis sowie die historische Entwicklung aufgegriffen. Im ersten Beitrag entfaltet Klaus Müller ausführlich, wie umstritten die Theologie im Kanon der universitären Wissenschaften spätestens seit Beginn der Frühen Neuzeit gewesen ist und warum sich der Wissenschaftsrat 2010 trotzdem für Theologische Fakultäten und für die Etablierung der Islamischen Theologie in der deutschen Universitätslandschaft ausgesprochen hat. Der zweite Beitrag von Mohammed Nekroumi setzt sich epistemologisch mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen der islamischen Ethik- und Moraltheorie auseinander, um „den praktischen Moralnormen zugrundliegenden, tiefgreifenden wissenschaftstheoretischen Denkinhalten sowie mit den Denkvoraussetzungen ihrer ideengeschichtlichen Entwicklung und mit ihrer Verortung in moderne Denkprozesse" herauszuarbeiten. Mit diesem Beitrag greift er nicht nur historische Diskurse auf, sondern liefert wichtige Impulse für eine zeitgenössische Theologie.

Klaus Unterburger geht im dritten Artikel der Frage nach, wie sich aus historischer Perspektive die christliche Theologie als akademische Disziplin entwickelt hat und was die Hintergründe ihrer heutigen Stellung an der Universität sind. Er zeigt in diesem Zusammenhang auf, dass, „obwohl auch sie unter der Erosion der kirchlichen Partizipation in der Bevölkerung leiden und obwohl auch sie von der Ökonomisierung und zunehmend marktgerechten Umgestaltung des Bildungswesens betroffen sind […], alle Beteiligten von der Existenz der staatlichen theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum profitieren". Analog dazu skizziert der vierte

Beitrag von Mahmoud Abdallah die historische Entwicklung der Akademisierung der islamischen Theologie. Abdallah gewährt in diesem Zusammenhang, wichtige Einblicke in die strukturelle Entwicklung der islamischen Bildungseinrichtungen vom der Zeit des Frühislam bis zur Gründung der renommierten Universität al-Azhar in Kairo. Dabei wird nicht nur die Vielfalt der islamischen Lernorte vor Augen geführt, sondern auch die Bedeutung der Lehrer-Schüler-Beziehung akzentuiert.

Im Themenschwerpunkt II wird der Fokus auf die geschichtliche Entwicklung der Lehrerlaubnis in der christlichen und muslimischen Tradition gerichtet. Dabei ist hier im Bereich der christlichen Theologie zwischen katholischen und evangelischen Positionen zu unterscheiden. Der Kirchenrechtler Thomas Schüller zeigt in seinem Aufsatz ausführlich auf, welche rechtliche Grundlagen die kirchliche Mitsprache bei der Berufung von Professorinnen und Professoren der Katholischen Theologie, aber auch bei der Ausbildung von Theologinnen und Theologen im kirchlichen Gesetzbuch, dem *Corpus Iuris Canonici* (CIC). Komplementär führt der evangelische Theologe Christian Grethlein aus, wie es um die „Fragen nach der Autorität, nach dem Verhältnis von Kirche und Staat sowie nach der Pragmatik, also dem Verhältnis zwischen kirchenamtlichem Beschluss und dessen tatsächlicher Durchsetzung" in den Kirchen der Reformation bestellt ist. Martin Kellner geht entsprechend in seinem Artikel auf die Institutionalisierung der Lehrerlaubnis primär in der sunnitsch-islamischen Geschichte ein. Dabei wird das Konzept der „Iǧāza" akribisch analysiert und zugleich eine wichtige Grundlage für die aktuellen Diskussionen in Deutschland gestellt. Im letzten Beitrag wird von Katajun Amirpur die Tradition der „Iǧāza" in der schiitisch-islamischen Geschichte aufgegriffen. In der Analyse des schiitischen Lehrerlaubnis-Konzeptes werden nicht nur die strukturellen, pädagogischen und methodischen Grundzüge aufgezeigt, sondern zugleich die Unterschiede zur sunnitischen Bildungstradition plastisch gemacht.

Im Themenschwerpunkt III wird dann die gegenwärtige Praxis der Vergabe der Lehrerlaubnis für Religionsunterricht und religiöse Unterweisung sowie die Gestaltung der Mitbestimmung der Religionsgemeinschaften an den Lehrplänen thematisiert. Auch hier steht wieder ein katholischer Beitrag neben einem evangelischen: Winfried Verburg erläutert die Vergabe der kirchlichen Unterrichtserlaubnis, der sog. Missio canonica, in den deutschen Diözesen und unternimmt unter Bezug auf das jüngste nachsynodales Schreiben von Papst Franziskus *Amoris laetitia* anregende Neubewertungen der bisherigen kirchlichen Praxis vor. Rainer Timmer dagegen erklärt die „grundsätzlichen Legitimierung der kirchlichen Bevollmächtigung im Rahmen der allgemeinen rechtlichen Grundlagen des Religionsunterrichtes" sowie „die Realität der Vokation anhand der Praxis der drei Landeskirchen in

Nordrhein-Westfalen […]. Ein letzter Abschnitt vergleicht diese Praxis mit der der anderen Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland und mündet in eine Reflexion über zukünftige Modifikationen". Im dritten Beitrag von Hakki Arslan wird die gegenwärtige Iğāza-Praxis in islamisch geprägten Ländern aufgegriffen. Auf der Grundlage der historischen Bedeutung der „Iğāza" wird von Arslan die unterschiedlichen Arten der islamischen Lehrerlaubnis-Formate dargestellt und zugleich die zeitgenössische Bedeutung erörtert.

Im **vierten Themenschwerpunkt** werden schließlich die kontroversen Debatten im Zusammenhang der Involvierung von Religionsgemeinschaft in die Theologie diskutiert. Judith Könemann und Clauß Peter Sajak widmen sich dabei vor dem Hintergrund ihrer Tätigkeit an der größten deutschsprachigen Theologischen Fakultät der Beschreibung und Bewertung der Kooperation von Kirche und Staat im Bereich der katholischen Theologie, während Friedrich Schweitzer die evangelische Perspektive vor dem Hintergrund seiner Tätigkeiten als Professor, Dekan und Prodekan der Mainzer und Tübinger Evangelisch-Theologischen Fakultäten sowie als langjähriger Vorsitzender der Bildungskammer der Evangelischen Kirche in Deutschland eröffnet. Schließlich setzt sich Rauf Ceylan im dritten Artikel mit der Empfehlung des Wissenschaftsrats zur Gründung der konfessorischen Beiräte auseinander. Dabei werden zunächst die unterschiedlichen Implementierungen an den unversitären Standorten für Islamische Theologie beleuchtet. Zugleich werden die Stärken und Schwächen dieser Strukturen besprochen und offene Fragen für die Zukunft herausgearbeitet.

I

Zur Theologie als akademische Disziplin

Gott-Rede als Teil der Universitas
Christliche Theologie als akademische Disziplin

Klaus Müller

1 Kleiner Vorlauf

Joseph Ratzinger hat von Anfang seiner akademischen Biographie bis in sein Pontifikat als Benedikt XVI. unterstellt, dass es, seit das Christentum in den Raum der spätantiken Öffentlichkeit getreten war, so etwas wie eine naturwüchsige Konvergenz zwischen Vernunft und Glaube bzw. Philosophie und Theologie gegeben habe, ein Einander-entgegen-Reifen beider Seiten, das der Theologie dann später wie von selbst einen Platz im Konzert akademischer Disziplinen gesichert habe. Die Tatsache, dass das Phänomen der okzidentalen Universität seine tiefsten Wurzeln in den christlichen Domschulen des Mittelalters hat, scheint ihn darin zu bestätigen. Dennoch waren die Verhältnisse schon am Anfang keineswegs so harmonistisch, wie diese Position unterstellt. Schon damals gab es namentlich durch berühmte Neuplatoniker wie Kelsos, Proklos, Porphyrios und Kaiser Julian eine dezidierte und vor allem philosophisch begründete Christentumskritik. Diese richtete sich neben einer historisch-philologischen Widerlegung von Bibelstellen vor allem gegen den Glaubensbegriff, die Auffassung von Wundern und die moralischen Überzeugungen christlicher Herkunft, ging aber ihrerseits durchaus mit einer philosophischen, bei einigen Autoren auch ins Spekulative, gar Irrationale ausfransenden Theologie einher (vgl. Schröder 2011). In der Gegenwart wiederholt sich diese Konstellation in gewisser Weise: nicht durch den aus angelsächsischem Kontext kommenden *New Atheism* eines Richard Dawkins, Daniel C. Denett oder Christopher Hitchens (vgl. Müller 2008, S. 29-56) (dafür sind diese Wortmeldungen intellektuell einfach zu dünn), wohl aber durch Stimmen wie die eines Kurt Flasch, der nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit christlichen Traditionen und einigen darüber geschriebenen Klassikern im hohen Alter zur völlig polemikfreien Überzeugung kommt, aus rein intellektuellen Gründen nicht mehr Christ sein zu können (vgl. Flasch 2013). Und ungleich wirkmächtiger werden solche Einsprüche natürlich

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2017
R. Ceylan und C.P. Sajak (Hrsg.), *Freiheit der Forschung und Lehre?*, DOI 10.1007/978-3-658-14898-0_1

literarisch transportiert und sickern sie ins kollektive Bewusstsein ein. Besonders markant geschieht dies etwa durch Maarten ´t Harts autobiographischen Roman *Magdalena* über das fanatisch-calvinistische Leben seiner Mutter, in dem er – der erklärte Atheist – Grunddogmen der christlichen Tradition und namentlich das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser des schieren Schwachsinns zu überführen trachtet (vgl. t'Hart 2015). Jede Theologie, die mit einem beruhigten Verweilen im traditionellen Theismus mit seinem personalen Gott, der über Bewusstsein und Freiheit verfügt und handelnd Geschichte macht, sich für solche Herausforderungen gewappnet meint, kann längst einpacken. Sie ist intellektuell einfach nicht mehr satisfaktionsfähig.

Doch wie gesagt: Das ist nichts Neues. Die christliche Theologie musste sich schon in der Frühzeit ihres Auftretens ihren Platz im Ensemble ernstzunehmender Welt- und Selbstbeschreibung des Menschen und damit der Wissenschaften erkämpfen. Und sie tat das dadurch, dass sie für sich in Anspruch nahm, in ihren Diskursen nicht einfach von Ethik, Politik und Poesie zu handeln (das alles auch), sondern Erkenntnis von Welt, Leben und Wirklichkeit im Ganzen zu sein. Kurz: Schon die frühen christlichen Theologen wie ein Justin der Märtyrer, ein Klemens von Alexandrien, ein Origenes, ein Augustinus etc. verstanden sich im Vergleich mit den vorchristlichen Denkern von Anaximander bis Aristoteles und erst recht in der Konkurrenz zu Neuplatonikern wie Plotin als die „besseren" Philosophen. Sie alle waren überzeugt, in den Streit um die Wahrheit über Welt und Leben etwas einzubringen, was anderen Agenten in diesem Konkurs der Wissensformen nicht zugänglich war. Im Grunde befindet sich die Theologie derzeit in einer ganz ähnlichen Situation, aber sie hat in diesem Kampf um Anerkennung ihrer akademischen Dignität vor einigen Jahren einen notablen Schub erhalten.

2 Die Position des Wissenschaftsrats

Gut zwei Jahre lang – von 2008 bis 2010 – hatte sich eine Arbeitsgruppe des Wissenschaftsrates, des obersten Beratergremiums der Politik in Fragen von Wissenschaft, Lehre und Forschung, mit der Situation der christlichen Theologien und anderer auf Religion bezogener Disziplinen an deutschen Hochschulen befasst. Die Arbeitsgruppe bestand aus der Spitze des Wissenschaftsrates, Vertretern einiger Bildungs- und Wissenschaftsministerien aus Bund und Ländern sowie Vertretern diverser Disziplinen, so auch dreier christlicher Theologen und einer Theologin (zwei evangelisch, zwei katholisch).

Ausgangspunkt war die Beobachtung des Wissenschaftsrates gewesen, dass es sich bei den großen christlichen Theologien um Fächer handele, die den Eindruck erweckten, außerordentlich verrechtlicht, vermachtet, unterausgelastet, überausgestattet und forschungsschwach zu sein. Schnell machte darum anfangs das Schlagwort vom „intelligenten Sparen" die Rede – und dem verband sich auch rasch die Idee, durch etwaige Einsparpotentiale Ressourcen für eine akademische Beheimatung des Islam als einer dritten theologischen Richtung an deutschen Hochschulen zu schaffen, um die dringend nötige professionelle Lehrerausbildung für islamischen Religionsunterricht sicher zu stellen, auf den hunderttausende muslimischer Schülerinnen und Schüler an deutschen Schulen rechtlichen Anspruch besitzen.

Vom ersten Teil dieses Ausgangsszenarios – intelligentes Sparen – ist so gut wie nichts geblieben, weil schnell klar wurde, dass die Ausdifferenziertheit der Theologien, die verbürgten Mitspracherechte der jeweiligen Religionsgemeinschaften (Kirchen) und die außerordentlich quantitativ und qualitativ heterogene Landschaft der christlichen Theologien keine linearen Sparmaßnahmen nach dem Rasenmäherprinzip zulassen. Dem verband sich in der Arbeitsgruppe zudem nach wenigen Sitzungen eine hochkarätige Diskussion über den wissenschaftstheoretischen Status der Theologien quer durch alle vertretenen Gruppen der Mitglieder. So kam es, dass sich in den im Januar 2010 nahezu einmütig vom Wissenschaftsrat verabschiedeten *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*[1] bisher in der deutschen Wissenschafts- und Bildungspolitik nie gehörte Aussagen über die Theologien finden. Allerdings gingen diese Passagen nach Präsentation der *Empfehlungen* in den Medien angesichts deren nahezu exklusiven Interesses an den Aussagen zum Islam mehr oder weniger unter. Um die einschlägigen Textteile angemessen zu verstehen, bedarf es eines kurzen Blickes auf die Prämissen, von denen die Arbeitsgruppe ausging[2]:

1. Die noch vor wenigen Jahrzehnten als Common Sense geltende These, dass Religionen in der Spätmoderne bedeutungslos würden, hat sich definitiv als falsch herausgestellt. Religionen prägen nach wie vor – und in vielem sichtbarer als noch vor wenigen Jahren – auch moderne Gesellschaften, in großen Teilen der Welt ist sogar ein außerordentliches Wachstum religiöser Phänomene, gerade auch der Christentümer, wahrzunehmen, desgleichen aber auch eine Zunahme religiöser Konfliktlagen.

---

1 So der Titel der entsprechenden Publikation des Wissenschaftsrates (Bonn 2010).

2 Ich resümiere hier Gedanken, die der damalige Vorsitzende des Wissenschaftsrates, Prof. Dr. Peter Strohschneider, mehrfach zu Beginn öffentlicher Kongresse zu den *Empfehlungen* vorgetragen hat.

2. Abgenommen hat demgegenüber die Einheitlichkeit des gesellschaftlichen Erscheinungsbildes von Religion. Unübersehbar ist eine Pluralisierung der Bekenntnisse – Stichwort „Freikirchen" –, aber auch die in keiner Weise mehr zu übersehende Pr*ä*senz fremder Religionen, zumal des Islam, in westlichen, traditionell christlich geprägten Gesellschaften.
3. Der Rechtsstaat möchte Religiosität fruchtbar machen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt (dahinter steht so etwas wie eine abgeschwächte Form der bekannten „Böckenförde-These", dass auch moderne, säkular-demokratische Gesellschaften von Voraussetzungen leben, die sie nicht selbst schaffen können).
4. Der Staat muss auf die Pluralisierung von Religion intellektuell und institutionell reagieren.
5. Daraus folgt zum einen eine Stärkung bekenntnisneutraler Beschäftigung mit Religion etwa durch die Religions- und die Islamwissenschaft, zum anderen aber auch eine forcierte Selbstauslegung der Religionen in Gestalt ihrerseits pluralisierter Theologien. Das entscheidende Anliegen ist dabei nicht einfach ein integrationspolitisches, sondern ein wissenschaftspolitisches im Rahmen des Religionsverfassungsrechts.[3]

Vor diesem Hintergrund wurde die Errichtung islamisch-theologischer Institute bzw. Fakultäten beraten. Es ging darum, Lösungen zu finden, die dem spezifischen, vom christlichen Theologiebegriff abweichenden Selbstverständnis islamischer Gottesgelehrtheit genauso entsprechen, wie sie sich vor einer Art Verkirchlichung des Islam zu hüten haben – und damit aber zugleich die schwierige Frage einer Mitwirkung islamischer Verbände an der Berufung von Hochschullehrern beantworten müssen.

Auf dem Hintergrund dieses Szenarios sind nun im Folgenden Aussagen der *Empfehlungen* über die christlichen Theologien in Blick zu nehmen. Dass es einer gewissen Justierung und Konzentration im Feld der theologischen Bildungsstätten bedarf, steht für das Papier außer Frage, auch wenn entsprechende Maßnahmen außerordentlich regional bedingt sein können. Das gilt etwa für die Frage der Zahl notwendiger theologischer Vollfakultäten in Bayern, für die Kleinteiligkeit vieler Institute der theologischen Lehrerausbildung und für die Rolle der – in ihrer Bedeutung keineswegs verkannten – kirchlichen Hochschulen, denen ebendeshalb

3 Die an einigen theologischen Fakultäten eine Zeit lang umlaufende These, man habe die Theologien gleichsam als Integrationslotsen ins Boot geholt, um sie dann – wenn sich das Scheitern der Integrationsprozesse herausgestellt habe – als funktionslos zu denunzieren und aus den Hochschulen zu verbannen, entbehrt jeglicher Grundlage.

empfohlen wird, sich durch Spezialisierung ein Alleinstellungsmerkmal zu schaffen und zudem auch in staatliche Qualitätssicherungsprozesse einzuklinken.

Ungleich bedeutsamer als diese pragmatischen Empfehlungen aber ist die Weise, in der das Papier des Wissenschaftsrates den Ort der Theologien im gegenwärtigen Hochschulsystem beschreibt. Das geschieht in dreifacher Hinsicht:

1. Aus der Perspektive von Staat und Gesellschaft: Auch im spätmodernen, säkular-demokratischen Rechtsstaat sind Religionen eine wesentliche Quelle normativer Orientierung und tragen Religionsgemeinschaften Wesentliches zu gesellschaftlichen Verständigungsprozessen bei.

   „Darum haben Staat und Gesellschaft auch ein Interesse an der Einbindung der Theologien in das staatliche Hochschulsystem. 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 […]. Damit beugen Staat und Gesellschaft auch Tendenzen zur Vereinseitigung und Fundamentalisierung von religiösen Standpunkten vor.“ (Wissenschaftsrat 2010, 58).

2. Aus der Perspektive der Kirchen und Theologien: Natürlich haben die Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen ein Interesse daran, ihre Optionen und damit verbundenen normativen Gehalte in die Prozesse der stark wissenschaftsgeleiteten Selbstverständigung der Gesellschaft einzuspeisen, was ihnen eine ganz erhebliche Übersetzungsleistung abverlangt. Diese können sie nur im engen Austausch mit anderen Kulturwissenschaften erbringen, indem sie deren Methodenentwicklung rezipieren und ihrerseits zu dieser beitragen.
3. Aus der Perspektive der Universität: Viele Disziplinen universitärer Forschung und Lehre finden sich aus der Dynamik ihrer eigenen Entwicklungsprozesse mit normativen Problemen konfrontiert, für deren konstruktive Bearbeitung gerade in den Theologien elaborierte Reflexionsformen bereitliegen. Zugleich fördern Theologien die kritische Reflexivität wissenschaftlicher Weltsichten, indem sie

   „[…] die Grenzen einer rein wissenschaftsförmigen Selbstdeutung des erkennenden Menschen [thematisieren], insbesondere indem sie ein Bewusstsein von der Kontingenz menschlichen Handelns aufrechterhalten und der Frage nach den Bedingungen für ein Gelingen oder Scheitern menschlicher Existenz einen Ort geben.“ (Wissenschaftsrat 2010, 59)

Anders gesagt: Theologie fungiert als Katalysator kritischer Reflexivität wissenschaftlicher Welt- und Selbstbeschreibung. Und das steht in einem Papier des

Wissenschaftsrates! Besseres hätte der Theologie nicht passieren können.[4] Daneben nehmen sich Vorschläge zur Theologisierung der Theologie etwa in Gestalt einer Ausgliederung religionswissenschaftlicher oder judaistischer Lehrstühle aus den theologischen Fakultäten als die buchstäblichen Peanuts aus. Beiden Fächern wäre damit aufs Höchste gedient, weil sie dadurch von den nur schwer verständlichen kirchlichen Mitspracherechten befreit würden (katholisch: Nihil obstat). Die Begeisterung für diese Prozesse hält sich aber bei den Betroffenen in durchaus engen Grenzen. Die Angst, dadurch bislang zugängliche „Beritte", also Adressatenkreise zu verlieren, überwiegt.

3 Theologie versus Religionswissenschaft

Entsprechend der seit Jahren wachsenden öffentlichen Wahrnehmung von Religion, steigt auch das akademische Interesse an ihr. An den theologischen Fakultäten geht dieser Trend weitgehend vorbei. Die Studierendenzahlen im deutschen Sprachraum sinken. Im katholischen Bereich ragen einzelne Fakultäten gegen die Tendenz mit zunehmenden Studienfällen und hoher Auslastung heraus, wenige weitere bewegen sich in einem stabilen Mittelfeld, viele balancieren am Rand ihrer Existenzberechtigung und werden nur durch die konkordatäre Absicherung der Priesterausbildung am Leben erhalten (manchmal bis hinein in die Groteske, dass eine Fakultät pro Studienjahr genau einen Priesteramtskandidaten aufzubieten hat). Schon längst wird laut vernehmlich gefragt, wieso die öffentliche Hand solche Klitschen alimentieren soll und damit ein Orchideenfach hätschelt, während andere Disziplinen aus allen Nähten platzen. So reden keineswegs notorische Kirchenhasser.

Diese ganze Debatte bekommt eine zusätzliche brisante Dimension dadurch, dass gegenläufig zur insgesamt abnehmenden Zahl von Studierenden der Theologie die Religionswissenschaften ganz erheblichen Zulauf zu verzeichnen haben. Entsprechend selbstbewusst treten die Fachvertreterinnen und -vertreter in der Regel auf. Weiten Kreisen unter ihnen gilt als ausgemacht, dass sie unter den Bedingungen der Spätmoderne die legitimen Erben der Theologien seien, diese darum akademisch abzulösen hätten und Letztere streng genommen aus dem wissenschaftlichen Feld auszugliedern seien, weil sie wegen der von ihnen konstitutiv erachteten Bekenntnisdimension nach dem Maßstab zeitgemäßer Wissenschaftstheorie gar

4 Schon kurze Zeit später wäre ein solches Statement einer politiknahen Institution angesichts des auch die deutsche katholische Kirche erfassenden Pädophilie-Skandals nicht mehr möglich gewesen.

nicht wissenschaftsfähig seien. Der Seriosität halber ist sofort hinzuzufügen, dass gerade prominente Stimmen der gegenwärtigen Religionswissenschaft, wie etwa Carsten Colpe oder Theo Sundermeier, diese These der Objektivitätsunfähigkeit der Theologie vehement zurückweisen und manche ihrer Kollegen, die dieses Klischee hätscheln, ihrerseits einer Art unaufgeklärter Kryptotheologie zeihen (vgl. Sundermeier 2007, S. 287-296). Trotzdem sind religionswissenschaftliche Attacken auf die Theologie kein Sonderfall.

Andererseits schreibt sich diese Debatte bruchlos jenem Verhältnismodell von Religionswissenschaft und Theologie ein, das als Pazifizierungsinstrument die Unterscheidung von Innen- und Außenperspektive einführt. Das mag fürs Allererste eine hilfreiche Intuition sein. Wie wenig sie ausreicht, erhellt daraus, dass zumindest jede systematische Theologie selbstverständlich den Anspruch erheben wird, ihre fraglose Wahrnehmung der Innenperspektive einer Religion kraft ihrer Reflexionsarbeit zugleich mit einer Außenperspektive zu verbinden und für diese auch kompetent zu sein, während die Religionswissenschaft umgekehrt genau darauf achten wird, neben der von ihr konstitutiv beanspruchten Außenperspektivität auf keinen Fall mit einer Innenperspektive in Verbindung gebracht zu werden, jedenfalls mit keiner, die die Wahrheitsfrage tangiert. Diese Asymmetrie markiert ziemlich genau den Kern des Strittigen zwischen Religionswissenschaft und Theologie. Es geht präzise um die Frage, ob der Anspruch der Theologie genuin kognitiv geladen und im öffentlich-wissenschaftlichen Diskurs satisfaktionsfähig ist. Wäre er das nicht, hätte Theologie als Kulturwissenschaft zu gelten und würde als solche mit der Religionswissenschaft koinzidieren, das heißt: Sie würde von dieser beerbt und absorbiert mit allen Konsequenzen. Ist der Anspruch der Theologie dagegen berechtigt, muss er als solcher ausgewiesen werden. Ein Mitglied der erwähnten Arbeitsgruppe des Wissenschaftsrates brachte ebendies bereits bei deren ersten Sitzung auf den Punkt mit der Bemerkung, dass die akademisch-wissenschaftliche Legitimation der Theologie davon abhinge, dass sie Gotteserkenntnis vermittle. Ich stimme dieser These uneingeschränkt zu. Der Ausweis dieser Legitimität entspringt freilich nicht einer Selbstbehauptung der Theologie, sondern einer Prüfung des Erkenntnisanspruchs mit dem Instrumentar autonomer Vernunft. Das heißt: Diese wissenschaftstheoretische Grundfrage ist in der Instanz der Philosophie auszutragen.

Wenn diese Vorgabe bei Vertreterinnen und Vertretern der Theologie Unbehagen auslösen sollte, dann – das sage ich so ungeschminkt –, weil sich die Theologie in dieser Grundfrage ihrer Identität schon des Längeren eine bemerkenswerte Laxheit gestattet. Denn man darf sich erst gar nichts vormachen: Diese Vergewisserung über den Anspruch auf Gotteserkenntnis tangiert zum einen – ich sage es sehr vorsichtig – jenen Bereich der Vernunfttätigkeit, der in einer Grenzregie die Reichweite menschlichen Denkens ausmisst und auch noch die strittige Denkform der Gottesbeweise

einbezog bzw. einbezieht. Und zum anderen – vielleicht noch prekärer – hängt der Anspruch von Gotteserkenntnis zumindest für die Monotheismen auch an der Wahrheitsfähigkeit religiöser Narrative, also zugespitzt formuliert an der Frage, ob auch Fiktionen wahr sein können – denn dass es sich bei den heiligen Büchern des Judentums, Christentums und Islams über weite Strecken um solche handelt, gehört seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Methode zu den Standards neuzeitlichen Bewusstseins und einer mit diesem Bewusstsein nicht zerfallenen Theologie. Genau diesen beiden Fragen, einer begründungstheoretischen und einer hermeneutischen also, hätte die systematische Theologie aus ureigenstem Interesse intensiv nachzugehen (vgl. Müller 2010a, S. 289-306).

4 Irritationen

Von einem gesellschaftlichen und kulturtheoretischen Konsens freilich ist diese Beschreibung von wissenschaftlicher Beschäftigung mit Religion meilenweit entfernt. Was dabei an systematischer Strittigkeit auftreten kann, greift bisweilen direkt bis in wissenschaftspolitische Anfragen durch, so etwa wenn der Philosoph Christoph Türcke, den ich im Übrigen wegen seiner Verteidigung der Wahrheitsfrage sehr schätze, über die Theologien Folgendes schreibt:

> „Wer heute von ‚Gott' redet, den monotheistischen meint, so tut, als spräche für seine Existenz ungefähr gleich viel wie dagegen, als sei es wissenschaftlich ebenso seriös, ‚ihn' auszulegen wie zu bezweifeln, der setzt sich nicht nur über die Theodizeefrage hinweg, als sei sie für Menschen zwar unlösbar, in Gott aber gelöst; er ignoriert auch jenen mühsamen und grausamen Weg von der ersten Götterdämmerung bis zum Monotheismus, der immerhin an die 90 Prozent bisheriger Religionsgeschichte ausmachen dürfte. Kurzum, er redet fahrlässig daher, und es gibt immer noch ganze Fakultäten, an denen solche Fahrlässigkeit Einstellungsbedingung ist." (Türcke 1999, S. 825)

In einem gebe ich Türcke völlig recht: dass es alles andere als selbstverständlich ist, von Gott, zumal vom monotheistisch-personalen Gott so einfach zu sprechen. Worüber vor diesem Hintergrund heute der Streit geführt werden muss, ist darum schlicht die Frage, ob denn dem Gottesgedanken ein wie auch immer verfasster Geltungs- und Wahrheitsanspruch zuerkannt werden kann und wie denn dieser Gottesgedanke als konsistenter näherhin verfasst sein müsste. Meine These in den nachfolgenden Überlegungen wird sein, dass menschliche Vernunft auf diesen Gedanken – ich betone: Gedanken! – nicht Verzicht tun kann, ohne sich selbst zu unterbieten.

Was diese These an Herausforderungen impliziert, blitzt schlaglichtartig in folgendem Zitat auf:

> „Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt." (Nietzsche 1999a, S. 73).

Der das zu Papier brachte und überzeugt war, mit dem, was er schreibe, die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte zu erzählen (Nietzsche 1999b, S. 189) – Friedrich Nietzsche –, hätte sich wohl kaum träumen lassen, dass sich seine Prognose bereits in weniger als der Hälfte der von ihm erwarteten Zeit erfüllen würde. Doch exakt dies ist der Fall. Bis ins 18. Jahrhundert galt die Annahme der Existenz Gottes philosophisch als weitgehend selbstverständlich (Ausnahmen wurden als Konsequenz eines moralischen Defizits verbucht) (Grätzel 1999, S. 118f.). Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wurde die Frage heftig debattiert. Dann setzt der Prozess ein, der gewöhnlich als ein Gottvergessen seitens der Philosophie (vgl. Baumgartner 1999, S. 84f.) oder als Verdunstungsprozess beschrieben wird (Houtepen 1999, S. 7-21, 45-68) – bis dahin, dass es philosophisch gesehen eigentlich sinnlos sei, nach Gottes Existenz zu fragen.[5] Sehr originell ist das alles nicht. Andere Diagnosen verfügen über ungleich mehr Tiefenschärfe, etwa diejenige Thomas Manns, dass das Schweigen über das Heiligste einer ‚Gottesscham' über den Missbrauch des Wortes Gott entspringe. Oder die noch schärfere von Martin Buber, dass der Name „Gott" als das beladenste und besudeltste aller Menschenworte nicht einmal durch sein Beschweigen erlöst werden könne, nur vom Boden aufgehoben und aufgerichtet „über einer Stunde großer Sorge" (Buber 1953, S. 13-15). Oder aber – in die systematische Herzmitte aller Gottrede weisend – die These, dass unter neuzeitlichen Bedingungen die Geschichte religiöser Verkündigung und damit die Rede von einer transzendenten Wirklichkeit identisch sei mit der Geschichte ihrer Metaphorisierung und die Versuche von deren Zurücknahme den Namen „Fundamentalismus" trügen (vgl. Burger 1999, S. 922-935).[6] Doch so einfach verhält es sich nicht. Christliche Theologie hat sich – wie bereits erwähnt – von Anfang an als Erkenntnis verstanden und darum für ihre Aussagen einen Wahrheitsanspruch erhoben, den sie den Kriterien ‚Erster Philosophie', d. h. einem Fragen nach unbe-

5 Vgl. etwa Cornelissen 1999, S. 56. – Die These nimmt im Übrigen keine Rücksicht auf seit Jahren international geführte Diskussionen. Vgl. dazu Quinn und Taliaferro 1997 – Jäger 1998 – Gestrich 1999 – Wolf 1999.

6 Vgl. dazu auch Verweyen 2000, S. 7-11.

dingt Gültigem unterstellte (vgl. Honnefelder 1999, S. 47-64).[7] Wie das unter den zeitgenössischen Bedingungen und gegen den die Möglichkeit solcher Gedanken ausschließenden Mainstream geschehen kann, wird zu prüfen sein.

> „Ein heute gängiger Vorbehalt gegen den Rekurs auf letzte Überzeugungen besteht in dem Gedanken, daß derlei Überzeugungen [...] in der Vergangenheit verantwortlich für jenes bornierte Verhalten gewesen seien, das man Bigotterie nennt. Aber schon ein geringes bißchen Erfahrungswissen kann diese Ansicht auflösen. In praxi nämlich sind am bigottesten diejenigen, die überhaupt keine Überzeugung besitzen" (Chesterton 1998, 277),

schrieb Gilbert Keith Chesterton in seiner *Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter*. Aber wie kommt man zu solchen Überzeugungen?

Grob gesprochen seit Gotthold Ephraim Lessing ist klar, dass die wissenschaftliche Erforschung der Bibel, die Exegese, das, was die Kirchen – die katholische und die protestantischen – aus der Heiligen Schrift ableiten, nicht nur nicht zu decken vermag, sondern in eine fundamentale Glaubwürdigkeitskrise führt. Das mündete damals – Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts und dann über Jahrzehnte – in grundstürzende Auseinandersetzungen um die Geltungsansprüche religiöser Traditionen. Die katholische Seite hat lange versucht, sich diese Herausforderung durch lehramtliche Verurteilungen bestimmter theologischer Positionen oder Richtungen vom Leib zu halten: Eine päpstliche Bibelkommission hat jahrzehntelang teils aberwitzige, nicht selten gegen den gesicherten Wortlaut des hebräischen oder griechischen Urtextes biblischer Bücher, autoritativ Entscheidungen über die Bedeutung wichtiger Bibelstellen gefällt. Die evangelische Seite hat sich – sehr verkürzt gesagt – in eine evangelikal-buchstabengetreue und eine kulturprotestantische Richtung gespalten, die eine den biblischen Wortlaut bis aufs i-Tüpfelchen verteidigend, die andere alle Geltungsansprüche der Überlieferung historisch entzaubernd und relativierend. Im Alltagsgeschäft von Theologie und Verkündigung hat sich dem die katholische Seite längst angeschlossen. Hier wie dort stehen Ergebnisse theologischer Arbeit und Verkündigung mehr oder weniger beziehungslos nebeneinander. Immer wieder kam und kommt es zu einem gegeneinander Ausgespieltwerden von Hirn und Herz. Mit Belegen könnte man ein Lexikon füllen. Auf der Strecke bleibt – die intellektuelle Redlichkeit. Die aber gehört wegen des Erkenntnisanspruchs unverzichtbar zum christlichen Glauben. Manche versuchen, diese intellektuelle Redlichkeit dadurch wiederzugewinnen, dass die Ergebnisse der wissenschaftlichen Schriftauslegung in Zweifel gezogen

7 Vgl. dazu: Honnefelder 1999, S. 47-64. Hier bes. S. 57-67 – Ratzinger 2000, S. 52-53 – Vgl. auch Müller 2000, S. 6-15. 405-413 – Müller 2002, S. 33-56.

oder unter Ideologieverdacht gestellt werden – das tut etwa auch das dreibändige *Jesus*-Buch von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. mit einer äußerst selektiven und ersichtlich interessegeleiteten Wahrnehmung ganz bestimmter, eng umgrenzter Sektoren der Exegese aus den letzten Jahrzehnten. Gegen sie wird der Versuch unternommen, die zentralen Gehalte des christlichen Glaubens bis zum Exzess auf Historisches zurück zu leiten. So kann man natürlich reagieren. Aber dann sollten die einschlägigen Stimmen auch so konsequent sein, nicht bloß die religiöse Dimension ihrer Welt, sondern deren *gesamtes* Bild in Einklang mit der Wörtlichkeit ihres Bibelverständnisses zu bringen. Der Preis dafür: ein wirklicher *clash of cultures*, weil ein solches vom Übernatürlichen durchzogenes Weltbild mit den Bildern, die uns die Wissenschaften vom Universum vorlegen, zwangsläufig ungebremst zusammenprallen muss. Daraus kann nur die Verabschiedung der einen oder der anderen Seite resultieren – also Atheismus versus Fundamentalismus – oder eine strukturelle Schizoidie zwischen Religion und restlichem Leben.

Es gibt aber noch eine Alternative: ein wissenschaftlich gestütztes Bild von der Welt, in dem von Anfang an auch das konstitutiv vorkommt, was die Sinne übersteigt und von dem die Religionen und viele Philosophien handeln, wie umgekehrt ein religiöses Denken und Reden, das mutig genug ist, sich um seiner intellektuellen Redlichkeit willen in Transformationen selbst seiner vertrautesten Grundbegriffe hineinziehen zu lassen. Diese Denkform ist so uralt wie aktuell lebendig. Erst 2013 wieder ist um sie ein heftiger Streit entbrannt: Der bekennende Atheist und einstige knallharte Materialist Thomas Nagel hat in einem Büchlein mit dem Titel *Mind and Cosmos* (vgl. Nagel 2013) die These verteidigt, dass eine materialistische Auffassung des Universums so gut wie sicher falsch sei, weil sie die ganze Dimension des Geistigen – alles Mentale, Psychische etc. – weder erklären noch eliminieren könne. Dafür hat Nagel postwendend vor allem in online geführten Diskussionen heftig Prügel bezogen. Dabei hat das für ihn noch überhaupt nichts mit Religion oder der Gottesfrage zu tun. Es ist nur die These, dass möglicherweise das Geistige – ähnlich wie etwa die Schwerkraft – so etwas wie ein Grundbaustein unseres Universums ist. An dieser These wird im Grunde seit Jahrzehnten bereits laboriert. Ihr zentrales Stichwort lautet „Panpsychismus“ (Allbeseelung). Damit ist keiner Esoterik das Wort geredet, die die Bäume oder Felsblöcke zu umarmen empfiehlt, weil die auch beseelt seien. Gemeint ist lediglich, dass manches dafür spricht, dass Geistiges auch außerhalb des Bewusstseins von Menschen und dem Sich-Gewahren höherer Organismen auftritt, vielleicht sogar bis in den anorganischen Bereich hinein. In der Naturphilosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings findet sich dafür ein schönes Beispiel: Kristalle wachsen bekanntlich – und zwar nach einem wohl bestimmten,

harmonischen Muster, d. h. sie folgen einem Baugesetz, modern gesprochen: einer Information, und die ist etwas Geistiges (vgl. Krings 1983, S. 111-127).[8]

Wie gesagt: Das alles hat noch überhaupt nichts mit der Gottesfrage oder mit Religion zu tun. Aber *wenn* man sich philosophisch auf diese Denkform einlässt und dann in ihrem Licht die Gottesfrage aufwirft, verändern sich nicht nur auf markante Weise die alltäglichen und eingespielten Vorstellungen, die wir gemeinhin mit dem Wort „Gott" verbinden. Sondern zugleich entdeckt man, dass sich dieser Gedanke einer untrennbaren Zusammengehörigkeit von Geistigem, also Übersinnlichem, und Sichtbarem seit je wie ein Tiefenstrom durch so gut wie alle Religionen und sehr viele philosophische Gotteslehren zieht. Auch in den biblischen und christlichen Traditionen ist sie vital präsent – bald unterschwellig bald offenkundig. Die Namen, die sie erhielt und erhält, sind allesamt mehr oder weniger missverständlich, ziehen jedenfalls meist eine ganze Schleppe von Vorurteilen hinter sich her: Wenn man von „All-Einheit" spricht, schwingt gleich der ganze Ferne Osten mit, „Monismus" ist mit dem Verdacht auf atheistischen Materialismus behaftet, „Panentheismus" klingt fast wie „Pantheismus" und wird einer Gleichsetzung von Gott und Welt geziehen, in der alle wohl bestimmten und herkömmlichen Gottesbilder in mystischem Nebel verschwinden usw.

Hinter und jenseits solcher Verstellungen und Verzerrungen geht es dieser Denkform im Kern darum, das Gesamt der Wirklichkeit, Absolutes und Endliches, Gott und Welt in und aus einer wesenhaften Einheit zu denken – und so zu denken, dass die Differenz zwischen beidem sehr prägnant zur Geltung kommt, aber eben so, dass sie in diese Einheit einbegriffen bleibt. Dass dann auch traumnahe, imaginative Konkretisierungen dieses Gedankens ihr gutes Recht haben, ist ganz unbestritten und steht auf einem anderen Blatt. Und es bleibt zu erwägen, ob nicht genau das den Kern des Phänomens der Religionen ausmacht. In jedem Fall aber wird auf diesem Weg die Theologie gegen jeglichen Irrationalitätsvorbehalt (den manche ihrer eigenen Vertreter mit einer Art Lust auf Kamikaze beanspruchen) auf dem Forum akademischer Diskurse beheimatet.[9]

8 Hier bes. S. 126-127.

9 Vgl. dazu Müller 2006 – Müller 2010b, S. 9-46 – Müller 2015 – Müller 2016.

5 Reichweite und Grenze des theologischen Diskurses

Dass und warum akademische Theologie philosophisch an- und einsetzen muss, scheint mir damit geklärt. Natürlich kann sie von diesem Ansatz her nur einen Gottes*gedanken* entfalten, ohne über die Realität des damit Gedachten zu befinden. Allerdings vermag sie zu erwägen, auf welche Weise auch diese Frage noch beantwortet werden könnte. Wer sagt, dass das Vollkommene seinsmäßig dem Unvollkommenen voraus liegt und darum der Grund der Welt ein ‚Jemand' sein müsse und nicht ein ‚Etwas' sein kann und alle Wirklichkeit dem freien Willen dieses ‚Jemand' entspringen müsse, wie das etwa Robert Spaemann tut (vgl. Spaemann 2000, S. 47), überzieht die philosophischen Möglichkeiten in der Gottesfrage. Es könnte ja auch eine überpersönliche Wirklichkeitsweise geben, für deren Erfassung unsere Erkenntnismittel nicht reichen. Aber auch, wenn man Spaemanns Gedanken nicht folgen mag, bleibt noch mehr als genug, was sich über Gott philosophisch sagen lässt. Das soll nachfolgend ausgelotet werden und hat natürlich sein Zentrum in jenen Denkformen, die nicht sehr glücklich „Gottesbeweise" heißen und das Fundament der sogenannten „Natürlichen Theologie" gegenüber der Offenbarungstheologie bilden. Das ist natürlich ein Argumentationsschritt, der alles andere als konsensfähig ist, interkonfessionell ohnehin nicht: Viele protestantische Theolog*innen werden diesen Gedanken entschieden von sich weisen, Dialektische Theolog*innen im Kielwasser Karl Barths ihn als Erfindung des Antichrist desavouieren. Aber auch binnenkatholisch haben Gottesbeweise schon lange keine gute Presse mehr. Das hat wesentlich mit dem für philosophische Herausforderungen einschläfernd wirkenden Einsickern postmoderner Intuitionen von Jacques Derrida über (den ausgesprochenen Scharlatan) Jacques Lacan bis Francois Lyotard und in gewissem Sinn auch Emmanuel Lévinas zu tun, die der katholischen Theologie das Versprechen zuspielten, sie würde sich, wenn sie sich ihnen anschlösse, der mühevollen Auseinandersetzung mit der philosophischen Moderne entziehen können. Das hat gründlich getäuscht. Nach der Entzauberung der Postmoderne als einer kleinen Episode im Aufgang der Spätmoderne stehen all die zentralen Fragen nach Subjektsein, Freiheit und bewusstem Leben – noch dazu verschärft durch die alles durchherrschende Medialität der Gegenwartskultur – unverbraucht auf der Agenda. Deswegen wage ich mich an dieser Stelle mit Blick auf die Frage nach der Theologie als Wissenschaft nochmals an die alte Gottesbeweisfrage – nicht zuletzt gestützt durch die Beobachtung, dass diese Denkform sich weit abseits der Theologie in der säkularen Philosophie großen Interesses erfreut, weil sie dort zu so etwas wie einem Prüfstand zur Austestung der Grenzen menschlicher Vernunft avanciert ist.

Ausgehend von einigen wenigen biblischen Spuren namentlich in Weish 13-15 und in Röm 1,20 bildete sich die Überzeugung aus, dass Gottes unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen werden könne, um es mit Paulus zu formulieren. Unter Rückgriff auf Motive aus der antiken Philosophie entstand dabei eine Anzahl von Argumentfiguren, die einer positiven Beantwortung der Frage „An Deus sit?" – ob Gott existiert – , zuarbeiten sollte. Warum ich so vorsichtig formuliere, erkläre ich gleich noch. Die bekanntesten Argumente sind der später von Kant sogenannte „Ontologische Gottesbeweis" des Anselm von Canterbury und die „Quinquae viae" – die fünf Wege des Thomas von Aquin. Ersterer sucht aus dem Grenzbegriff dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, die notwendige Existenz, ja sogar Undenkbarkeit der Nicht-Existenz dieses mit diesem Begriff Gedachten zu erweisen. Thomas' Beweise nehmen fast alle ihren Ausgang von Gedanken über die als Schöpfung verstandene Wirklichkeit: dass etwa alle Bewegung notwendig einen unbewegten Anfang haben muss oder alles Vergängliche notwendig etwas Unvergängliches voraussetzt, weil sonst selbst einmal Nichtgewesenes nicht sein könnte – salopp gesagt: weil von nichts nichts kommen kann. Und diese Instanz nennen wir Gott; so enden alle seine fünf Wege.

Übrigens haben die Gottesbeweise, wie überhaupt die ganze natürliche Theologie in der anhebenden Neuzeit seit Descartes, einen höheren Stellenwert als im Mittelalter, weil auf diesem Wege gegen die Krise des überlieferten Glaubens an den sich offenbarenden Gott eine unabhängig von den Offenbarungstexten gewonnene Gotteserkenntnis zur Stabilisierung des Glaubens gewonnen werden sollte. Umgekehrt gab es Kritik an den Gottesbeweisen nicht erst neuzeitlich, sondern bereits zu Lebzeiten Anselms selbst. Die systematischsten Einwände freilich wurden in der Tat von Kant vorgetragen. Er hielt Gottesbeweise mit dem Instrumentar der theoretischen Vernunft für unmöglich, weil verlässliche Erkenntnis notwendig auf Sinneserfahrung angewiesen ist, Gott kraft seiner Weltjenseitigkeit aber gerade nicht diesem Erfahrungsbereich zugerechnet wird.

Allerdings wurde der Königsberger dadurch in keiner Weise zu jenem „alleszermalmenden Kant" (Mendelssohn 1989, 469), als den ihn Moses Mendelssohn bezeichnete. Kant war nämlich überzeugt, dass die theoretische Vernunft unbeschadet ihrer Unfähigkeit zur Erkenntnis Gottes gleichwohl den Gottesbegriff notwendig denken muss und also niemals loswird. Wenn sich etwas so uneliminierbar aufdrängt – so Kant – muss es im Gesamt der menschlichen Vernunft einen Sinn haben. Und diesen findet er im Bereich der praktischen Vernunft, also der Ethik. Wir erleben – so Kant – , wie Menschen, die ein sittliches Leben führen, im Unglück enden und umgekehrt andere, die alle Krummen gerade sein lassen, im Glück baden. Wenn das für immer so bliebe, fielen Glückseligkeit und

Glückswürdigkeit völlig auseinander. Es wäre unvernünftig, sittlich zu leben, und das hätte einen fundamentalen Selbstzweifel der Vernunft zur Folge, weil sie dem, was sie am unmittelbarsten in sich selbst spürt – dem sittlichen Sollen, also dem Gewissensanspruch – nicht mehr trauen dürfte und damit sich selbst nicht mehr. Also muss es um der Vernünftigkeit der Vernunft willen eine endzeitliche Instanz geben, durch welche Glückseligkeit und Glückswürdigkeit zu gerechtem Ausgleich gebracht werden. In diese Funktion setzt er den Gottesgedanken ein, versehen mit durchaus traditionellen Prädikaten wie Allmacht, Allwissen usw. Kant formuliert damit so etwas wie einen existenziellen Gottesbeweis aus den Quellen der Moral. Heute ist üblich, diesen Gedanken ganz schnell als Wunschdenken abzutun, dass es halt gerecht zugehen solle in unserer Welt. Ich gebe aber zu bedenken, dass, wenn Kant völlig falsch läge, wir vernünftigerweise nicht einmal mehr das Recht hätten, das Geringste zu tun, was wir für die Opfer der Geschichte tun können, nämlich für sie auf Gerechtigkeit zu hoffen. Hätte Kant nicht wenigstens im Kern Recht, wäre der Atheismus für vernünftige Menschen moralische Pflicht (vgl. Müller 2005). Damit sind die Haupttypen der Gottesbeweisargumente benannt. Das Ringen mit ihnen und die Kritik an ihnen halten bis heute an. Beides geschieht sowohl seitens der Theologie wie auch der Philosophie. Was aber hat es mit dieser meist umstrittenenen Denkfigur wirklich auf sich?

6 Anspruch und Funktion von „Gottesbeweisen“

Für die Mehrheit der Zeitgenossen von heute hat allein schon der Ausdruck „Gottesbeweis“ einen unguten Beigeschmack. Viele, die einen agnostischen oder gleichgültigen Standpunkt in der Gottesfrage einnehmen, halten ein solches Unternehmen von vornherein für sinnlos und für den Ausdruck maßloser Selbstüberschätzung religiöser und theologischer Diskurse. Viele andere – zumal Menschen, die ihr Leben religiös interpretieren und sich in die Perspektive eines Glaubens stellen – hegen eine seltsam ähnliche Ansicht, nur mit umgekehrten Vorzeichen: Mit Gottesbeweisen, sagen sie, maßt sich die Vernunft Erkenntnis über etwas an, das nur dem Glauben und religiöser Erfahrung zugänglich sei. Beide Positionen kommen darin überein, aus mangelnder Kenntnis der Sache selbst fundamentalen Missverständnissen aufzusitzen – und zwar bezüglich des zweiten Teils des Ausdrucks, also „-beweis“ nicht anders als hinsichtlich des ganzen Begriffs „Gottesbeweis“.

Denn: (a) Bereits rein wissenschaftlich wie philosophisch ist Beweis nicht gleich Beweis. Im weiteren Sinn heißt ‚Beweis‘ die strenge Begründung einer Behauptung, im engeren Sinn der gültige Schluss, d. h. dass etwas aus wahren Prämissen oder

wahr angenommenen Hypothesen oder unbeweisbaren Axiomen korrekt gefolgert wird. Außerdem muss die Beweisbarkeit eines Satzes innerhalb eines Axiomensystems unterschieden werden von der Beweisbarkeit dieses Satzes überhaupt. In diesem Zusammenhang ist eines der nach ihrem Entdecker sogenannten Gödelschen Theoreme von größter Bedeutung: der Unvollständigkeitssatz. Der Mathematiker Kurt Gödel erbrachte den Beweis, dass kein formales System, z. B. die elementare Zahlentheorie, mit seinen eigenen formalen Mitteln seine Widerspruchsfreiheit zu beweisen vermag. Oder anders gesagt: Nicht einmal die Widerspruchsfreiheit der Mathematik kann mit endlichen Mitteln und allein den Mitteln des gegebenen Systems bewiesen werden. Bereits philosophisch geht der Begriff des Beweises also keineswegs mit dem Gedanken der Lückenlosigkeit, der absoluten Voraussetzungslosigkeit und damit mit dem einer letzten Erzwingbarkeit einher. Übrigens hat Gödel selbst auch einen höchst komplizierten Gottesbeweis formuliert.

(b) Damit erweist sich, was „Gottesbeweis" näherhin meint, als eine durch ihren spezifischen Sachbereich strukturierte Argumentationsform, die wie alle anderen Beweise auch ihre Voraussetzungen hat. Die fundamentalste dieser Voraussetzungen benennt Thomas von Aquin gleich eingangs seiner „Summa theologiae". Er fragt sich, ob die Existenz Gottes etwas durch sich Bekanntes sei. Das ist nicht der Fall, sofern zu etwas durch sich Bekanntem nicht das Gegenteil gedacht werden könne. Ebendies aber tut, wer die Nicht-Existenz Gottes behauptet (und das geht in keiner Weise mit einem logischen Fehler einher).

Das aber heißt: Im Gottesbeweis geht es nicht um die Aufdeckung von etwas völlig Neuem oder die Widerlegung dessen, der Gottes Existenz bestreitet. Vielmehr sollen im Gottesbeweis in schlussfolgender Form Gründe für das Recht und die Vernunftgemäßheit der Annahme einer Existenz Gottes benannt werden. Eine bereits gegebene prädiskursive oder intuitiv und emotional fundierte Gottesgewissheit soll ausdrücklich gemacht und als solche durch die Benennung von Erkenntnisgründen intellektuell plausibilisiert werden. Gottesbeweise dienen einer methodisch vorgehenden reflexiven Selbstvergewisserung von Glaubenden. Sie ersetzen nicht die Option für eine religiöse Welt- und Selbstbeschreibung – genauso wenig wie die Ablehnung der einschlägigen Argumente eine nicht-religiöse Option des Betreffenden hinsichtlich der Welt- und Selbstbeschreibung präjudiziert. Andernfalls würde ja jede und jeder Nichtglaubende als Dummkopf bezeichnet werden müssen – und aus umgekehrter Perspektive natürlich auch jeder und jede Glaubende seitens derer, die die Argumente ablehnen. Aus diesem Grund ist Gotteserkenntnis auch niemals an gottesbeweisförmige Einsicht gebunden (und ist auch philosophie- und theologiehistorisch dieses Junktim niemals hergestellt worden). Die Möglichkeit religiös-glaubender Welt- und Selbstbeschreibung ist nicht an die Beherrschung bestimmter rationaler Strategien und Diskursformen gebunden. Aus der damit

vorgenommen Relevanzbeschränkung der Gottesbeweise folgt nun aber, sieht man etwas näher zu, keinerlei Minderung ihres Gewichts, sondern das Gegenteil – und zwar aus zwei Gründen:

a. Wenn sie nicht als für den Glauben von außen als dessen Fundament in Anspruch genommen werden, stehen sie für den, der die einschlägigen Argumente denkt und prüft, in Funktion begrifflicher Entfaltung seiner bzw. ihrer bereits gegebenen Erfahrung. D. h. sie dienen der Selbstverständigung in der Perspektive der intellektuellen Redlichkeit. Zu deren integralen Momenten gehört aber, die je eigene Welt- und Selbstbeschreibung in eine Einheit zu bringen, also von Widersprüchen freizuhalten. Vernunftgemäße Lebensführung und Weltdeutung sozusagen am Werktag muss deshalb aus der ihr inhärenten Dynamik um die Explikation der Widerspruchsfreiheit der Annahme einer Existenz Gottes Sorge tragen.
b. Auf dem Sockel dieser reflexiven Selbstvergewisserung gewinnen gottesbeweisförmige Argumentfiguren dann auch eine – freilich mittelbare – Bedeutung für den Disput zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden über das Dasein Gottes. Sie dienen nicht dazu, dem anderen die eigene Position anzudemonstrieren, sondern zur präzisen, auf dem Forum der Vernunft lokalisierbaren Markierung ebendieser eigenen Position. Erst wenn ich mit all den mir zur Verfügung stehenden Mitteln kundgetan habe, was meine Überzeugung ist, bin ich ein ernsthafter Disputpartner für den Andersdenkenden – und nehme auch ihn erst im vollen Sinne ernst. Schränkte ich die mir im Prinzip zur Verfügung stehenden Mittel der Explikation meiner Position ein, so resultierte daraus zwar im ersten Moment der Eindruck größerer Nähe zwischen meinem Disputpartner und mir. In Wirklichkeit verwischte ich damit aber, wo ich in der Sache wirklich stehe. Folge: Der an die Vernunft adressierte Diskurs, der Überzeugung sucht, glitte ab in Überreden oder Gleichgültigkeit, d. h. Kommunikation als solche wäre aufgegeben.

Unter diesen beiden Voraussetzungen (a) und (b) eignet dem, was „Gottesbeweis" heißt, offenkundig weit über ein mögliches historisches Interesse hinaus, theologisch wie philosophisch eine systematische Relevanz: Als Indiz dafür steht nicht zuletzt die Tatsache, dass zum einen die klassischen Gottesbeweise in ihrem Für und Wider die Philosophie bis heute nicht zur Ruhe kommen lassen. Bestimmte Argumenttypen werden immer neu reformuliert und der Prüfung unterzogen – nicht zuletzt natürlich auch deswegen, weil sich an ihnen in pointierter Weise das Problem der Grenze philosophischen Denkens abarbeiten lässt. Zum anderen sind in den letzten Jahren mehrfach so etwas wie neue Gottesbeweise formuliert worden.

Sie kommen meist aus dem Bereich interdisziplinärer Bemühungen namentlich zwischen Physik, Kosmologie und Philosophie und lösen regelmäßig heftige, zum Teil polemische Kontroversen aus. Am allerwenigsten zeigt sich von all dem – verblüffenderweise – die Theologie berührt, auch die katholische, obwohl diese in einigen Lehrdokumenten aus dem Ende des letzten und dem Anfang unseres Jahrhunderts sogar lehramtlich auf dieses Thema verpflichtet ist. Theologisch stehen offenkundig seit langem andere Themen auf der Agenda. Anders lässt sich das seit Jahrzehnten herrschende Desinteresse der Theologie an den klassischen Argumenten in Sachen Gottesfrage wie an neueren und neuesten Wiederaufnahmen der Diskussionsstränge nicht erklären.

Viele Theologietreibende – scheint mir – haben die Brisanz dieses Vorgangs noch gar nicht erkannt. Robert Spaemann schrieb in einem „Merkur"-Sonderheft im Herbst 1999:

> „Der weitgehende Verzicht vieler heutiger Theologen [...] auf die Frage nach der Referenz, der ‚Bedeutung' jenseits des ‚Sinnes' der Texte und damit nach deren Konvergenz, ist Indiz für eine theologia etsi deus non daretur. Ihr Thema sind nur Texte. Nur Texte aber, das heißt: fiction." (1999, 773).

Spaemann beschließt seinen „Das unsterbliche Gerücht" betitelten Essay mit einem Hinweis, dem intensiv nachzugehen aller Anlass bestünde: dass eine auf textimmanente Reflexionen sich beschränkende Theologie aufs Trefflichste der durch die Neuen Medien um sich greifenden Virtualisierung der Welt korrespondiert und diese das Dasein Gottes verzichtbar mache (vgl. Spaemann 1999, S. 783). Systematisch gesagt: Wo eine Theologie nicht mehr bereit ist, Rechenschaft über die ontologischen Verpflichtungen abzulegen, die sie mit ihren Sätzen eingeht, würde sie ihre wissenschaftliche Dignität einbüßen.

Das Vorwort des Heftes, in dem Spaemann diese Überlegungen entfaltet, endet mit den, aus der Feder zweier Nicht-Theologen stammenden, Sätzen:

> „Nach Gott zu fragen, sei es in der Weise der Theologie, sei es mit Blick auf das Religiöse in der säkularen Welt, ist ein Exerzitium. [...] Wer es ausschlägt, nimmt Schaden – der Gläubige an seiner Seele, der Ungläubige an seinem Intellekt." (Bohrer 1999, S. 771).

Das Erstere liegt auf der Hand. Letzteres verhält sich deswegen so, weil eine Vernunft, die sich selbst ernst nimmt, erst in der Auseinandersetzung mit dem Gottesgedanken als dem Inbegriff einer alles begründenden und bestimmenden Wirklichkeit[10], die sie gleichwohl nicht einmal begrifflich fassen kann, die eigene

10 Zu diesem Gottesbegriff vgl. Pannenberg 1987, S. 303-329. Hier S. 304.