

Michael Welker

## **WARUM BRAUCHEN PLURALISTISCHE GESELLSCHAFTEN CHRISTLICHE THEOLOGIE?**

Wenn christliche Theologen in pluralistischen Gesellschaften behaupten: Pluralistische Gesellschaften brauchen christliche Theologie - so werden viele Zeitgenossen bestenfalls mit einem nachsichtigen Lächeln darauf reagieren. Denn es ist ja nur verständlich, daß Theologen eine solche Auffassung vertreten. Aber kommt die pluralistische Gesellschaft in Wirklichkeit nicht bestens ohne christliche Theologie zurecht? Gewiß, die Theologie bildet den Nachwuchs für das geistliche Amt und den Religionsunterricht aus. Aber das gilt auch für vorpluralistische bzw. nicht-pluralistische Gesellschaften mit christlichen Kirchen, ist also keine spezifische Aufgabe in einer pluralistischen Gesellschaft. Darüber hinaus aber scheint die christliche Theologie dem Verfall der theologisch und kirchlich geprägten Religiosität in den klassischen Großkirchen der pluralistischen westlichen Industrienationen ziemlich hilflos gegenüberzustehen. Sie kann geradezu als einer der Hauptsündenböcke in der Klage gelten, daß das Christentum am Ende des zweiten Jahrtausends in einer tiefen Krise steht, daß die christliche Verkündigung nur noch Minderheiten erbaut, daß sie an vielen Orten unter das Niveau des gesunden Menschenverstands gesunken ist und daß sie nicht fähig ist, die sogenannten gesellschaftlichen Eliten anzusprechen und die Jugend zu gewinnen. Selbst viele Menschen, die die christliche Verkündigung hochhalten wollen, gehen deshalb auf Distanz zur Theologie.

Der aktuelle umfangreiche Veranstaltungskatalog einer renommierten kirchlichen Akademie in einem kirchlich noch relativ stabilen deutschen Bundesland spricht Bände. Von Fragen gesunder Ernährung bis hin zur Bewältigung persönlicher Lebenskrisen reicht das dichte Themenangebot. Aber abgesehen von einer Veranstaltung in der Adventszeit über Engel sucht man vergeblich nach einem inhaltlich-theologischen Thema. Natürlich spielt christliche Theologie in der kirchlichen Akademie irgendwo und irgendwie im Hintergrund und nebenher noch manche Rolle. Sie wird sozusagen in der Hinterhand gehalten, mitgeführt, etwa in den Morgenandachten und gewiß auch in der wertenden Urteilsbildung der Tagungen. Aber sie wird nicht bewußt und gezielt herangezogen, gepflegt, entfaltet und entwickelt. Die christliche Theologie wird eher zurückgedrängt und bleibt latent und rudimentär.

Daß dieser Erfahrungsausschnitt von einer Evangelischen Akademie für die Stellung der Theologie durchaus repräsentativ ist, ließe sich an zahlreichen Beispielen deutlich machen. Vom generellen religiösen Bildungsverfall bis hin zu den Krisen theologischer Fachbuchverlage, von der Theologieverdrossenheit sogar unter Pfarrerinnen und Pfarrern bis hin zum Kampf um den Religionsunterricht an staatlichen Schulen müssen wir in den westlichen Industrienationen der Gegenwart zahlreiche Entwicklungen beobachten, denen eines jedenfalls gemeinsam ist: Sie scheinen der Behauptung, die christliche Theologie werde gebraucht, selbst im direkteren Ausstrahlungsbereich der Kirchen zu widersprechen. Die Behauptung, die pluralistische Gesellschaft brauche christliche Theologie, wirkt da geradezu verstiegen. Wishful thinking - nicht mehr.

Die Überlegungen, die ich im folgenden zur Diskussion stellen möchte, leugnen diese Entwicklungen und Tendenzen nicht. Sie sehen vielmehr praktische Theologie, theologische Ethik und das Verhältnis aller theologischen Disziplinen zueinander von dieser Entwicklung tief betroffen. Sie versuchen aber, einen Beitrag zur Diagnose und Therapie dieser Entwicklung zu geben, indem sie die Aufgaben von Theologie in menschlichen Gesellschaften ganz generell, von Theologie in modernen Gesellschaften und die Aufgaben dezidiert christlicher Theologie in pluralistischen Gesellschaften unterscheiden. Dies nötigt zu einer Reihe von begrifflichen Klärungen. Nur auf der Basis eines klaren Verständnisses von Theologie und pluralistischer Gesellschaft läßt sich verständlich machen, warum die pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart christliche Theologie brauchen - warum dies aber alles andere als evident ist.

## **I. WARUM MENSCHLICHE GESELLSCHAFTEN THEOLOGIE BRAUCHEN**

Um die Behauptung, menschliche Gesellschaften brauchen Theologie, zu begründen, müssen zwei grundlegende Ausprägungen von "Theologie" erkannt und unterschieden werden. Natürlich kann ich dabei nicht von der Perspektive eines christlichen Theologen in westlichen Industrienationen des ausgehenden 20. Jahrhunderts abstrahieren. Dennoch bemühe ich mich, eine allgemeine, Religionen und Kulturen übergreifende Perspektive zu gewinnen.

Grundsätzlich ist zu sagen, daß nicht jede Bemerkung über Gott schon "theologisch" ist.<sup>1</sup> Nicht einmal jede fromme Äußerung kann bei genauer Betrachtung als "theologisch" durchgehen. Der an Gott gerichtete Seufzer und das stille Gebet sind ebensowenig "theologische" Äußerungen wie die zynische Bemerkung über Gott oder die bewußt religionswissenschaftliche Ausführung, die klar zu erkennen gibt, daß über eine dem Sprecher oder der Sprecherin geistlich fremde Religion gesprochen wird.

Um eine Äußerung als "theologisch" anerkennen zu können, muß mindestens zweierlei gegeben sein. Erstens: Eine theologische Äußerung über Gott oder religiöse Sachverhalte muß zwar nicht einen wohlentwickelten "Glauben", wohl aber, um es vorsichtig auszudrücken, ein Minimum an Überzeugung und existentieller Berührung erkennen lassen. Wenn schon nicht ausdrücklich beim Sprecher, so doch zumindest im Sachbereich der Aussage, z.B. im Blick auf gläubige Menschen, über die in der Rede von Gott gesprochen wird. Wie reflektiert und gebrochen auch immer "der Glaube" in theologischen Äußerungen vorkommen mag - ohne ein Minimum an vom Sprecher geteilter oder doch gewürdigter Gewißheit erkennen zu lassen, ohne zumindest die Suche nach geistlicher Gewißheit und Wahrheit oder das Bedürfnis zu glauben erkennen zu lassen, können Aussagen über Gott und religiöse Sachverhalte nicht als "theologisch" angesehen werden. Ich betone ausdrücklich: Das ist nur die erste von zwei Bedingungen, die für sich genommen unzureichend ist. Aber selbst die Erfüllung dieser Bedingung versteht sich nicht von selbst in allen Äußerungen, die mit dem Anspruch auf Theologizität auftreten. Manche Glieder kirchlicher Gemeinschaften finden sie zum Beispiel manchmal in Teilen der akademischen Theologie unzureichend gewährleistet.

Die zweite Voraussetzung ist nicht weniger anspruchsvoll. Eine theologische Äußerung muß sprachlich gefaßt und verstehbar, sie muß mitvollziehbar und sie muß sachlich entwicklungsfähig sein. Um auf die Ebene **theologischer Aussagen** zu kommen, müssen religiöse Äußerungen kommunikationsfähige, mitvollziehbare und inhaltlich entwickelbare Gewißheiten zum Ausdruck bringen. Diese Seite sieht die akademische Theologie manchmal im kirchlichen Leben nicht hinreichend ausgeprägt. Immer wieder gibt es individuelle religiöse Äußerungen, die nicht nur faktisch für sich bleiben, sondern auch für sich selbst bleiben wollen: hermetische Gewißheiten, nicht nachvollziehbar und nicht anschlussfähig. Auch diese - so achtenswert sie sein mögen - genügen nicht den Minimalbedingungen von Theologizität.

Aussagen über Gott können also durchaus fragmentarisch, rudimentär und gebrochen - und dennoch "theologisch" sein. Sie müssen aber einen existentiellen Ernst und eine sprachlich gefaßte nachvollziehbare Inhaltlichkeit und Sachlichkeit erkennen lassen, um Minimalbedingungen von Theologizität zu erfüllen. Damit zeigt sich eine faszinierende Grundverfassung des Theologischen. **Theologie verbindet in der Rede von Gott Überzeugungskonsistenz und Sachkonsistenz und bezieht beide aufeinander.** Sie sucht also nicht nur Gewißheit und Konsens. Sie sucht auch nicht nur Richtigkeit und Stimmigkeit. **Sie fragt in aller Suche nach Gewißheit, Konsens, Richtigkeit und Stimmigkeit auch nach Wahrheit. Theologie sucht in der Rede von Gott die Verknüpfung und wechselseitige Steigerung von Überzeugungskonsistenz und Sachkonsistenz und damit Wahrheit.**

Ist diese innere Verfassung des Theologischen erkannt, so können wir auch fragmentarische Äußerungen als "theologisch" würdigen, die wir nicht nur in kirchlichen Gemeinschaften, sondern auch in außerkirchlichen Öffentlichkeiten, auch bei sogenannten Laien und Außenstehenden finden. Wir können gebrochene und distanzierte Äußerungen über Gott als "theologische" Aussagen anerkennen, wie sie uns zum Beispiel in manchen historischen und philosophischen akademischen Theologien begegnen. Wir können eine fragmentarische, gebrochene und implizite Theologizität akzeptieren, ohne die Grenze zu nicht-theologischen oder noch-nicht-theologischen Äußerungen zu verwischen.

**Aussagen über Gott und über andere Inhalte des Glaubens sind dann "theologisch" zu nennen, wenn sie beim Sprecher und/oder im Gegenstandsbereich einen existentiellen Ernst erkennen lassen und wenn sie zugleich verstehbar, mitvollziehbar und sachlich entwicklungsfähig sind.**

Dieses Konzept von "Theologie" setzen wir voraus - und sind damit bei der ersten der drei Ausprägungen von Theologie -, wenn wir im christlich-theologischen Bereich davon sprechen, daß alle Mitglieder der Kirche, alle Glieder am Leib Christi zur Theologie befähigt sind. Diese Form von Theologie finden wir aber auch - mehr oder weniger kultiviert - in Öffentlichkeiten außerhalb der Glaubensgemeinschaften. Ja, wir finden sie in allen menschlichen Gemeinschaften, in denen Menschen gewißheitsgegründet, sachbezogen und wahrheitsorientiert nach Gott fragen und - wie rudimentär auch immer - über Gott

kommunizieren. Es dürfte sehr schwierig sein zu zeigen, daß es menschliche Gesellschaften gibt, in denen diese Form fragmentarischer Theologie nicht auftritt. Doch diese in unterschiedlicher Dichte und Intensität universal verbreitete Theologizität ist nicht die einzige Form, in der menschliche Gesellschaften Theologie brauchen.

Diese minimale (und dabei doch anspruchsvolle!) Bestimmung von Theologie gerät leicht aus dem Blick, weil wir unter "Theologie" auch **die Rede von Gott in einem hochentwickelten Denk- und Überzeugungszusammenhang** verstehen. Ein gut durchgebildeter Denk- und Überzeugungszusammenhang steht uns vor Augen, wenn wir zum Beispiel von der Theologie Calvins oder Barths, von der Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, von der Theologie eines biblischen Buches oder von der Theologie eines reifen religiösen Menschen (der nicht notwendig gelehrt sein muß) sprechen. Ein gut durchgebildeter Denk- und Überzeugungszusammenhang bei der Rede von Gott steht uns vor Augen, wenn wir von der Theologie einer Dogmatik, einer Gemeinde oder einer kirchlichen Tradition sprechen. Solche gut durchgebildeten Theologien treten in der Regel außerhalb der Glaubensgemeinschaften nicht auf. Auch dort, wo sie von Individuen entwickelt werden, setzen sie doch religiöse Bewegungen, Gemeinden, Kirchen, kirchliche Ausbildung und in allem Tradition und intensiven geistigen Austausch voraus.

Während in allen theologischen Äußerungen Überzeugungs- und Sachkonsistenz und deren Verknüpfung und wechselseitige Steigerung nur angelegt sein müssen, finden wir sie in den durchgebildeten Theologien entwickelt und bewährt. Die Tatsache, daß die durchgebildeten Theologien in vielfältigen Fragen nach Gewißheit, Richtigkeit und Wahrheit bewährt sind, ist ein hohes Gut. Glaubensgemeinschaften sind von solchen Theologien geprägt. Theologien, die in Bekenntnissen und Bekenntnisschriften, in Katechismen und Lehrbüchern, im Liedgut und in den Liturgien Gestalt gewonnen haben, prägen die Glaubensgemeinschaften ebenso wie Theologien, die im lebendigen Vollzug der Lehre, der Verkündigung und des geistlichen Diskurses oft nur fragmentarisch und punktuell zum Ausdruck kommen und beständig entwickelt werden. Große Glaubensgemeinschaften mit langer Tradition werden von einer ganzen Hierarchie von Theologien geprägt, die im wesentlichen miteinander verträglich sein müssen bzw. um deren Verträglichkeit immer wieder gerungen wird. Man kann auch von "der" Theologie einer Glaubensgemeinschaft sprechen, obwohl die Einheit dieser Theologie oft nur im Konflikt, in der Bekenntnisbildung, in Ordinationsgelübden und in anderen Grenzlagen klar greifbar wird.

Angesichts des hohen Guts der durchgebildeten Theologien, die eine Glaubensgemeinschaft prägen, wird allerdings oft übersehen, daß durchgebildete Theologien verfallen können, ja daß sie geradezu korrumpiert und in die Deformation getrieben werden können. Nicht nur die fragmentarischen theologischen Äußerungen, sondern auch hochentwickelte Theologien und theologische Denkwissenschaften können sich als unwahr und trügerisch erweisen. Wohl ist jede Theologie auf Gewißheit, Richtigkeit und Wahrheit hin angelegt. Aber keine Theologie hat die Wahrheit als festen Besitz.

Insofern sind durchgebildete Theologien nicht eo ipso ein Segen. Sie können auch - obwohl in bester Absicht entwickelt und vertreten - verheerende Auswirkungen haben. Hochkonsistente und lange anerkannte Theologien können, wie wir wissen, schlimme Ideologien stützen, transportieren und exportieren, ja sie können selbst zu Ideologien werden. Gerade weil durchgebildete Theologien eine große Prägekraft erlangen können, können sie nicht nur zur Stärkung, sondern auch zur schweren Verzerrung des Glaubens beitragen.<sup>2</sup> Es gehört heute zu den wohlvertrauten Formen theologischer Selbstkritik, festzustellen, daß über Jahrhunderte hinweg christliche Theologien patriarchale, chauvinistische, imperiale und die Klassengesellschaft festigende Bewußtseinsstellungen gestützt haben. Gerade systematisch gut durchgebildete Theologien, die manche als "Theologien im eigentlichen Sinne" ansehen, können also durchaus hochproblematische Auswirkungen haben. Es ist somit töricht und fahrlässig, die hochentwickelten Theologien, die innerhalb der Glaubensgemeinschaften ausgebildet werden, pauschal als hilfreich und unbedenklich anzusehen. Es ist ebenso töricht und fahrlässig, die fragmentarischen theologischen Ansätze, die wir innerhalb und außerhalb von Glaubensgemeinschaften finden, pauschal herabzusetzen. Statt die fragmentarischen theologischen Ansätze und die durchgebildeten theologischen Denk- und Überzeugungszusammenhänge gegeneinander auszuspielen, müssen wir eine kompliziertere Konstellation ins Auge fassen.

Diese kompliziertere Konstellation erschließen wir uns, wenn wir sehen, daß nicht nur die rudimentäre Theologie in einer - zumindest schwachen - dynamischen Entwicklung in Richtung auf die durchgebildete Theologie hin stehen muß. Auch die durchgebildeten Theologien müssen sich im beständigen Austausch mit lebendigen rudimentären "Theologien" bewähren.<sup>3</sup> Ist in einer rudimentären Theologie diese Dynamik nicht mehr vorhanden, so fällt sie in bloße **Religiosität** zurück. Läßt eine durchgebildete Theologie den dynamischen

Austausch mit rudimentärer Theologizität vermissen, so wird sie **doktrinär**, was nicht verwechselt werden darf (was leider aber selbst von Fachtheologen immer wieder verwechselt wird!<sup>4</sup>) mit "**dogmatisch**".

Die Denk- und Erkenntnisprozesse, in denen durchgebildete Theologien für die fragmentarische Theologizität geöffnet werden, sind in der (gesunden) **akademischen Theologie** besonders ausgeprägt und offensichtlich. Deshalb setzen viele Menschen "Theologie" mit akademischer Theologie gleich. Doch das ist nicht richtig. Wohl bedarf es einer längeren Schulung, um mit einer oder sogar mit verschiedenen durchgebildeten Theologien vertraut zu werden, sie durchdringen, kritisch vergleichen und überprüfen zu können. Eine solche Schulung ist ohne eine längere Freistellung dafür in Studium und Beruf kaum möglich. Aber eine bloße Beschäftigung mit gut durchgebildeten Theologien kann durchaus die entscheidende Aufgabe der Theologie verfehlen, wenn sie nicht dem existentiellen Zugang und der sachorientierten Entfaltung des Glaubens und damit der theologischen Arbeit "von unten" dient. Und diese theologische Arbeit "von unten", die bewußt und gezielt auf eine umfassende systematische Theologie hinstreben oder auch nur suchend und tastend die eigene theologische Weiterentwicklung betreiben kann, ist keineswegs ein Privileg der akademischen Theologie. Sie ist Aufgabe jeder Christin und jedes Christen, ja sie ist auch in außerchristlichen Glaubensgemeinschaften die Aufgabe jedes religiösen Menschen, der sich über den Glauben verständigen will und sich dabei der Wahrheitsfrage stellt.

Wenn wir von "Theologie" und "Theologien" sprechen, haben wir also einen interessanten, komplexen, aber nicht chaotischen Pluralismus von Formen vor Augen, der die beiden beschriebenen Grundformen von Theologie auf vielfältige Weise unterscheidet und verknüpft:

- a) Eine Vielzahl von individuellen Äußerungen über Gott und religiöse Sachverhalte, die den oben genannten Minimalbedingungen genügen;
- b) eine Vielzahl von flüchtigeren oder festeren diskursiven Zusammenschlüssen, in denen diese Äußerungen kommuniziert und entwickelt werden, vom zufälligen Gespräch über Gott bis hin zu fest etablierten Formen gemeinsamer religiöser und geistlicher Bildung;
- c) eine Vielzahl von durchgebildeten Denk- und Überzeugungszusammenhängen im Blick auf Gott, häufig in Form schriftlich ausformulierter Theologien;

d) eine Vielzahl von individuellen und allgemeinen methodisch abgestimmten Bemühungen, die Leistungskraft der durchgebildeten Theologien vergleichend zu erproben und sie in der Entwicklung der vielen fragmentarischen theologischen Denkansätze fördernd zur Geltung zu bringen;

e) eine Vielzahl von individuellen und gemeinsamen Bemühungen, die planmäßig auf neue, noch unbekannte durchgebildete theologische Denk- und Überzeugungszusammenhänge hinstreben.

Diese Gemengelage von relativ festen und fließenden Formen von Theologie: systemischen Formen, individuellen und aus allen möglichen Zusammenschlüssen (Assoziationen) hervorgehenden Formen, von Formen, die individuelle Erfahrungen privilegieren, und Formen, die die gemeinsamen Überzeugungen und gewachsene Traditionen privilegieren - dieser Pluralismus im strengen Sinne des Wortes ist zu beachten, wenn wir heute realistisch von "Theologie" sprechen wollen. Dieser Pluralismus - der die Wertschätzung durchgebildeter Theologien, Bekenntnisse, Dogmatiken und Liturgien notwendig einschließt! - ist keinesfalls schlecht. In diesem recht verstandenen Pluralismus können die Glaubensgemeinschaften die Lebendigkeit Gottes ernst nehmen. Dieser Pluralismus theologischer Formen ist weder mit Relativismus noch mit bloßem Individualismus gleichzusetzen.<sup>5</sup> Wenn er nicht begriffen wird, herrschen einseitige oder verworrene und konfliktrüchtige Konzepte von Theologie vor.

## **II. WARUM MODERNE GESELLSCHAFTEN KLASSISCHE DURCHGEBILDETE UND AKADEMISCHE THEOLOGIEN NICHT ZU BRAUCHEN SCHEINEN**

Wenn der Ausdruck "brauchen" in den Überschriften irritiert oder stört, so ist dies durchaus beabsichtigt. Ich selbst bin in den letzten Jahren mehrfach von diesem Ausdruck in Einladungen zu Vorträgen vor Pfarrkonventen - zuerst bei einer Studentenpfarrerkonferenz - irritiert worden: "Werden wir noch gebraucht? Wird Theologie noch gebraucht?" Immer wieder höre ich von Freunden in kirchenleitenden Ämtern die Klage, daß die theologische Ethik heute in vielen spezifischen Fragen dringend "gebraucht" werde, daß die meisten Ethiker aber beständig an historischen Fragen oder dogmatischen Grundlegungsfragen arbeiteten bzw. darüber arbeiten ließen - die offenbar nicht "gebraucht" werden. Immer wieder höre ich Klagen über die praktischen Theologen, die ihre eigenen Kulturtheorien zu



bilden versuchen, statt in aktuellen spezifischen Fragen technischer Optimierung in Verkündigung, Pädagogik und Seelsorge weiterzukommen. Dem Systematiker und Dogmatiker gegenüber wird verständlicherweise nicht ganz so deutlich über dessen Fach gesprochen. Die Klage über zu viel Beschäftigung mit Grundlegungsfragen und Rahmentheorien in der praktischen Theologie läßt die Auskunft allerdings auch für die Systematik erwartbar werden. Für durchgebildete Theologien und für akademische Theologien, die diese kritisch und konstruktiv zur Geltung zu bringen versuchen, scheint in unseren pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart geringer Bedarf zu bestehen.

Zumindest einige der schwerwiegenden Gründe dafür sind gut greifbar.<sup>6</sup> Da ist zunächst die Erkenntnis, daß der christliche Glaube es nicht zu verhindern vermocht hat, daß ganze Gesellschaften dem Faschismus, dem Rassismus, dem ökologischen Brutalismus und anderen zerstörerischen dämonischen Kräften verfielen. Dies hat eine tiefe Vertrauenskrise gegenüber der christlichen Religiosität ausgelöst. Dieser Vertrauensverlust wird - verständlicherweise - nicht zuletzt den Steuerungsinstanzen Kirchenleitung und Theologie zugerechnet. Denn was ist von einer Religion zu halten, die einerseits in ihrem Zentrum das Kreuz Christi sieht - und die damit die Gefahr der Konspiration von Religion und Recht, Politik und öffentlicher Meinung gegen die Gegenwart Gottes und zum Schaden der Menschen beständig vor Augen stellt! -, die aber andererseits genau dieser Gefahr immer wieder erliegt? Was ist von einer durchgebildeten und akademischen Theologie zu halten, die dem nicht wirksam vorbeugen oder Einhalt gebieten konnte? Ist es ein Wunder, daß die Menschen, die - gar mehrfach in ihrem Leben - mit korrumpierter oder der Korruption hilflos ausgelieferter christlicher Religiosität "bedient" wurden, ein zutiefst gebrochenes Verhältnis zu dieser Religion im allgemeinen und zur durchgebildeten und zur akademischen Theologie im besonderen haben? Ist es ein Wunder, daß sie bestenfalls die fragmentarische Theologie, die von individueller Überzeugungskraft getragen ist, die zugleich hochgradig flüssig ist und sensibel reagieren kann, gelten lassen wollen?

Neben diesem Mißtrauen, das in die Leistungskraft der durchgebildeten und akademischen Theologie gesetzt ist und das von modernen Individualisierungstendenzen und nachmodernen Individuierungstendenzen vielfältig verstärkt wird, tritt eine gegenläufige Tendenz, die den weitverbreiteten Zweifel, daß Theologie gebraucht wird, verstärkt. Diese Tendenz ist gegenläufig, weil sie **nicht** von einer Differenz fragmentarischer und gut durchgebildeter Theologien ausgeht. Die Moderne hat nämlich eine Form von Theologie hervorgebracht, die

die persönliche, fragmentarische, von Gewißheit und sachlicher Gottesbeziehung bestimmte Frömmigkeit (Theologie Form 1) und die durchgebildeten und akademisch akkreditierten Theologien (Form 2) dicht aufeinander zuführte. Dies wird deutlich, wenn wir uns das typisch-moderne Verständnis von "Glauben" und die ihm entsprechende Form von "Theologie" vergegenwärtigen.

Ein allgemein verbreitetes Verständnis von "Glauben" in den heutigen westlichen Gesellschaften besagt, daß ein gläubiges Individuum äußerste Gewißheit von etwas "Ganz Anderem", von einer "transzendenten" Macht, Kraft oder einem vage vorgestellten transzendenten "Gegenüber" besitzt, das ihm jedoch zugleich intim vertraut und innerlich nahe ist. Die "jenseitige Instanz", der "letzte Referenzpunkt der geschöpflichen Abhängigkeit", die "andere Seite" der "Existenzbegründungsrelation"<sup>7</sup> ist in einer innersten Gewißheit gegeben. Diese Gewißheit wird "Glaube" genannt. Deshalb ist die gläubige Abhängigkeitsbeziehung mit einer emphatischen Selbstbeziehung verwechselbar. Karl Barth hat diese Glaubensrelation als "indirekten Cartesianismus" apostrophiert.<sup>8</sup> Dieser indirekte Cartesianismus kann auf die Formeln gebracht werden: "Ich fühle mich irgendwie abhängig, also bin ich." Und: "Ich fühle mich irgendwie abhängig, also glaube ich."

Da diese Konzeption von "Glauben" leider mit einer emphatischen Selbstbeziehung verwechselbar ist, haben die religiöse Kommunikation und ganz besonders die christliche Theologie diesen "Glauben" mit allen Kräften von allen Formen der Selbstbeziehung zu unterscheiden versucht. Im selben Maß, in dem diese innere Gewißheit als "Glaube" verstanden und hochgehalten wurde, wurden alle Formen der Selbstreferenz stigmatisiert und als "Sünde" denunziert. Jedweder Versuch, zwischen unschuldigen, trivialen, gesunden oder aber verzerrenden, ja sogar dämonischen Formen der Selbstreferenz zu unterscheiden, erschien vor diesem Hintergrund riskant. Eine paradoxe und neurotisierende Mentalität begleitete diese religiöse Form, da es sich als extrem schwierig erwies, zwischen der leeren inneren Gewißheit des "Ganz Anderen" und einer sehr einfachen und grundlegenden Form "reiner" menschlicher Selbstbeziehung zu unterscheiden, die mit ihrer inneren Struktur ins klare gekommen war: die nämlich erkannt hatte, **daß alle Selbstbeziehung ein Element von Differenz einschließen muß, wenn sie denn als "Gewißheit" erfahren werden soll.**

Als ein großer Vorteil dieser religiös **und** säkular verstehbaren Form der Gewißheit konnte ausgegeben werden, daß niemand diesem Typ von "Glauben" entgehen zu können schien.

Zumindest nicht in Kulturen und unter Mentalitäten, für die die Selbstreferenz des Individuums zentral ist, was gleichbedeutend ist mit Kulturen, die sich der typisch modernen "Welt-Gesellschaft" zurechnen. Diese Form des "Glaubens" erlaubt es, religiöse und säkulare Mentalitäten bequem zu verbinden. Sie erlaubt es z.B., im Nu von religiöser zu moralischer Kommunikation überzugehen und umgekehrt. Vor allem aber ist sie ein hervorragender Fokus für eine konsumeristische Kultur, die bemüht ist, den Mechanismus von Gier und Erfüllung so nachhaltig und vollkommen wie möglich zu bedienen: schon - aber noch nicht; noch nicht - aber doch schon; Vertrautheit mit mir selbst - die aber in die Begegnung mit dem Anderen "umschlägt"; äußerste Gewißheit und zugleich doch dialektische Differenz ... Ferner läßt dieser Typ von Glauben eine religiöse Kodierung universalistischer Mentalitäten zu. Und umgekehrt scheint er religiöse Haltungen mit einer universalistischen Aura zu segnen. Er signalisiert laufend die Botschaft: "Auf latente Weise kann eine vernünftige Person nichts als religiös sein!" Sobald ein Mensch sein "innerstes Selbst" zu thematisieren versucht, stößt er oder sie auf diese religiöse Gewißheit. Was ist das Element des "Anderen", dem ich begegne, wenn ich die äußerste Tiefe meines inneren Selbst zu erreichen versuche? Ist das Gott? In einer Form, die dem modernen Denken entgegenkommt, scheinen wir vor uns zu haben, was Calvin das "natürliche Gewährwerden", das "natürliche Ahnvermögen" oder die "Empfindung des Göttlichen" nannte.<sup>9</sup> Allerdings handelt es sich um eine kulturell gezähmte und domestizierte natürliche Gewißheit. Wo Calvin eine vage Ehrfurcht angesichts ästhetischer Kräfte, kosmischer Gesetze und sozialer Ordnungen sah, bezieht sich die moderne religiöse Variante nur auf die Dialektik des leeren Selbstbewußtseins.

Vor allem Sören Kierkegaard hat diese Form immer wieder als "Glaube" dargestellt und als genuin christliche Haltung empfohlen: " ... ebendies ist ... die Formel für den Glauben: indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat"; oder: "Glaube ist: daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig sich gründet in Gott."<sup>10</sup>

Obwohl von einer beständigen Verlegenheit gegenüber der Theodizeefrage begleitet, hat sich der typisch moderne "Glaube" evolutionär erfolgreich zur Geltung gebracht, weil er vielen Menschen sowohl im Inhaltlichen als auch im individuellen Engagement eine einfach optimale - oder zumindest kulturgeschichtlich überlegene - Religiosität bereitzustellen scheint. Der moderne "Glaube" ist in hohem Maße für das konkrete Individuum, für seine emotionalen und affektiven Erlebensweisen sensibel und offen. Genauer: von fast allen

inhaltlich-religiösen Rücksichten prinzipiell<sup>11</sup> entlastet, kümmert er sich zentral um das Individuum in seiner Dependenzbeziehung. Die "Transzendenzbeziehung als inneres Affiziertsein" schlägt sich in der Form "Betroffenheit/sensible Empfindsamkeit" nieder. Dieser Code - neuere Soziologen würden sagen: dieser Kommunikationscode - "Betroffenheit/sensible Empfindsamkeit" wird als umfassende religiöse Form ausgegeben und kommuniziert.

Damit aber wird eine stetige Selbstsäkularisierung<sup>12</sup> der Religiosität und Frömmigkeit in Gang gesetzt, da "Betroffenheit/sensible Empfindsamkeit" keineswegs nur im religiösen Bereich, sondern auch im Familienleben, in der moralischen Kommunikation, im Kontakt mit der Kunst, vor allem in der massenmedialen Kommunikation - und zwar en masse! - stimuliert wird. Gewiß können sich dabei die verschiedenen Bereiche auch wechselseitig verstärken. Das kaum gebrochene Interesse an religiöser Kommunikation gerade in familiären Passagesituationen, die häufige Verschwisterung von Religion und Moral, aber auch die notorische Haßliebe und Spannung zwischen Religion und Medien<sup>13</sup> bestätigen diese Beobachtung. Zugleich werden vor diesem Hintergrund der religiöse Bildungsverfall und die Banalisierung religiöser Kommunikation in den modernen Industrienationen nachvollziehbar, Entwicklungen, die höchstens durch nationale Krisenlagen, etwa Nachkriegssituationen, vorübergehend unterbrochen und umgekehrt wurden.

Mit dem typisch modernen Glauben ist eine religiöse Form gefunden worden, die durchgebildete inhaltliche und akademische Theologien gleichermaßen ins Fragwürdige und in den Schein des Entbehrlichen rückt. Denn was können sie, nachdem das Entscheidende und Wesentliche in der "Transzendenzbeziehung als innerem Affiziertsein" jedem Menschen gegeben ist, faktisch noch beitragen? Mit allem dogmatischen, exegetischen, historischen und sonstigem Wissen und Belehren lenken sie prinzipiell vom Entscheidenden und Wesentlichen - der Transzendenzbeziehung als innerem Affiziertsein - nur ab. Dort aber, wo sie sich als Hüterin der alle Menschen verbindenden Kraft der Gottesbeziehung empfehlen wollten und wo sie etwa versicherten, daß es dieser Kraft besonders in pluralistischen Kontexten bedürfe, mußten sie sich mit der lakonischen Erkenntnis konfrontiert sehen: die Wahrnehmung dieser Kraft bedarf keiner großen und schon gar nicht beständiger Hilfe. Diese Form von Religiosität kann nach minimaler Belehrung ganz der individuellen Autonomie anvertraut werden.<sup>14</sup> Eben deshalb scheinen moderne Gesellschaften inhaltlich durchgebildete und akademische Theologien nicht zu brauchen.

Diese Diagnose muß verändert werden, wenn wir eine Form moderner Gesellschaften klar ins Auge fassen, die wir "pluralistische" Gesellschaft nennen, und wenn wir uns mit einigen der Folgeprobleme konfrontieren lassen, die die Emergenz dieser Gesellschaftsform aufwirft.

### **III. WARUM PLURALISTISCHE GESELLSCHAFTEN CHRISTLICHE THEOLOGIE BRAUCHEN**

Wird der Pluralismus mit Individualismus gleichgesetzt oder mit einer vagen, konturenlosen "Pluralität", "Pluralisierung" und "Diversität" verwechselt, dann ist dem Gesagten nichts hinzuzufügen. Doch die innere Verfassung der pluralistischen Gesellschaft wird durch die Verwechslung von Pluralismus mit Individualisierung und vager Vielfalt verstellt. Die Moderne hat neben und mit der Individualisierung, aber auch gegen die Individualisierung die sogenannte "Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme" gebracht, die von Parsons, Luhmann und anderen häufig beschrieben, allerdings bis heute nicht systematisch befriedigend erfaßt worden ist.

In dieser Ausdifferenzierung entwickeln und optimieren die Politik, das Recht, die Bildung, die Wissenschaft, die Wirtschaft, die Religion und andere für die ganze Gesellschaft unverzichtbare Gestaltungsinstanzen gemeinsamen Lebens ihre Rationalitäten und Operationsformen so, daß sie ihre Aufgaben gegen die Rationalitäten und Operationsformen anderer gesellschaftlicher Teilsysteme profilieren und gegen Interferenzen abschirmen. Durch die damit auftretende Vielzahl von Rationalitäten und normativen Bindungen wird die Individualisierung zugleich gefördert und gebremst. Vor allem aber wird das moderne Streben nach dem einen Rationalitätskontinuum und nach der universalen Moral mit einer Entwicklung konfrontiert, die es beständig in Frage stellt, ja sogar in den Illusionsverdacht rückt.

Die zunehmende Intransparenz der wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungsdynamiken, aber auch der politischen, rechtlichen und massenmedialen Formen von Machtgebrauch für den sogenannten Common sense wird freilich nicht nur resigniert hingenommen. Mit der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme geht die Evolution von Organisationen und Zusammenschlüssen einher, die auf die Teilsysteme und

deren Entwicklung Einfluß nehmen wollen: politische Parteien, Bürgerinitiativen und Interessengruppen. Die Ausdifferenzierung der Teilsysteme einerseits und andererseits die Entwicklung der innergesellschaftlichen Zusammenschlüsse, die die Soziologen "zivilgesellschaftliche Assoziationen" nennen, machen die Textur, die innere Verfassung, der pluralistischen Gesellschaften aus.

Der Pluralismus nötigt also dazu, sich einen komplexen Verbund von Gemeinschaften vorzustellen und zu denken, ein Netzwerk von Systemen und einen Zusammenhang von Gruppen. Da diese Systeme, Gemeinschaften und Gruppen jeweils eine eigene Schwere, eigene Normen, eigene Durchsetzungs- und Erhaltungsinteressen haben und da sie in komplexen Zusammenhängen aufeinander einwirken, scheint es sich zunächst nahezulegen, davon auszugehen, beim Pluralismus handle es sich um "Pluralität" und die Vorstellungen davon seien diffus. Doch statt die Flucht in die Vagheit anzutreten, muß nun jeweils das spezifischere pluralistische Gefüge verortet werden. Nicht jede erratische "Vielfalt" ist schon Pluralismus!

Soll der innergesellschaftliche Pluralismus westlicher Industriegesellschaften erfaßt werden, so müssen zwei Typen von "Gemeinschaften", genauer: von "Kommunikationszusammenhängen" unterschieden werden: Erstens die sogenannten "gesellschaftlichen Teilsysteme" (Recht, Wirtschaft, Politik, Bildung, Religion, etc.), die nur schwer wandelbar sind und die jeweils eine für die ganze Gesellschaft unverzichtbare Aufgabe wahrnehmen. Zweitens die sogenannten "zivilgesellschaftlichen Assoziationen" (Interessengruppen, Verbände, Parteien, Bürgerinitiativen, Gemeinden etc.), also mehr oder weniger gut organisierte, kurz- oder langlebige Zusammenschlüsse von Menschen, die auf die Stabilisierung oder Veränderung der gesellschaftlichen Teilsysteme hinwirken und dabei oft miteinander konkurrieren. Der "Machtkreislauf" des Pluralismus besteht darin, die Differenzen zwischen den verschiedenen Teilsystemen, die Differenzen zwischen den verschiedenen Assoziationen und die Differenzen zwischen Systemen einerseits und Assoziationen andererseits zu erhalten.<sup>15</sup> Werden diese Differenzen aufgelöst, verkümmern die Assoziationen, saugen wenige Assoziationen die anderen auf (wie in Deutschland nach 1933). Oder werden einzelne Teilsysteme zu mächtig, so wird der Machtkreislauf des Pluralismus gefährdet. Gegenwärtig befürchten nicht wenige, daß die Vorherrschaft von Markt-Medien-Technologie auf eine solche Gefährdung und Zerstörung des Pluralismus hinausläuft.

Wie leicht zu sehen, geraten große moderne Formen und Errungenschaften - wie der entleerte moderne Glaube - unter den Bedingungen des Pluralismus in eine Krise. Einerseits bedienen sie eine Sehnsucht nach Einheit, Universalität und Transparenz, die der Pluralismus beständig in Frage stellt. Andererseits schweben sie in generalistischer Abgehobenheit über einer Realität, die ihnen beständig zu widersprechen scheint und auf die sie sich nicht aufklärend und konstruktiv zu beziehen vermögen. Die Müdigkeit und Gleichgültigkeit, die wir in den westlichen Industrienationen gegenüber den Reflexionsangeboten klassischer Theologien (aber auch klassischer Philosophien) derzeit zu verzeichnen haben, dürften auf dieses Grundproblem zurückzuführen sein. Man kann nun darüber streiten, wie die Theologie auf diese Situation zu reagieren habe. Eine der Optionen, die man "modernen Fundamentalismus" nennen könnte, würde lauten: tapfer gegen die zunehmende rationale und moralische Intransparenz in pluralistischen Umgebungen am modernen Glauben festzuhalten und ihn als religiösen Minimalismus durchzuhalten. Genau diese Tapferkeit der kontrafaktischen Religiosität werde von pluralistischen Gesellschaften gebraucht und die Theologie habe diese zu stärken.

Ohne diese Option herabsetzen zu wollen, möchte ich demgegenüber die erkennende Kraft des Glaubens und der Theologie höher einschätzen und die These vertreten, daß pluralistische Gesellschaften eine inhaltliche, christliche Theologie brauchen, die sich formbewußt auf die Herausforderungen der pluralistischen Gesellschaft einläßt. Sowohl im Blick auf die Grundlagen des christlichen Glaubens als auch im Blick auf die innere Verfassung der christlichen Kirche ist die Theologie durchaus in der Lage, sich den Erkenntnis- und Orientierungserwartungen pluralistischer Gesellschaften konstruktiv zu stellen.

Einer der ersten Theologen, der dazu einen vorbildgebenden Ansatz entwickelt hat, ist David Tracy, ein Schüler Bernard Lonergans. Vor allem in seinem Buch *The Analogical Imagination. Christian Theology in the Culture of Pluralism*<sup>16</sup> unterscheidet Tracy drei Öffentlichkeiten, three publics--the society, the academy, and the church. Die drei Öffentlichkeiten Gesellschaft, Wissenschaft und Kirche bilden die pluralistische Umgebung der Theologie. Er untersucht die verschiedenen Rationalitäten und Normativitäten, die unterschiedliche Formen des Angesprochenwerdens erforderlich machen und kommt so zu einer subtilen Beschreibung der Aufgaben der Theologie in pluralistischen Kontexten. Diese große Leistung hat ihn zu einem der bedeutendsten Theologen unserer Tage und zum akademisch einflußreichsten lebenden Systematiker Nordamerikas gemacht. Weniger

überzeugend war sein Versuch, Fundamentaltheologie, systematische und praktische Theologie als die drei Weisen des Zugangs zu den verschiedenen Öffentlichkeiten zu bestimmen. Das im Prinzip gute Bemühen, die Theologie aus ihrer inneren Komplexität heraus auf die verschiedenen publics zu beziehen, mußte doch sehr gewaltsame Umdeutungen der wesentlichen Aufgaben von Fundamentaltheologie, systematischer und praktischer Theologie vornehmen.

Tacys wichtiger und fruchtbarer Ansatz, eine kultur- und gesellschaftsdiagnostisch aufschlußreiche und kompetente Theologie unter den Bedingungen des Pluralismus zu entwickeln, war allerdings mit zwei Problemen belastet. Da war erstens das Problem der Begrenzung des Pluralismus auf nur drei Öffentlichkeiten, eine Begrenzung, die die anderen Teilsysteme, etwa das Recht, die Medien, das Bildungssystem außerhalb der Wissenschaft, die Wirtschaft, aber auch die Kunst und die Familie nicht ins Auge fassen ließ. Die Differenzierung in nur drei Öffentlichkeiten führte zu unzureichenden Beschreibungen der pluralistischen Gesellschaft und der Aufgaben von Theologie und Kirche in ihr. Das zweite Problem war die Rede von drei "Öffentlichkeiten", three publics. Ich hatte Tracys Rede zunächst übernommen, bis mich der englische Theologe John Polkinghorne auf das Problem aufmerksam machte, indem er in einem gemeinsam verfaßten Text das Wort "public" im Blick auf Kirche und Wissenschaft durch "community" ersetzte. Mir wurde dadurch deutlich, daß Kirche und Wissenschaft wohl zu einer bloßen Öffentlichkeit herabsinken können, zu einer Gemeinschaft, die elementar durch Aufmerksamkeit, Anziehungskraft und Resonanz gebildet wird. Doch sowohl die Kirche als auch die Wissenschaft unterliegen gegenüber etwa einer medialen oder politischen Öffentlichkeit wesentlich anspruchsvolleren normativen standards. Obwohl Tracy in späteren Veröffentlichungen auch wichtige Überlegungen zur Bedeutung der Kunst für die religiöse, die theologische und die gesellschaftliche Kommunikation angestellt hat, hat er auch das zweite Problem nicht wirklich behoben.

Statt die Differenzierung der pluralistischen Gesellschaft klarer auszuleuchten, hat Tracy ein paar Jahre später in seinem Buch *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*<sup>17</sup> die Pluralismus-Analyse auf eine Reihe von "Pluralitäts"-Beschreibungen reduziert. Statt den Weg hin zu einer komplexeren Strukturanalyse der pluralistischen Gesellschaft zu gehen, versuchte er den zur Pluralität diffundierten Pluralismus mit der Figur des "Anderen" zu erfassen. Mit Hilfe von Levinas und anderen dialogistischen Denkern bot er eine Reihe interessanter Überlegungen zum Thema "des Anderen" und zur "Hermeneutik des Fremden".



Ein echter Beitrag zur Erhellung der inneren Verfassung des Pluralismus ist dem nicht mehr zu entnehmen. Warum ist Tracys Denkentwicklung nicht entmutigend? Warum spricht vieles dafür, seine kraftvollen Ansätze in "The Analogical Imagination" fortzuentwickeln.

Da ist zunächst die inneren Verfassung der christlichen Kirchen mit einer Vielzahl von Pluralistischen Formen, die es zu erfassen und zu verstehen gilt. Ohne die Kirche geradezu zu einem Modell des spätmodernen gesellschaftlichen Pluralismus erklären zu wollen, müssen wir doch den innerkirchlichen Pluralismus mit seinen "systemischen Formen" einerseits (bürokratische Kirchenleitung, kirchenrechtliche Vorgaben, Liturgien, Ausbildungssysteme etc.) und Assoziationsformen andererseits (versammelte Gemeinden, Bewegungen, Verbände, Synoden) untersuchen und in seinen Entwicklungsdynamiken besser verstehen lernen. Aber auch übergesellschaftlich begegnen uns in der Kirche "pluralistische" Konfigurationen, etwa in der "Familie der Konfessionen" mit ihren festen und flüssigen Interaktionszusammenhängen. Ein wirklicher Paradigmenwechsel liegt darin, daß unter pluralistischem Gesichtspunkt (nicht aber im Pluralitätsnebel!) diese Verfassung der Kirchen keineswegs notwendig als "Skandal der Trennung" angesehen werden muß. Er kann durchaus eine Darstellung des Leibes Christi mit seinen verschiedenen Gliedern und Gaben werden, wenn denn diese pluralistische Gemeinschaft entsprechend gestaltet wird.

Schließlich lassen sich auch im interreligiösen Bereich - soweit Wechsel- und Verständigungsverhältnisse vorliegen - pluralistische Konstellationen ausmachen, die der Erhellung und Gestaltung bedürfen. Die bloße Koexistenz religiöser oder quasi-religiöser Zusammenschlüsse beliebiger Ordnung und Größenordnung allerdings ergibt noch keinen "Pluralismus". Die Koexistenz, um es drastisch zu verdeutlichen, von EKD in Hannover, für sich bleibender versprengter Hauskreise und einiger okkulten Jugendgruppen auf der Grenze zur christlichen Religiosität kann sicher irgendwo irgendwie für "religiöse Pluralität und Vielfalt" stehen - mit Pluralismus aber hat diese Selektion nichts zu tun. Der Pluralismus stellt ein komplexes systemisches Netzwerk dar, das nicht nur von einem Punkt aus gesteuert wird. Dieses Gefüge aber muß gestaltet werden. Es bedarf dazu fester und fließender, stabilisierender und transformierender Gemeinschaften in klaren Zuordnungen.

Aber auch von ihren Glaubensgrundlagen her kann und muß eine inhaltliche christliche Theologie Interesse an der Form und der Wirkungskraft pluralistischer Konfigurationen nehmen. Dies läßt sich im Blick auf den Kanon, die besondere Verfassung der biblischen

Überlieferungen zeigen. Wie der Ägyptologe Jan Assmann gezeigt hat, entsteht das Bedürfnis nach Kanonisierung, nach Fixierung von tragenden Gedächtnisinhalten und normativen Vorgaben in Textsammlungen, angesichts von Erfahrungen radikaler geschichtlicher Diskontinuität, von Erschütterungen, wie sie etwa die Situation des Exils für Israel mit sich bringt. Assmann mischt sich nicht in die Auseinandersetzungen der Alttestamentler ein, ob Israel Vorformen der Thora ins Exil mitgenommen oder ob Israel diese erst aufgrund der Exilssituation entwickelt hat, hält aber auf jeden Fall den Zusammenhang von ersten Ansätzen zur Kanonbildung und erschütternden kulturellen und geschichtlichen Erfahrungen von Diskontinuität fest. Diese Erfahrungen von Diskontinuität schlagen sich in den potentiell kanonischen Texten nieder. Die festgehaltene radikale Diskontinuität aber verlangt nach Interpretation. Für den Prozeß der Kanonisierung ist charakteristisch, daß eine **Mehrzahl** von Interpretationen eine Mehrzahl exemplarischer Möglichkeiten der Erklärung und Überbrückung der Diskontinuität entwickelt. Erst wenn dieser Bestand in einen Zusammenhang gebracht wird, wenn also geradezu eine pluralistische "Bibliothek" von verschiedenen Perspektiven auf einen gemeinsamen Problemstand entwickelt, festgelegt und in einen dynamischen Verweisungszusammenhang gebracht wird, entsteht ein Kanon.<sup>18</sup>

Gegenüber allen gängigen Verwechslungen von Pluralismus und vager "Pluralität", ist der Kanon im präzisen Sinn des Wortes ein "pluralistischer" Bestand von Texten. Er ist nicht nur eine "Pluralität" von Klassikern. Der Kanon ist eine großartige Errungenschaft. Er provoziert ein kulturelles Gedächtnis, das zugleich stabil und dynamisch, fest und flüchtig, kalt und heiß ist. Er provoziert ein Zusammenspiel, das ich "**lebendiges kulturelles Gedächtnis**" oder "**kanonisches**" Gedächtnis nennen möchte. Durch den bestimmten Textbestand ist das kulturelle Gedächtnis einerseits gebunden, sind seinen Transformationsmöglichkeiten Grenzen auferlegt. Durch die begrenzte Vielzahl der Perspektiven der kanonischen Überlieferungen wird aber zugleich eine Lebendigkeit permanenter Auslegung stimuliert. Sie bewirkt ein heißes kulturelles Gedächtnis, ohne aber die geschichtlichen Grundbestände zu verzehren, ohne sie in der Transformation unkenntlich werden zu lassen.

Schließlich laden aber auch die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens dazu ein, die Formenwelt des Pluralismus genauer zu erkunden und die pluralistischen Gesellschaften aus den Wechselbädern einfacher autoritärer Formvorgaben und relativistischer Auflösungsversuche herauszuholen. Dieses Unternehmen ist keineswegs eine modische Neuerung. Von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer bis hin zu Jürgen Moltmann und

Eberhard Jüngel hat besonders die deutsche Theologie dieses Jahrhunderts große Verdienste erworben durch ihre Auseinandersetzung mit dem klassischen bürgerlichen Theismus. In der Konzentration auf die Christologie und die Trinitätstheologie hat sie den klassischen Theismus attackiert, der die Frömmigkeit letztlich mit einem metaphysischen Gottesgedanken abspeist, statt der Verkündigung des lebendigen Gottes und dem Glauben an den lebendigen Gott zu dienen. Zugleich haben sich eine Reihe von theologischen Denkansätzen entwickelt, die auf der Ebene aller drei Glaubensartikel vage relativistische Ansätze entwickelt haben, oft unter der Flagge von Postmoderne und Pluralismus. Mit vagen Konzepten von Relationalität und Sozialität in der Schöpfungslehre, mit einer Fülle von Jesusbildern gegen die Herrscher-Christologie, mit einer Betonung des Numinosen und der mystischen Spiritualität auf der Ebene des dritten Glaubensartikels haben sich Protesttheologien entwickelt, die vom klassischen Theismus und von der Stabilität des modernen Glaubens zehren, sie aber zugleich in Frage stellen und auflösen.

Gegenüber dieser unglücklichen Alternative von autoritären Formvorgaben oder relativistischen Unbestimmtheiten, bieten ganz zentrale Glaubensinhalte - z.B. die Schöpfung<sup>19</sup>, die Gegenwart des Auferstandenen und der Leib Christi<sup>20</sup> sowie die Ausgießung und Einheit des Geistes<sup>21</sup> - eine Vielzahl von theologischen Erkenntnisansätzen, die zwischen den beiden Extremen liegen, und die es nahelegen, zu ihrer Erhellung auf pluralistische Formen zurückzugreifen. Wilfried Härle hat die gegenwärtige Geisteslage in der akademischen Theologie vor kurzem auf die Formel gebracht: Die meisten von uns sind sich darin einig, daß wir den Pluralismus bejahen, den Relativismus aber ablehnen. Dieser Beitrag ist ein Versuch, die theologische Bejahung des Pluralismus als ein Programm im Kontext moderner Gesellschaften zu skizzieren. Er will Gründe dafür geben, warum sich die christliche Theologie über die typisch modernen Formen von Frömmigkeit und Theologie hinausentwickeln sollte. Dabei vertrat die These, daß die spätmodernen Industriegesellschaften der Gegenwart eine Theologie benötigen, die ihnen Gott wieder nahebringt, indem sie ihnen zugleich bei der Aufklärung über ihre innere Verfassung hilft. Diese These ist nicht neu. Es handelt sich um die alte These, daß Gotteserkenntnis, Selbst- und Welterkenntnis zusammengehören. Daß diese einfache und alte These im unübersichtlichen Gelände des Pluralismus eine nicht ganz einfache Begründung erfordert, spricht nicht gegen die These, daß pluralistische Gesellschaften christliche Theologie brauchen.



## Anmerkungen

- 
- 1 Die folgenden Ausführungen dieses Absatzes stimmen auf Strecken überein mit einem Absatz aus Vf., *Theologie im öffentlichen Diskurs außerhalb von Glaubensgemeinschaften?*, in: *Zutrauen zur Theologie. Akademische Theologie und die Erneuerung der Kirche*, hg. J. Zehner u. A.-K. Finke, Mohr: Tübingen 2000.
- 2 S. dazu Max Stackhouse, *The Sociology of Religion and the Theology of Society*, *Social Compass* 37, 1990, 315-329, 325: "Of course religion can go sour and destroy social systems, just as can broken families, failed economies, violent regimes and meaningless cultural artificiality. It can, when badly formed, contribute to the destruction of these systems, just as its critics have claimed. Rotten religion can be sexually repressive, economically disfunctional, politically oppressive and culturally ugly."
- 3 Ich bin Wilfried Härle für anregende und klärende Gespräche über diesen Sachverhalt sehr dankbar.
- 4 Vgl. Michael Welker, "Weihnachtschristentum". Herrmann Timm - Trommler gegen die Dogmatik. *Evangelische Kommentare* 29, 1996, 600-602.
- 5 Vgl. Michael Welker, *Kirche im Pluralismus*, Kaiser: Gütersloh 1995; ders., *Was ist Pluralismus?* Studium Generale Universität Heidelberg, 1999.
- 6 Vgl. die folgenden Überlegungen sind weiter entfaltet in: Vf., *Missionarische Existenz heute*. *Evangelische Theologie* 58, 1998, 413-424; ders., *Der subjektivistische Glaube als Verlust des Glaubens*, *Evangelische Theologie* 59, 1999.
- 7 Den Ausdruck "God as ultimate point of reference" verwendet Gordon Kaufman in fast allen seinen Schriften, den Ausdruck "Existenzbegründungsrelation" nehme ich von Eilert Herms auf.
- 8 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, 223 und 224.
- 9 Vgl. J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, 5. Aufl., Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1988, 5ff; dazu M. Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit* (NBST 13), Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 1995, Kapitel 2., sowie die wichtigen Ausführungen zur Differenz dieses "religiösen Ahnvermögens" und einer "natürlichen Theologie" bei W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd. I*, Göttingen 1988
- 10 Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester - der Zöllner - die Sünderin*, *Gesammelte Werke* 24./25. Abteilung, Düsseldorf 1954, 47 und 81. Vgl. ders., *Furcht und Zittern* [1843], *Gesammelte Werke* 4. Abteilung, Düsseldorf 1956, 78: "Dem Glauben ist einerseits der Ausdruck für den höchsten Egoismus eigen (das Furchtbare, das er tut, um seiner selbst willen tun), andererseits der Ausdruck für die absoluteste Hingabe: Es um Gott willen tun." Diese Position geht einher mit einer emphatischen Betonung der Innerlichkeit, genauer: der reinen Innerlichkeit des Glaubens und mit einer starken Polemik gegen jede Objektivität der Glaubenserkenntnis: z.B. *Einübung im Christentum*, *Gesammelte Werke* 26. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1955, 216: "... die erste Bedingung für das Christ Werden ist, daß man unbedingt nach innen gekehrt sei." Und: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* [1846]. Erster Teil, *Gesammelte Werke* 16. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1959, 215: "denn das objektive Wissen von der Wahrheit des Christentums oder von seinen Wahrheiten ist gerade Unwahrheit; ein Glaubensbekenntnis auswendig können ist Heidentum, weil das Christentum die Innerlichkeit ist". Es liegt in der Konsequenz dieses Denkens, daß der Glaube letztlich selbstbezüglich wird: "Der Glaube selbst ist gleichsam des Glaubens Gegenstand." *Erbauliche Reden 1834/44*, *Gesammelte Werke* 7., 8., 9. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1956, 85. Gregor Etzelmüller danke ich für wertvolle Hinweise.
- 11 Im konkreten Einzelfall wird natürlich auch traditionelles und inhaltliches "Glaubensgut" zu allerlei Illustrations- und nebenher spielenden Erbauungszwecken weiter mitgeführt.
- 12 Ich verdanke diesen Ausdruck Wolfgang Huber.
- 13 Vgl. jetzt Günter Thomas, *Religion - Ritual - Medien. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Suhrkamp: Frankfurt 1998.
- 14 Die Konsequenzen dieser Ansicht schlagen sich im breiten Spektrum der Theologien (bzw. ihrer Surrogate) von Richard Rothe bis Wilhelm Gräßler nieder.
- 15 Ich habe diesen Machtkreislauf und seine (vielfältige) Gefährdung genauer dargestellt in: *Kirche im Pluralismus*, Kaiser: Gütersloh 1995.
- 16 Crossroad: New York 1981.
- 17 Harper & Row: San Francisco 1987.
- 18 Jan Assmann, *Fünf Schritte zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umgebung*, Lit Verlag: Münster 1999.

- 
- 19 Vf., Schöpfung und Wirklichkeit, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1995; ders., "Schöpfung": Big Bang oder Siebentagewerk?, Glauben und Lernen 9, 1994, 126-140.
- 20 Vf., Was geht vor beim Abendmahl?, Quell: Stuttgart 1999; ders., Kirche und Abendmahl, in: Kirche, Marburger Jahrbuch Theologie VIII, hg. W. Härle u. R. Preul, Elwert Verlag: Marburg 1996, 47-60.
- 21 Vf., Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchener: Neukirchen Vluyn: 2. Auflage 1993; ders., Kirche zwischen pluralistischer Kultur und Pluralismus des Geistes, in: Pluralismus und Identität. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Band 8, hg. J. Mehlhausen, Kaiser: Gütersloh 1995, 468-485.