

Universitäre Theologie als ein ‚Stadium religiöser Entwicklung‘? Versuch eines Reframings des Verhältnisses von Theologie und Glaube angesichts der Herausforderungen (nicht nur) der Studieneingangsphase

Sonja A. STRUBE, Osnabrück

1. Einleitung

In der Studieneingangsphase des Fachs Theologie treffen Studierende mit ihren Professionalisierungserwartungen an das universitäre Theologiestudium *und* ihren Glaubenserfahrungen auf Lehrende einer Wissenschaft, deren Bezugsrahmen wesentlich Kirche und christlicher Glaube sind. Dementsprechend werden die Professionalisierungs- wie Habitualisierungserwartungen auf beiden Seiten nicht allein von Fragen der Wissenschaftlichkeit, sondern auch von Glaubensfragen mitbestimmt – bewusst und transparent oder aber unterschwellig, weil übergangen bzw. tabuisiert. Curricular wird die Aufgabe der Vermittlung zwischen persönlichem Glauben und theologischer Wissenschaft vor allem dem Theologischen Grundkurs zugewiesen, den sie nicht selten überfordert.

Unterschiedliche ProtagonistInnen (Studierende, Lehrende, kirchliche Leitungspersonen) nehmen bisweilen ein Spannungs-, wenn nicht gar Widerspruchsverhältnis zwischen den Ansprüchen des Glaubens und denen moderner Wissenschaftlichkeit wahr, das tatsächlich tief in einer doppelten (voraufklärerischen und aufgeklärten) Wissenschaftstradition der Theologie wurzelt und somit keineswegs ein Bildungsdefizit von StudienanfängerInnen darstellt. Betrachtet man das Spannungsverhältnis von Glaube und Theologie allerdings aus der Perspektive psychologischer Theorien religiöser Entwicklung, so ergeben sich neue konstruktive Verhältnisbestimmungen: Universitäre Theologie kann, so formuliere ich im Titel bewusst provokativ, als ‚Stadium religiöser Entwicklung‘ verstanden und in den größeren Kontext des Glaubens gestellt werden. Ein solches ‚Reframing‘ erleichtert u. a. die Thematisierung persönlichen Glaubens im Kontext des Theologiestudiums.

Im Folgenden beleuchte ich zunächst das vielschichtige Verhältnis von Glaube und universitärer Theologie mit Blick auf die Perspektiven von StudienanfängerInnen wie lehrenden VertreterInnen des Fachs (Kap. 2). Kapitel 3 fasst zentrale Aspekte der Beobachtungen zur religiösen Entwicklung von James Fowler und Fritz Oser / Paul Gmünder zusammen. Fokussiert wird dabei auf die Bedeutung von Entwicklungsphasen, in denen Menschen in einer der Theologie als kritischer Wissenschaft parallelen Weise aufgeklärt-rational bzw. distanziert

auf ihren Glauben blicken. Kapitel 4 zieht daraus Schlüsse mit Blick auf den gemeinsam geteilten Habitus von Lehrenden und Studierenden.

2. Zeitdiagnosen zum Verhältnis von Glaube und universitärer katholischer Theologie im deutschen Sprachraum

Die Klärung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft stellt nicht erst seit Beginn der Neuzeit, seit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaften oder seit der Aufklärung eine Grundfrage theologischer Reflexion dar, sondern beschäftigte, unter der Perspektive der Apologie, bereits das entstehende Christentum, später methodisch ausgearbeitet dann die universitäre Theologie seit dem Mittelalter. Nach Überwindung neuscholastischer Verengungen in der katholischen Theologie bildet sie seit Mitte des 20. Jahrhunderts unter einem gegenüber bloßer Apologetik erweiterten theologischen Denkhorizont und in Auseinandersetzung mit radikalen modernen Infragestellungen des Glaubens ein zentrales Traktat der Fundamentaltheologie. Stellen muss sich universitäre Theologie heute zudem der Frage nach ihrem Selbstverständnis als Glaubenswissenschaft, nach ihrem Verhältnis zu den übrigen universitären Wissenschaften, nach ihrem Wissenschaftsverständnis und einer Wissenschaftstheorie der Theologie, die auch außertheologischen wissenschaftlichen Standards genügt. Vor dem Hintergrund dieser Jahrhunderte währenden theologischen Bearbeitung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, Religion, Theologie und Wissenschaftlichkeit könnte man diese Fragen für theologisch geklärt halten, sodass nur noch ihre Quintessenz an die immer neuen, jungen und diesbezüglich noch ungebildeten StudienanfängerInnen weiterzugeben bzw. ihnen die Möglichkeit der persönlichen Aneignung einzuräumen sei.

Trotz ihrer Komplexität werden die Fragen nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft und nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie tatsächlich oft wie Einleitungsfragen theologischer Grundkurse behandelt und erscheinen bisweilen wie bloß einleitende Vorüberlegungen vor dem Einstieg in die ‚eigentliche‘ Theologie.¹ Bei genauer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass die genannten Verhältnisbestimmungen nicht nur aufseiten der StudienanfängerInnen noch unklar sind, sondern auch aufseiten der universitären Theologie wie aufseiten des kirchlichen Lehramts umstritten, ganz zu schweigen von den unterschiedlichen theologie-, religions- und kirchenkritischen Positionen in Gesellschaft und außertheologischen Wissenschaften.

Im Kontext einer Studieneingangsphase, die von der Konfrontation der religiösen Vorerfahrungen und Professionalisierungserwartungen der StudienanfängerInnen mit den Habitualisierungserwartungen der Institution geprägt ist,²

¹ Dazu schon *Rahner, Karl*: Zur Reform des Theologiestudiums, Freiburg 1969.

² Vgl. dazu den Beitrag von *Oliver Reis* in diesem Band.

begegnen im Falle der katholischen Theologie die Studierenden mit ihrem persönlichen wie fachlichen Klärungsbedarf einer reich gegliederten universitären Theologie mit ausdifferenzierten Fachkulturen, daraus erwachsenden divergierenden wissenschaftlichen Selbstverständnissen und Selbstverortungen, welche wiederum in einem mal mehr, mal weniger spannungsreichen Verhältnis zu Positionen des kirchlichen Lehramts stehen. Und auch das Lehramt selbst findet sich stets eingebunden in dynamische Prozesse.

Anders als in außertheologischen Fachkulturen und unabhängig von der Intensität der persönlichen Religiosität der Studierenden sind die außeruniversitären Größen ‚Kirche‘ und ‚Glaube‘ im Bereich der Theologie in der Begegnung zwischen Individuum und Institution präsent, sei es in Affirmation oder kritischer Distanz und trotz eines notwendigen methodischen Atheismus'. Ausgesprochen oder unausgesprochen sind sie Teil der Lehrenden-Studierenden-Interaktion. Dementsprechend muss die Verhältnisklärung dort, wo Lehre sich an der Option eines gemeinsam geteilten Habitus orientiert, Teil des gemeinsamen Aushandlungsprozesses sein.

Diesen Überlegungen folgend ist die von Oliver Reis eingebrachte Skizze im speziellen Falle der Theologie zu erweitern:

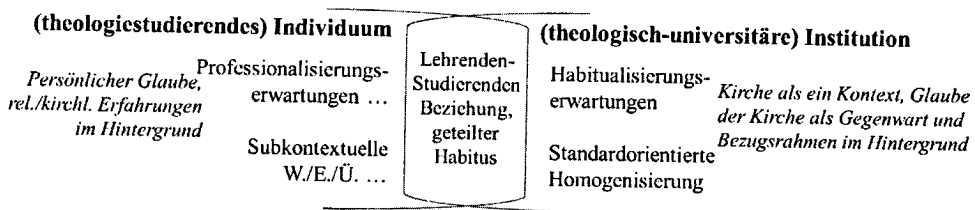


Abb. 1: Für das Theologiestudium spezifizierter Habituskonflikt

Im Folgenden möchte ich die Situation der beiden ‚VerhandlungspartnerInnen‘ – StudienanfängerInnen und universitäre Theologie als Institution – vertieft betrachten.

2.1 Zur Situation der StudienanfängerInnen

StudienanfängerInnen der katholischen Theologie kommen, so zeigt die empirische Studie von Norbert Brieden in diesem Band,³ aus sehr unterschiedlichen, mehr oder weniger stark religiös geprägten Vorsozialisierungen mit ebenso divergierender Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs; in Einzelfällen studieren auch dezidiert Nichtgläubige das Fach. Erfahrungen mit kirchlichem Engagement bestehen in unterschiedlich niederschweligen bzw. religiös voraussetzungs-vollen Formen kirchlicher Jugendarbeit, von Offenen Treffs über verbindliche Jugendgruppen und Verbandsarbeit bis zur MinistrantInnenarbeit; sie betreffen

³ Vgl. den Beitrag von Norbert Brieden in diesem Band.

eigene Teilnahme oder Übernahme von Leitungsverantwortung. Notwendig unterschiedlich sind die Erwartungen und Bedürfnisse der StudienanfängerInnen an das Studium auch angesichts ihrer unterschiedlichen Berufsziele als LehrerInnen verschiedener Schulformen, als Gemeinde- oder PastoralreferentInnen, außerkirchlich Tätige oder als Kleriker. Insofern das Motiv der Berufsorientierung quantitativ dominiert, könnte man der heutigen Studierendengeneration eine starke Pragmatik unterstellen, hinter der sowohl Glaubensfragen als auch Wissenschaftsinteressen zurückzutreten scheinen. Anhand der ausgewählten Einzelfallanalysen wird jedoch sichtbar, wie sehr die berufsorientierten Motive, nicht nur angehender Priester und GemeindeferentInnen, sondern auch Lehramtsstudierender, verwoben sind mit Anliegen der religiösen Selbst-/ Persönlichkeitsbildung im Dienst der eigenen beruflichen Passion und Berufung, „Kindern und Jugendlichen einen Weg zum Glauben, zu Gott aufzuzeigen“ (Fall 3), „Kinder für einen Glauben zu begeistern“ (Fall 2) und ihnen zu „zeigen, dass für jeden Religion etwas bedeuten kann“ (Fall 1).

Die deutlichen Differenzen zwischen den einzelnen theologischen Standorten bezüglich der ebenfalls häufig vorgefundenen Motivkategorien ‚Glaubensvermittlung‘, ‚Theologisches Interesse‘ und ‚Eigener Glaube‘ sowie der Erwartung ‚Glaubensfragen‘ könnten darauf hindeuten, dass die durch studienabschlussbezogenes Lehrangebot und Trägerschaften divergierenden Standortprofile zumindest teilweise auch Studierende mit unterschiedlichen Voreinstellungen bezüglich einer Wissenschafts- oder Glaubensorientierung der Theologie anziehen. In beiden Fällen wäre ein empfundenes Spannungsverhältnis beider Größen zueinander im Hintergrund der Entscheidung virulent.

Erweitert sich der theologische wie auch der studienpraktische Fragehorizont um die interreligiöse Perspektive, so verstärken und profilieren sich die Fragen nach dem Verhältnis von Glaube und Theologie sowie nach dem Selbstverständnis von Theologie als Wissenschaft. Dies lässt sich an Standorten beobachten, an denen neben Katholischer und/ oder Evangelischer auch Islamische bzw. Jüdische Theologie oder Judaistik studiert werden können, interreligiöse Seminare angeboten werden und ggf. Studierende sogar Lehrveranstaltungen verschiedener Theologien im Rahmen ihrer Studienordnungen miteinander kombinieren können.⁴ Zur Verschärfung der Fragen kommt es allein schon aufgrund der mit der interreligiösen Perspektiverweiterung einhergehenden Vervielfältigung von Theologieverständnissen und theologischen Wissenschaftsgeschichten, aber auch durch die Begegnung mit Studierenden, die ihre Studienmotivation in hohem Maße explizit mit „Liebe zu Gott“ bezeichnen oder die ein ausgeprägt katechetisches oder apologetisches Theologieverständnis haben.⁵ Christli-

⁴ Dies ermöglicht z. B. der Masterstudiengang ‚Theologie und Kultur‘ am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

⁵ Ich beziehe mich auf die Zusammenfassung wichtiger Aspekte einer Reflexion zur Frage "Warum studiere ich Islamische Theologie und was will ich später damit machen?", die 80 Studienan-

che Studierende, die das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft für sich bisher (noch) nicht problematisiert hatten, werden durch Seminare wie informelle Begegnungen zu aktiver Auseinandersetzung und persönlicher Stellungnahme herausgefordert, etwa das möglicherweise ‚nüchterne‘, radikal-kritische bzw. nicht-apologetische theologische Wissenschaftsverständnis (methodischer Atheismus) der eigenen Konfession zu begründen oder einen weniger emphatischen bzw. gewissheitsgetränkten eigenen Glauben zu rechtfertigen, ohne dabei eigene oder andere Glaubens- und Theologiestile abzuwerten.⁶

Neben die interreligiösen Herausforderungen treten (nicht nur) an Theologiestudierende in zunehmendem Maße auch gesellschaftliche und innerkonfessionelle. Während in Teilen der Gesellschaft der lebendige Bezug zu Religion sowie das Verständnis für Religiosität geringer werden und distanzierte, kritische oder offen ablehnende Haltungen zu religiösen Institutionen zunehmen, lässt sich gleichzeitig in Teilen der Kirchen eine Fundamentalisierung des christlichen Glaubens beobachten, die mit einer Vereindeutigung an sich polyvalenter Glaubensbilder und einer Verabsolutierung bestimmter, tendenziell rigider Frömmigkeitsstile einhergeht.⁷ Neben einer bislang eher geringfügigen Zunahme christlich-fundamentalistischer Gruppen und Personenkreise ist es vor allem deren lautstarke Medienpräsenz, die eine kritische theologische Auseinandersetzung mit diesem religiösen Phänomen erforderlich macht.⁸ Die Frage, wie sich Glaube und modernes Weltverständnis zueinander verhalten, ist nicht befriedet, sondern reißt wieder auf, und zwar sowohl innerhalb der Kirchen mit

fängerInnen einer Einführungsveranstaltung der islamischen Theologie beantworteten, durch eine Kollegin.

⁶ Diese Aussage basiert auf Beobachtungen und Rückmeldungen aus zahlreichen interreligiösen Seminaren, die ich mit einer evangelischen und einer muslimischen Kollegin in Osnabrück durchführte.

⁷ Vgl. Gerber, Uwe / Strube, Sonja A.: Expertise Fundamentalismus als gewaltsame Gestaltungsform von Religion, Politik und Gesellschaft. Fundamentalistische Vorstellungen, Strömungen und Praktiken im europäischen Protestantismus und Katholizismus: Der Streit um die Deutungshoheit und Gestaltung der Moderne. April 2014, auf: https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/fachgebiete/pastoraltheologie_religions-paedagogik/pd_dr_theol_sonja_angelika_strube/ankuendigung/publikationen.html (Aufruf vom 27.02.2018).; Strube, Sonja A.: Religiositäten und Vorurteilsstrukturen [Arbeitstitel], erscheint in: Lob-Hüdepohl, Andreas / Eurich, Johannes (Hg.), Soziale Arbeit (der Kirchen) während der NS-Zeit, Stuttgart 2017; Dies.: Religiös und rechtsextrem? Beobachtungen zu unerwarteten Anschlussmöglichkeiten, auf: Bundesarbeitsgemeinschaft Kirchen und Rechtsextremismus, <http://bagkr.de/wordpress/wp-content/uploads/2015/07/STRUBE-Artikel-Religi%C3%B6s-und-rechtsextrem-8.2015.pdf> oder unter: https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/fachgebiete/pastoraltheologie_religionspaedagogik/pd_dr_theol_sonja_angelika_strube/ankuendigung/publikationen.html (Aufruf vom 27.02.2018).

⁸ Vgl. dazu Strube, Sonja A.: Der (ausgefallene) „Shitstorm“ oder: Warum man auch bodenlosen Falschaussagen im Internet widersprechen sollte. In: Bechmann, Ulrike / Bucher, Rainer / Krockauer, Rainer u. a.: Abfall. Theologisch-kritische Reflexionen über Müll, Entsorgung und Verschwendung, Münster 2015, 251–272; Dies.: Christliche Unterstützer der AfD: Milieus, Schnittmengen, Allianzen. In: Orth, Stefan / Resing, Volker (Hg.): AfD, Pegida & Co. Angriff auf die Religion? Freiburg i. Br. 2017, 58–71.

Tendenzen zur Spaltung als auch innerhalb der Gesellschaft, in der neben fundamentalistisch-religiösen Gruppen auch fundamentalistisch-areligiöse oder -atheistische Gruppen laut werden.

Für Studierende der Theologien bedeutet dies, dass sie in Studium und Beruf (unabhängig von ihrer Berufswahl) auf Diskussionen mit Fundamentalismen aller Art eingestellt sein müssen und ihnen ebenso konstruktiv wie offensiv begegnen können sollten. Es ist relativ wahrscheinlich, dass sie schon während ihres Studiums, gerade auch zu Studienbeginn, von Studierenden anderer Fächer aufgrund ihres ‚ideologieverdächtigen‘ bzw. im Ruch der ‚Unwissenschaftlichkeit‘ stehenden Fachs kritisch angefragt werden. Gleichzeitig werben christlich-fundamentalistische Gruppen um StudienanfängerInnen. Angehende TheologInnen müssen sich folglich innerhalb des Dreiecks von persönlicher Religiosität/ Glaube, Theologie als Wissenschaft und Kirche als Institution positionieren lernen, und das innerhalb einer ebenso a- wie multi-religiösen und multiperspektivischen Gesellschaft.

Universitäre katholische Theologie als emanzipatorisch-aufklärende Wissenschaft muss und kann ihre Studierenden ausrüsten mit ideologiekritischem Handwerkszeug sowohl für Diskussionen mit mehr oder weniger fundamentalistischen AtheistInnen als auch mit fundamentalistischen Gläubigen der eigenen wie anderer Konfessionen. Innerhalb des katholischen Glaubensspektrums bedeutet dies konkret, die theologischen Grundlagen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht nur praktisch zu leben und wertzuschätzen, sondern sie auch argumentativ verteidigen zu lernen, insbesondere gegen antimodernistische und traditionalistische Argumentationsmuster, die als katholische Spielart des Fundamentalismus derzeit in römisch-katholischen Gruppierungen und Diskursen *diesseits* der schismatischen Priesterbruderschaft Pius X. (FSSPX) zu finden sind.⁹

StudienanfängerInnen gehen als denkende und als glaubende, fragende, zweifelnde, auch affektiv motivierte Persönlichkeiten in ihr Studium hinein.¹⁰ Sie erleben ihr Studium nicht nur als Prozess der Wissensvermittlung bzw. des Wissenserwerbs, sondern auch als existenzielle Umbruchphase in ihrem Leben (vgl. Reis), und sie wollen (vgl. Brieden) und sollen nach dem Studium in einem beruflichen Kontext als Gesamtpersönlichkeiten agieren – kirchliche Dokumente zu Theologiestudium, Religionsunterricht und kirchlichen Berufsbildern dokumentieren dies als Wunsch und Ziel.¹¹ Das Studium der Theologie

⁹ Vgl. dazu Goertz, Stephan / Hein, Rudolf B. / Klöcker, Katharina: Zur Genealogie und Kritik des katholischen Fundamentalismus: Eine Einführung. In: Dies. (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg i. Br. 2013, 11–76, hier: 33–35; Strube 2017 [Anm. 7], 5–9.

¹⁰ Vgl. Reis in diesem Band.

¹¹ Vgl. dazu z. B.: Rahmenordnung der Deutschen Bischofskonferenz für die Priesterausbildung (2003). In: *Katholische Theologie und kirchliches Hochschulrecht. Einführung und Dokumentation der kirchlichen Rechtsnormen, Arbeitshilfen Nr. 100*, 2. vollst. überarbeitete Aufl. 2011, ab-

steht somit von verschiedenen Seiten unter dem Anspruch, nicht allein Wissensvermittlung, sondern auch Bildungsprozess zu sein; und es hat ein Potenzial der Persönlichkeitsbildung und -entwicklung.

2.2 Zur Situation der Theologie als Wissenschaft

Dem Individuum der StudienanfängerIn der katholischen Theologie steht auf der anderen Seite als Institution mit Habitualisierungserwartungen eine Fachdisziplin gegenüber, die in sich selbst ein höchst pluraler Fächerkanon mit unterschiedlichen Fachkulturen ist. In dieses in sich plurale Fach werden StudienanfängerInnen, zumal an Fakultäten, gewissermaßen doppelt hineinsozialisiert: in die Theologie als Ganze und in ihre disparaten Teildisziplinen – eine gleichermaßen bündelnde wie differenzierende Aufgabe, die zu erfüllen zumeist dem Theologischen Grundkurs aufgebürdet wird.

Neben dem Spannungsverhältnis von Einheit und innerer Pluralität prägt noch ein weiterer Aspekt die Theologie in besonderer Weise, nämlich ihre Umstrittenheit als Wissenschaftsdisziplin in mehrfacher Hinsicht: 1.) Gesellschaftlich sind Religion, religiöse Institutionen und Religiosität als Lebenshaltung nicht mehr unumstritten. Dementsprechend wird Theologie als positiv-konfessorisch auf Religion bezogene Disziplin von nichtreligiösen Außenstehenden zunehmend nicht mehr als Wissenschaft ernstgenommen, sondern als Apologetik, Katechese oder gar Ideologisierung betrachtet und kritisiert. In ihrem Urteil bestätigt fühlen sich diese KritikerInnen zum einen durch die Beobachtung fundamentalistisch-christlicher Randgruppen, die Negativklischees der Ideologisierung erfüllen, und die dann verkürzend als typisch für den Durchschnitt der Gläubigen betrachtet werden, zum anderen dann, wenn Kirchenleitungen sich unmittelbar reglementierend zu kritisch-theologischer Forschung verhalten. Auch dort, wo keine expliziten Negativklischees gegenüber Kirchen und Theologien bestehen, gibt es eine verbreitete Unkenntnis über den emanzipatorisch-aufklärerischen Charakter der Theologie, etwa der Exegese gegenüber einem naiven Biblizismus.¹² 2.) Diese gesellschaftlich verbreitete Unkenntnis und Umstrittenheit der Theologie als Wissenschaft findet Resonanz auch im universitären Bereich und stellt die Theologie dort bisweilen unter einen besonderen wissenschaftlichen Rechtfertigungsdruck. 3.) Umstritten scheint die Theologie als

rufbar auf: <http://www.dbk-shop.de/de/Deutsche-Bischofskonferenz/Arbeitshilfen/Katholische-Theologie-und-Kirchliches-Hochschulrecht.html>, 410–411 (Aufruf vom 21.02.2018); *DBK*, Kirchliche Anforderungen an die Religionslehrerausbildung vom 23.9.2010. <http://www.dbk-shop.de/de/Deutsche-Bischofskonferenz/Arbeitshilfen/Katholische-Theologie-und-Kirchliches-Hochschulrecht.html>, 470–471.477–478.506–509 (Aufruf vom 21.02.2018).

¹² Ich stütze mich hier u. a. auf Fachgespräche mit Studierenden der Religionswissenschaften an der Universität Bayreuth, mit dem Religionswissenschaftler Christian Uhrig, Universität Bayreuth anlässlich eines gemeinsamen Seminars im Juni 2014 und eine Korrespondenz mit der Redaktion des ZDF/ARD-Morgenmagazins anlässlich eines Beitrags über Kreationismus 2007.

universitäre Wissenschaft allerdings auch in Teilen der Institution Kirche zu sein, nämlich dort, wo von ihr, etwa im Sinne der Neuscholastik, Apologetik erwartet wird und ihre in Deutschland überwiegend praktizierte kritische Wissenschaftlichkeit als Gefahr für den Glauben oder als Illoyalität gegenüber der Kirche gewertet werden.¹³

Ein Hintergrund dieser innerkirchlichen Auseinandersetzung um das Profil von Theologie als Wissenschaft scheint darin zu liegen, dass diese in ihrer heutigen Form tatsächlich in zwei unterschiedlichen Wissenschaftsverständnissen verankert ist: in einer in der Antike wurzelnden, auf der griechisch-römischen Philosophie und der jüdisch-hellenistischen Theologie aufbauenden voraufklärerischen Tradition, die im 12./13. Jahrhundert einen ‚Verwissenschaftlichungsschub‘ auf der Höhe der damaligen Zeit erfuhr¹⁴ und in seiner Folge „die Idee abendländischer Wissenschaftlichkeit überhaupt maßgeblich“¹⁵ mitprägte, sowie in einer im Kontext der Aufklärung entstandenen, sich an den Naturwissenschaften orientierenden, aufgeklärt-exakten Wissenschaftstradition, die notwendig verbunden ist mit einem *methodischen* Atheismus (der keinesfalls missverstanden werden darf als Unglaube oder Leugnung Gottes). Innerhalb des Spannungsfeldes eines solchen ‚doppelten Wissenschaftstraditionsbezugs‘ bewegen sich neben den christlichen Theologien auch die islamische und die jüdische Theologie sowie die Philosophie als gleichermaßen alte wie heute bestehende universitäre Wissenschaftsdisziplinen.¹⁶

Innerhalb der katholischen Kirche bewegt sich entlang dieser doppelten Wissenschaftstradition der Theologie auch der Konflikt zwischen denjenigen, die universitäre Theologie als Rechtfertigung des Glaubens im Sinne einer Apologetik verstanden wissen wollen sowie als „Weg zu Gotteserkenntnis und Gottesliebe“,¹⁷ und denen, die universitäre Theologie als gesellschaftlich und interdisziplinär anerkannte Wissenschaft betreiben wollen, die ernstzunehmender Gesprächspartner anderer Wissenschaften ebenso wie gesellschaftlich-ethischer

¹³ Vgl. dazu z. B. die an die Erklärung „Das Konzil eröffnen“ (Dez. 2015) anschließende innerkirchliche Diskussion, dokumentiert in: *Leven, Benjamin* (Hg.), *Unabhängige Theologie – Gefahr für Glauben und Kirche?* Freiburg i. Br. 2016.

¹⁴ *Böttigheimer, Christoph / Dausner, René*: Eigenständiger Lebensvollzug der Kirche. Zur Bedeutung der universitären Theologie. In: *Leven, Benjamin* (Hg.), *Unabhängige Theologie – Gefahr für Glauben und Kirche?* Freiburg i. Br. 2016, 161.

¹⁵ *Kruip, Gerhard*: Theologie als Wissenschaft. In: *Böttigheimer, Christoph / Dausner, René* (Hg.): *Das Konzil ‚eröffnen‘. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br. 2016, 38. Aufgrund seiner Kürze und Allgemeinverständlichkeit eignet sich der Text auch gut zum Einsatz in Lehrveranstaltungen der Studiengangsphase.

¹⁶ Vgl. *Kruip* 2016 [Anm. 15], 38–39.

¹⁷ *Oster, Stefan*: Wozu welche Theologie? facebook-Eintrag vom 6.2.2016 auf: https://www.facebook.com/permalink.php?id=1399859893617166&story_fbid=1684964728440013 (Aufruf vom 21.02.2018).

Debatten ist und innerkirchlich ein kritisches Korrektiv sein kann.¹⁸ Weltweit betrachtet und selbst an staatlichen Universitäten im deutschen Sprachraum koexistieren de facto beide theologischen Wissenschaftstraditionen nebeneinander.

Eine Selbstbeschränkung auf nur eine der beiden Wissenschaftstraditionen kann keine angemessene Antwort sein. Dass es im Selbstverständnis der Theologie für deren vormoderne Wissenschaftstradition einen gesicherten Platz geben muss, steht außer Frage. Der umgekehrte Fall einer Beschränkung der Theologie auf eine (z. B. neuscholastisch geprägte) affirmative Apologetik, den manche traditionellen Gruppen innerhalb der Kirche durchaus wünschen,¹⁹ bedeutete allerdings den Abbruch der vernunftbasierten argumentativen gesellschaftlichen Kommunikation mit der Gegenwart, die Zerstörung der gesellschaftlichen Relevanz christlichen Glaubens wie christlicher Ethik in der Diskussion mit Andersdenkenden und den Rückzug in eine rückwärtsgewandte kirchliche Innerlichkeit, die auch von vielen ChristInnen heute nicht mehr als ihrer jeweiligen persönlichen Glaubensentwicklung und religiösen Reife angemessen erachtet wird (und die sich damit theologisch gesprochen vom Glaubenssinn großer Teile des Gottesvolkes vollständig abkoppeln würde).²⁰ Notwendig erscheint eine neue, wissenschaftstheoretischen Maßstäben genügende Verhältnisbestimmung der verschiedenen theologisch relevanten Wissenschaftstraditionen zueinander, wengleich ein solches Unterfangen schwierig ist, berührt es doch neben dem Selbstverständnis der universitären Theologie auch das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramts.²¹

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass die Frage nach sinnvollen Verhältnisbestimmungen von persönlichem wie kirchlichem Glauben und theologischer Wissenschaftlichkeit nach wie vor aktuell und relevant ist. Sie stellt sich nicht nur StudienanfängerInnen immer wieder neu, sondern auch Theologien, Kirchen und Gesellschaft.

¹⁸ Vgl. dazu *Böttigheimer, Christoph / Dausner, René* (Hg.): *Das Konzil ‚eröffnen‘. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br. 2016, 37–42.

¹⁹ Vor allem im explizit rechtskatholischen Spektrum, vgl. dazu *Strube, Sonja A.*: *Rechtsextremismus als Forschungsthema der Theologie? Aktuelle Studien und eine kritische Revision traditionalismusaffiner Theologien und Frömmigkeitsstile*, Hauptartikel. In: *Theologische Revue* 3/2014, 182–192; *Dies.*, *Widerstand gegen Papst Franziskus und seine Reformen: Empirische Beobachtungen am Beispiel der Internetseite kath.net*. Erscheint in: *Kruip, Gerhard*: *Église qui change – Cinq ans après l’élection du Pape François*, ET-Studies, Zeitschrift der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie 1/2018.

²⁰ Ähnlich auch *Bucher, Rainer*: *Eine kirchliche Wissenschaft. Die pastorale Konstitution der wissenschaftlichen Theologie*. In: *Leven, Benjamin* (Hg.): *Unabhängige Theologie – Gefahr für Glauben und Kirche?* Freiburg i. Br. 2016, 155f.

²¹ Ansätze zur Klärung bieten aktuell die Diskussionen um die Erklärung „Das Konzil eröffnen“, insbesondere: *Bucher* 2016 [Anm. 20]; *Böttigheimer / Dausner* 2016 [Anm.14]; sowie: *Kruip* 2016 [Anm. 15]. Aufgrund seiner Kürze und Allgemeinverständlichkeit eignet sich der Text gut zum Einsatz in Lehrveranstaltungen der Studieneingangsphase.

3. *Autonomie und kritische Vernunft als Aspekte religiöser Entwicklung*

3.1 Stufen des Glaubens in Modellen religiöser Entwicklung

Auf das skizzierte Spannungsverhältnis zwischen Glaube und theologischer Wissenschaft, wie es sich sowohl aufseiten der StudienanfängerInnen als auch aufseiten der Fachwissenschaft darstellt, möchte ich durch die Brille zweier Theorien religiöser Entwicklung blicken, die den meisten Theologiestudierenden und ReligionspädagogInnen im Laufe von Studium oder Praxis begegnen: Dem Modell der „Stufen des Glaubens“ nach James W. Fowler (1981), ergänzt durch das der „Stufen der Entwicklung des religiösen Urteils“ von Fritz Oser/ Paul Gmünder (1984), beide modifiziert durch den Begriff der „religiösen Stile“ von Heinz Streib.²²

Fowler wie Oser / Gmünder orientierten ihre umfangreichen qualitativ-empirischen Studien methodisch wie von ihren Prämissen her eng an den stark auf kognitive Vollzüge ausgerichteten Studien Jean Piagets und Lawrence Kohlbergs zur kognitiven und moralischen Entwicklung. Fowler bezog ebenfalls die Studien Erik H. Eriksons zur psychosozialen Entwicklung mit ein.²³ Während Fowler wie Oser / Gmünder (Piaget und Kohlberg folgend und im Unterschied zu Erikson) ursprünglich davon ausgehen, dass die von ihnen empirisch ausgemachten, entwicklungspsychologisch in Kindheit und Jugend in der Regel aufeinander folgenden, voneinander unterscheidbaren Phasen als „Strukturstufen“ anzusehen seien, deren spätere als „höhere“ die vorherige jeweils irreversibel ablöse, nimmt Streib die wissenschaftliche Kritik an dieser Theorie auf. Er spricht seinerseits von „religiösen Stilen“, die zwar entwicklungspsychologisch hierarchisch aufeinander folgen, aber in fließenden Übergängen und ohne dass das Vorherige vollkommen „überwunden“ und hinter sich gelassen werde.²⁴ Da religiöse Entwicklung nicht rein kognitiv, sondern multifaktoriell beeinflusst sei, könnten unterschiedliche religiöse Stile im Individuum auch koexistieren sowie Regressionen im Lebenslauf möglich sein.²⁵

Fowlers Forschungsinteresse galt dem Glauben („faith“) als „eine den ganzen Menschen erfassende Beziehungserfahrung“²⁶, die Vertrauen und Bindung

²² Vgl. *Fowler, James*: Stufen des Glaubens, Gütersloh 1991 (amerik. Stages of faith, 1981); *Oser, Fritz / Gmünder, Paul*: Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturge-netischer Ansatz, Zürich u. a. 1984 (⁴1996); *Streib, Heinz*: Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective. In: The International Journal For The Psychology Of Religion 11 (3/2001), 143–158. Vgl. auch: *Büttner, Gerhard / Dieterich, Veit-Johannes*: Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik, Göttingen ²2016.

²³ Vgl. *Fowler* 1991 [Anm. 22], 30–36; 58–108.

²⁴ Vgl. *Streib* 2001 [Anm. 22], 146–149.

²⁵ Vgl. ebd., 149. 153–154. Eine gute Übersicht bietet auch: *Büttner / Dieterich* 2016 [Anm. 22], 82–87.

²⁶ *Nipkow, Karl Ernst*: Wachstum des Glaubens – Stufen des Glaubens. Zu James Fowlers Konzept der Strukturstufen des Glaubens auf reformatorischem Hintergrund. In: *Müller, Hans Mar-*

umfasst. Unter Rückgriff auf Wilfred Cantwell Smith²⁷ unterscheidet er zwischen Religionen („religion“) als „kumulativen Traditionen“,²⁸ „belief“ als den konkreten Glaubensinhalten und „faith“ als der „grundlegendste[n] Kategorie bei der Suche des Menschen nach einer Beziehung zur Transzendenz“.²⁹

Auf der Grundlage von 359 Interviews mit biographischen Anteilen entwickelte er ein Stufenmodell, deren sechste und letzte Stufe er allerdings nicht mehr empirisch belegt, sondern aus Biographien charismatischer Persönlichkeiten erschließt (universalisierender Glaube).³⁰ Grundgelegt werde Glaube im Sinne von „faith“, so Fowler, bereits vorgeburtlich und in frühester Kindheit durch ein Urvertrauen, das vorsprachlich durch liebevollen Körperkontakt, verlässliche Pflege und verbale wie nonverbale Zuwendung durch konstante Bezugspersonen vermittelt wird (0. Primal faith).³¹ Der darauf aufbauende „projektiv-intuitive Glaube“ (1) lebe von kraftvollen inneren Bildern, langlebigen positiven wie negativen Imaginationen (auch bezogen auf Gottesbilder), die „ein stabileres selbstreflexives Denken und Bewerten später ordnen und aussortieren“³² müsse. In der darauf folgenden Phase eines mythisch-wörtlichen Glaubens (2) bildeten altersgemäß (beginnend ca. im frühen Grundschulalter) Geschichten einen wesentlichen Zugang zur äußeren wie zur inneren Welt; biblische Geschichten würden dementsprechend lebendig vorgestellt, innerlich erlebt und zunächst wörtlich aufgefasst.³³ Erste Zweifel an der Angemessenheit eines wörtlichen Bibelverständnisses entstünden später (in Deutschland beobachtbar oft schon gegen Ende der Grundschulzeit) angesichts mit diesem inkompatibler Informationen aus Naturwissenschaften und Technik. Der Fortschritt im operationalen Denken führe zu einer erweiterten Reflexionsfähigkeit, auf deren Grundlage sich der Glaube zu einem synthetisch-konventionellen (3) weiterentwickle.³⁴ Die eigene Identität, Lebensgestaltung, Beziehungen würden zu zentralen Themen des persönlichen Nachdenkens, Freundschaften und Peergroups bedeutsam, sodass auch der Glaube in dieser Phase ein sehr emotional-bezogener sei, der meist in enger Bindung an eine Gemeinschaft und in Übernahme ihrer Regeln gelebt werde.³⁵

tin / Rössler, Dietrich (Hg.): *Reformation und Praktische Theologie* (FS für Werner Jetter), Göttingen 1983, 173.

²⁷ Smith, *Wilfred Cantwell: The Meaning and End of Religion*. New York 1963.

²⁸ Fowler 1991 [Anm. 22], 30.

²⁹ Ebd., 35. Auf die traditionelle Unterscheidung *fides quae/fides qua* verweist er nicht.

³⁰ Zum Forschungsdesign vgl. Fowler 1991 [Anm. 22], 324–341; zum universellen Glauben: ebd. 217–229.

³¹ Ebd., 136–138.

³² Ebd., 139–151, hier: 150.

³³ Vgl. ebd., 151–167.

³⁴ Vgl. ebd., 167–192.

³⁵ Vgl. ebd., 170–191.

Beginnen Jugendliche und junge Erwachsene, die Werte und Glaubensinhalte kritisch zu hinterfragen, die sie bisher von Bezugspersonen, Autoritäten und relevanten Anderen übernommen bzw. selbst aktiv gebildet haben (wie innere Vorstellungen, persönliche Gottesbilder), so könnten vorbewusste religiöse Bindungen zu expliziten Bindungen werden, die kritisch geprüft und bewusst gewählt wurden. Fowler bezeichnet dies als „individuierend-reflektierenden Glauben“ (4). Dieser Prozess beinhaltet üblicherweise eine persönlich erfahrene „Entmythologisierung“³⁶; Symbole, Riten, Mythen und Glaubensinhalte würden einer kritischen Analyse und Reflexion unterzogen, was auch mit einer größeren emotionalen Distanz zu religiösen Gefühlen und dem als transzendent Erlebten einhergehe und ein „agnostisch-atheistische[s] Durchgangsstadium“³⁷ mitumfassen könne. Prozesse auf der Stufe des „individuierend-reflektierenden Glaubens“ entsprechen, so möchte ich an dieser Stelle ergänzen, in weiten Teilen dem, was Studierende während ihres Theologiestudiums leisten, insofern die wissenschaftlichen Inhalte und Methoden der Theologie persönliche wie kirchliche Glaubensinhalte, Frömmigkeitsstile und moralische Wertungen radikal vor dem Forum der Vernunft hinterfragen, somit auch die persönlichen bisherigen Glaubensvorstellungen (beliefs) der Studierenden, und darüber sekundär auch deren Glauben als „faith“ tangieren. Ebenso lassen sich, nicht zuletzt durch den Begriff der „Entmythologisierung“ impliziert, Parallelen zu den Anliegen und Methoden der geistesgeschichtlichen Epoche der Aufklärung erkennen, in welcher wiederum das *moderne* Wissenschaftsverständnis der Theologie seine Wurzeln hat.

Trotz des hohen Maßes an erwachsener Verantwortung, Autonomie und Reflexion, die Fowler auf Stufe 4 gegeben sieht, nimmt er eine weitere mögliche religiöse Entwicklung im fortgeschrittenen Erwachsenenalter empirisch wahr, die er als „verbindender Glaube“ (5) bezeichnet³⁸ (sowie eine sechste Stufe, „universalisierender Glaube“, theoretisch an).³⁹ Auf Stufe 5 könnten frühere Polaritäten integriert werden; Symbol und Erzählung, Metaphern und Mythen erfahren eine neue Wertschätzung, ganz im Sinne einer möglich gewordenen „zweiten Naivität“ (Paul Ricœur) nicht in Abkehr vom kritisch-eigenständigen Denken, sondern unter dessen Integration in seiner Radikalität. Die persönliche Religiosität gewinnt dadurch eine neue Intensität.

Eine ähnliche Entwicklung – zunächst hin zu immer größerer persönlicher Autonomie und Verantwortung, danach zur Integration von zuvor als Gegensätze Wahrgenommenem – verzeichnet auch die methodisch an Kohlberg angelehnte Studie Oser / Gmünders zu „Stufen des religiösen Urteils“, die Vorstel-

³⁶ Ebd., 192–201; hier 180–192.

³⁷ Streib, Heinz / Gennerich, Carsten: Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher, Weinheim u. a. 2011, 164.

³⁸ Vgl. Fowler 1991 [Anm. 22], 201–217.

³⁹ Vgl. ebd., 217–231.

lungen zum Zusammenhang zwischen Gottes- und eigenem Handeln in den Kategorien von Heteronomie und Autonomie untersucht. Oser / Gmünder beobachten in Westeuropa⁴⁰ schon für das Jugendalter (ab 11/12 Jahren) verbreitet die Entwicklung einer erwachsenen und eigenverantwortlichen „Perspektive des Deismus“ (mit einer Orientierung an der absoluten Autonomie des Menschen), die vielen Menschen heute als Höhe- und Endpunkt menschlicher Entwicklung erscheint: Der Mensch versteht sich in seinem Handeln als total eigenverantwortlich. Gedanklich sichert er die Autonomie der Person „durch Abtrennung des Ultimativen vom genuin humanen Bereich“⁴¹ und ist dabei Deist, Agnostiker oder Atheist.⁴² Demgegenüber nehmen Oser / Gmünder bei religiösen Menschen über diese Stufe der erwachsenen Eigenverantwortung hinaus zwei weitere mögliche Entwicklungsstufen des eigenen religiösen Selbstverständnisses empirisch wahr, die beide mit einer wieder neu möglich werdenden Empfindung der Nähe zum Göttlichen einhergehen, nämlich die „Perspektive der Korrelation und des Heilsplans“,⁴³ die die Autonomie des Menschen als durch ein Ultimates gegeben und in einen größeren Heilsplan eingebettet versteht, sowie eine „Perspektive religiöser Autonomie durch unbedingte Intersubjektivität“, auf der „das Verhältnis von Selbst und Totalität intersubjektiv vermittelt wahrgenommen“⁴⁴ werde.

3.2. Rationale Auseinandersetzung als Ermöglichung transrationaler Religiosität

Beide Studien nehmen im Verlauf religiöser Entwicklung eine Phase der ausgeprägten Betonung von Ratio und Autonomie wahr, der kritischen (auch emotionalen) Distanz und des radikalen Hinterfragens, die auch die Möglichkeit des dauerhaften Glaubensverlusts bereithält. In beiden Studien zeigt sich ebenso die Perspektive eines Durchschreitens dieser Phase und eines weiteren Wachstums im Glauben, das mit neuer Intensität und affektiver Bindung einhergeht, das aber nicht mehr auf prärationalen, sondern auf transrationalen, die Ratio nicht

⁴⁰ Vgl. Oser / Gmünder 1984 [Anm. 22], 199. Zu den deutlichen Unterschieden in den Alterszuordnungen der Stufen zwischen Fowler und Oser/ Gmünder vgl. Büttner / Dieterich 2016 [Anm. 22], 81.

⁴¹ Büttner / Dieterich 2016 [Anm. 22], 58, unter Verweis auf Oser / Gmünder 1984 [Anm. 22], 87f.

⁴² Oser / Gmünder 1984 [Anm. 22], 94–97. Zu ergänzen ist, dass das Modell von Oser / Gmünder insbesondere im Blick auf diese zunächst wenig profilierte Stufe 3 von Hermann-Josef Wagner empirisch überprüft, ausdifferenziert und erweitert wurde: vgl. dazu Wagner, Hermann-Josef: Entwicklung lebendiger Religiosität. Die psychodynamische Seite Basis religiöser Entwicklung – unter besonderer Berücksichtigung des strukturalgenetischen Ansatzes von Fritz Oser und Paul Gmünder, Ostfildern 2002. Vgl. dazu ausführlich auch Brieden, Norbert: Gott – ein Problem menschlicher Entwicklung? In: Göllner, Reinhard (Hg.), Das Ringen um Gott. Gottesbilder im Spannungsfeld von subjektivem Glauben und religiöser Tradition, Münster 2008, 135–174.

⁴³ Ebd., 97–100, hier 97.

⁴⁴ Ebd., 101–102, hier: 101.

hinter sich lassenden, sondern sie radikal integrierenden und zugleich überschreitenden Prämissen beruht.

Zu einer dauerhaften Abkehr von Glauben und Religion wird es in der auf Autonomie ausgerichteten Phase am ehesten da kommen, wo Glaube zuvor von relevanten Bezugspersonen so vorgelebt bzw. vorgegeben wurde, dass er mit erwachsener Vernunft und Autonomiestreben nicht vereinbar erscheint, wo er also etwa auf ein mythisch-wörtliches Verständnis fixiert wurde oder das Einhalten von Konventionen einen zwanghaften Charakter zeigt. Solche einschränkenden Glaubensweisen stellen Heranwachsende quasi vor das Dilemma, nur entweder religiös oder vernünftig bzw. autonom leben und urteilen zu können, und erzwingen so eine Entscheidung für nur eine von beiden Optionen. Wo dagegen Glaube und Gottesbilder von relevanten Bezugspersonen und religiösen Institutionen nicht zu eng fixiert wurden, wo ein Freiraum des angstfreien, ehrlichen und ergebnisoffenen Gesprächs und Diskurses über den Glauben besteht, kann eine offene kritische Auseinandersetzung stattfinden und der persönliche Glaube gerade darin wachsen. Lehrende universitärer Theologie ebenso wie ReligionslehrerInnen und pastoral Tätige werden dies aus eigener Erfahrung wissen.

Die Beschäftigung mit Studien zu „Stufen“ religiöser Entwicklung sollte allerdings nicht zu einem religiösen Leistungsdenken verführen – schon allein um dies zu verhindern, erscheint die Rede von „religiösen Stilen“ angebrachter, die auch die empirischen Forschungsergebnisse adäquater abzubilden vermag.⁴⁵ Theologisch gilt: Gott umfängt Menschen nicht erst, wenn sie in ihrer religiösen Entwicklung ‚oben angekommen‘ sind, sondern er umfängt uns alle bedingungslos in allen Phasen unseres Lebens und unserer Entwicklung. Religiös, fromm, selbst heilig können Menschen auf allen Stufen religiöser Entwicklung sein; Gottesbegegnung kann auf allen Stufen stattfinden, denn sie ist nie menschengeleistet, sondern immer gottgeschenkt. Umgekehrt bleibt Gott dem Menschen radikal unverfügbar, können Gottesbegegnung und Gottesnähe, auch Lebenssinn und Vollendung vom Menschen nicht „gemacht“ werden.⁴⁶

Religiöse Entwicklung ist nicht um ihrer selbst willen wichtig im Sinne eines „Zweck[s] zu einem [religiösen] Ziel“,⁴⁷ etwa um Gott näher zu kommen oder um ein besserer Mensch zu werden, sondern vielmehr, weil und insofern es generell in der Natur des Menschen liegt, sich zu entwickeln. Kognitiv geschieht dies unweigerlich, und es wird gesellschaftlich und politisch durch unser Bildungssystem ebenso gefördert wie auch in der Bildungsarbeit der Kirchen. Religiosität und Glaube können aber nur dann zu Lebensbegleitern werden, wenn

⁴⁵ Vgl. dazu auch ergänzende Beobachtungen und konstruktive Kritik von *Brieden* 2008 [Anm. 42], insbesondere 166–172.

⁴⁶ Vgl. ebd., 168, unter Verweis auf *Schweizer, Friedrich*: *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter* Gütersloh 1987 (52004), 173–174.

⁴⁷ Ebd., 168

sie zu der kognitiven, moralischen und emotionalen Entwicklung eines jeden Menschen dauerhaft in einem sinnvollen Verhältnis stehen. Wenn und weil die kognitive Entwicklung voranschreitet, müssen sich deshalb auch religiöse Vorstellungen im Laufe des Lebens ändern dürfen, da andernfalls Religiosität – in unserer Gesellschaft früh, z. T. schon gegen Ende der Grundschulzeit – als einer erwachsen werdenden Vernunft nicht mehr angemessen erscheint.

Die durch die Studien ermöglichten Einsichten sind m. E. religionspädagogisch daher nicht dann sinnvoll umgesetzt, wenn sie LehrerInnen und SeelsorgerInnen dazu verführen oder ihnen nahelegen, „Stufenzuordnungen“ ständig zu diagnostizieren und Entwicklungen zur nächsten „Stufe“ zu forcieren.⁴⁸ Sinnvoll umgesetzt sind sie vielmehr dann, wenn sie die Wahrnehmung schärfen, einen weiten Horizont eröffnen und dazu verhelfen, schon die frühkindliche religiöse Erziehung und den Religionsunterricht der Grundschule altersangemessen so zu gestalten, dass sie späteres religiöses Wachstum ermöglichen und nicht etwa ungewollt unterminieren oder verbauen.⁴⁹

4. Daraus erwachsende Reframing-Gewinne für den gemeinsam geteilten Habitus

Was kann der Blick auf Studien zu „Stufen“ bzw. „Stilen“ religiöser Entwicklung in Bezug auf das zuvor beschriebene Spannungsverhältnis zwischen Glaube und Theologie als Wissenschaft bedeuten: a) für das Selbstverständnis des Fachs und die von ihm geprägten Habitualisierungserwartungen, b) für die Situation von StudienanfängerInnen sowie c) für den gemeinsam geteilten Habitus Lehrender und Studierender?

Ich möchte hier den Vorschlag machen, universitäre Theologie in ihrer Eigenschaft als kritische Wissenschaft und ohne jeden Abstrich an ihrer auch aktuellen Ansprüchen genügenden Wissenschaftlichkeit probenhalber zugleich *auch* als möglichen Teilaspekt innerhalb des größeren Ganzen religiöser Entwicklung sowie als einen von mehreren „religiösen Stilen“ zu betrachten. Auf der Basis der besprochenen Entwicklungsmodelle ist dies keineswegs abwegig, sondern vielmehr naheliegend, insofern dort bereits Parallelen zwischen kritisch-rationaler autonomieorientierter persönlicher Entwicklung einerseits und

⁴⁸ Ähnlich argumentiert Reis bezogen auf Kohlberg und dessen Modell moralischer Entwicklung: *Reis, Oliver*: Kohlberg als Schlüssel zum ethischen Lernen im Religionsunterricht?! Überlegungen zum Entwicklungsgedanken in der Moralerziehung. In: *Dormeyer, Detlev / Möller, Herbert / Ruster, Thomas* (Hg.), *Lebensgeschichte und Religion*, Münster 2000, 281–296, hier: 289f.

⁴⁹ Anregend dazu: *Reil, Elisabeth*: Historisch-kritisches Arbeiten in der Grundschule: Nein! Ja! Wie? In: *Finsterbuch, Karin / Tilly, Michael* (Hg.): *Verstehen, was man liest*, Göttingen 2010, 161–184; übersichtlicher Überblick über Aspekte religiöser Entwicklung bezogen auf Schulstufen (für Grundkurse geeignet): *Dies.*: SchülerInnen und Schüler im Religionsunterricht. In: *Weidmann, Fritz* (Hg.): *Didaktik des Religionsunterrichts*, Donauwörth 2002, 117–119.

denjenigen geistesgeschichtlichen Epochen andererseits gezogen wurden, in denen die Grundlagen aktueller Wissenschaftsverständnisse gelegt wurden. Es scheint hier wie auch in anderen Forschungszusammenhängen, als eigneten sich Individuen eines Kulturkreises in ihrer Entwicklung zentrale Einsichten und Geisteshaltungen vorangegangener Epochen der kollektiven kulturellen Entwicklung persönlich an.⁵⁰

(a) *Zum Selbstverständnis der Theologie:* Das vorgeschlagene Reframing⁵¹ ermöglicht eine neue, weniger konfrontative Zuordnung der beiden Größen ‚Glaube‘ und ‚theologische Wissenschaft‘, deren gegenseitige Verwiesenheit aufeinander sichtbar wird, ohne dabei der wissenschaftlichen Theologie ihre notwendige Freiheit und Autonomie zu nehmen. Vielmehr wird unter dieser Perspektive die Theologie gerade in ihrer radikalen Wissenschaftlichkeit und der für sie unabdingbaren Freiheit der Wissenschaft sinnvoll eingeordnet in einen größeren Glaubenszusammenhang, ohne dadurch dem Gesamt der „kumulativen Traditionen“,⁵² einzelnen konkreten Glaubensinhalten oder einer bestimmten Erscheinungsweise des „faith“ einfachhin untergeordnet zu werden. Sie wird (wie letztlich alle Wissenschaften, allerdings unter anderen Vorzeichen als denen religiösen Glaubens) darauf verwiesen, dass es ein Mehr gibt gegenüber dem, was durch wissenschaftliches Forschen gemäß dem modernen, an Empirie und Falsifizierbarkeit orientierten Wissenschaftsideal erfassbar ist. – Dies zweifeln, so sei um Missverständnissen vorzubeugen ausdrücklich gesagt, theologische WissenschaftlerInnen auch gar nicht an.⁵³

Zugleich wird für religiös Argumentierende sichtbar, dass die Theologie ihre ureigene Aufgabe innerhalb dieses größeren Ganzen nur erfüllen kann, wenn sie frei und nach ihren eigenen wissenschaftlichen Kriterien und Methoden forscht und forschen darf. Der Anspruch wissenschaftlicher Theologie, Glauben vor dem Forum der radikal-kritischen (und nicht nur der apologetischen) Vernunft zu reflektieren, sowie ihre gesellschaftlich relevanten Aufgaben, zur Reduktion von Fundamentalismus beizutragen sowie mit Menschen anderer Weltanschauungen (und damit notwendigerweise auf der Basis eines methodischen Atheismus⁵⁴) über globale gemeinsame Zukunftsthemen in Dialog zu kommen, können unter dieser Perspektive als ein wichtiger Stil im Verbund unterschiedlicher religiöser Stile gewürdigt werden. Er braucht innerhalb der Glaubensgemeinschaft

⁵⁰ Vgl. dazu auch die eigenständige ‚Entdeckung‘ historisch-kritischer exegetischer Methoden durch die Atheistin Annett. In: *Strube, Sonja A.*: Bibelverständnis zwischen Alltag und Wissenschaft, Münster 2009, 85–89 (auch: 133–135.153–158).

⁵¹ Zum Begriff des Reframings vgl. *Satir, Virginia / Baldwin, Michele*: Familientherapie in Aktion. Die Konzepte von Virginia Satir in Theorie und Praxis. Paderborn ³1991; *Watzlawick, Paul*: Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels, Bern u. a. 1992.

⁵² *Fowler* 1991 [Anm. 22], 30.

⁵³ Vgl. dazu *Kruip* 2016 [Anm. 15], 39.

Kirche nicht länger als ‚Fremdkörper‘ im Zusammenhang eines religiösen Erlebens empfunden werden.

(a/c) Daraus folgt für den gemeinsam geteilten Habitus zwischen Lehrenden und Studierenden: Unter dieser Perspektive kann nun umgekehrt auch das Faktum des persönlichen Glaubens im Raum der Wissenschaft in neuer Weise ansprechbar werden. Persönlicher Glaube wird damit keinesfalls Voraussetzung für wissenschaftliches Theologietreiben, muss aber auch nicht als Hindernis ausgeklammert oder als Thema tabuisiert werden. Die Besprechung des Verhältnisses von Glaube und theologischer Wissenschaft kann um einen für Studierende auch persönlich relevanten Aspekt erweitert werden, wobei nicht nur persönliche Glaubensbiographien, sondern auch kirchliche Frömmigkeitsstile sowie die theologische Wissenschaft innerhalb eines größeren Ganzen einander zugeordnet werden können. Eine theologische Reflexion 1. Stufe⁵⁴ könnte sich nicht nur auf Glaubensinhalte, sondern auch auf (persönliche wie kirchliche) Glaubensstile beziehen.

(b) Zur Situation von StudienanfängerInnen: StudienanfängerInnen der christlichen Theologien haben heute häufig (aber keineswegs durchgängig) die Erwartung, im Theologiestudium Glaubensinhalte und kirchliche Aussagen auch kritisch hinterfragen zu dürfen – und treffen mit einer solchen Erwartung zumeist (wenn auch nicht ausnahmslos) das wissenschaftliche Selbstverständnis der meisten Theologielehrenden an Universitäten in Deutschland. StudienanfängerInnen der Theologie bringen zudem eine religiöse Vorprägung – und sei es eine sehr vage – mit; sie erleben ihre Studienzeit insgesamt als Reifungs- und Vorbereitungsphase und das Theologiestudieren als auf ihre religiöse Entwicklung bezogen sowie als fachliche Ermöglichung einer späteren (auf die Ermöglichung religiöser Entwicklung ausgerichteten) beruflichen Tätigkeit.

Die Perspektive von StudienanfängerInnen ähnelt somit dem Blick der Studien zu religiöser Entwicklung auf das Gesamt eines Glaubenswegs: Die Gesamtpersönlichkeit betreffende Erfahrungen mit Glauben und Kirche werden mitgebracht in den neuen Lebensabschnitt Theologie-/ Studium als eines hoffentlich Gewinn bringenden Durchgangsstadiums zu einem Beruf, der wiederum die eigene Gesamtpersönlichkeit fordern und die Gesamtpersönlichkeiten anderer Menschen betreffen wird. Die universitäre Lehre der Theologie ist dadurch herausgefordert, gerade in der Studieneingangsphase und im Bereich des Grundkurses, die Gesamtpersönlichkeit der Studierenden und ihre (nicht nur religiösen) Erfahrungen zur Geltung kommen und in die Reflexion einfließen zu lassen.

(b/c) Daraus folgt für den gemeinsam geteilten Habitus zwischen Lehrenden und Studierenden: Ein Reframing universitärer Theologie auch unter dem Aspekt, Teil eines „Stadiums religiöser Entwicklung“ zu sein, ermöglicht Studie-

⁵⁴ Vgl. Rahner 1969 [Anm. 1], 29–33.64f.72–76, skizziert in dem Beitrag von Oliver Reis in diesem Band.

renden, ihren religiösen Lebensweg und ihr Fachstudium in ein sinnvolles Verhältnis zueinander zu setzen. Es ermöglicht auch die persönliche Einordnung religiös schwieriger Herausforderungen in einen größeren Rahmen, der aufzeigt, dass beispielsweise eine erlebte kritische Distanzierung von zuvor Gelebtem oder eine Abkühlung religiöser Gefühle nicht zwangsläufig Glaubensverlust bedeuten, sondern vielmehr Reifung und religiöses Wachstum darstellen können – dieser Aspekt wird insbesondere an kirchlichen Standorten mit religiös stark motivierten Studierenden bedeutsam sein.

(c) Ein Reframing des Verhältnisses von Glaube und Theologie unter der Perspektive von Modellen religiöser Entwicklung erleichtert das Auffinden und Thematisieren gemeinsam geteilten Habitus zwischen Lehrenden und StudienanfängerInnen bezüglich der Glaubensbezogenheit des Theologiestudiums. Universitäre Theologie fördert kritisches Hinterfragen, stärkt somit gerade in ihrer radikalen Wissenschaftlichkeit eine erwachsene, rational verantwortete Religiosität und unterstützt damit letztlich auch eine spätere Entfaltung eines transrationalen religiösen Stils, etwa im Sinne der „Zweiten Naivität“ Ricœurs. Indem dies wahrgenommen und offen thematisiert wird, geht mit der theologischen Bildung implizit auch Persönlichkeitsbildung einher. Die Studierenden werden mit ihren gesamtpersönlichen Entwicklungswünschen ernst genommen, herausgefordert und können in der kritischen Auseinandersetzung als theologisch gebildet argumentierende, religiös reife Menschen wachsen.⁵⁵ Stefan Osters frommer Wunsch, Theologie möge „Weg zu Gotteserkenntnis und Gottesliebe“ sein, würde damit eingeholt gerade von einer Theologie, die radikal wissenschaftlich-kritisch ist und Studierende wie Gläubige dazu einlädt, im Glauben über sich wie auch über sie selbst hinauszuwachsen.

⁵⁵ Wie eine universitäre Lehrveranstaltung auf hohem wissenschaftlichem Niveau, verbunden mit deutlichen Leistungsanforderungen an die Studierenden, als ein die Gesamtpersönlichkeit der Studierenden integrierender Wachstumsprozess gestaltet werden kann, zeigt: Reis, Oliver: Gott denken. Eine mehrperspektivische Gotteslehre, Münster 2012.