

Andreas Krebs

beziehungs-weise.

Nachdenken über Kriterien alt-katholischer Theologie

1

Warum überhaupt Theologie?

Vielleicht hätte ich diesem Vortrag einen provokanteren Titel geben sollen – mit der Frage: Was soll das alles? Warum gibt es an der Universität das Fach Theologie? Und wenn es das schon gibt, was vielen heute nicht mehr einleuchtet, warum dann auch noch so etwas Kleines und Besonderes wie Alt-Katholische Theologie? Wer heute von Orchideenfächern spricht, bezieht sich ja selten auf die Schönheit der Gewächse, sondern auf Einsparmöglichkeiten.

Aus der Geschichte heraus kann man die Bedeutung von Theologie nachvollziehen. Als die großen Universitäten Europas gegründet wurden, war Theologie Leitwissenschaft. Nach der Emanzipation von kirchlicher Aufsicht sah auch das staatliche Universitätswesen weiterhin theologische Fakultäten vor. Man bedachte sie allerdings in kirchlichen Kreisen oft mit Misstrauen. Die Konfliktgeschichte zwischen der 1818 gegründeten Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät und dem Erzbischof von Köln begann schon mit der Affäre um den Bonner Theologen Georg Hermes (1875–1831), dessen Werk von Rom wegen allzu großer philosophischer Offenheit verurteilt wurde, setzte sich fort in Auseinandersetzungen um den ebenfalls verurteilten Wiener Theologen Anton Günther (1783–1863), der im Bonner Kirchengeschichtlicher Bernhard Josef Hilgers (1803–1874) einen wichtigen Schüler hatte, und mündete schließlich 1870 in die Weigerung fast aller Professoren der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät, die Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils zu akzeptieren.¹ Eine Spätfolge dieser Weigerung ist bis heute die Existenz einer alt-katholischen Professur an dieser Universität. Die früheren Kämpfe sind einer guten Zusammenarbeit mit beiden theologischen Fakultäten gewichen, und das Alt-Katholische Seminar darf sich in ein vielstimmiges Konzert ökumenischer und interdisziplinärer Forschung und Lehre einbringen.

Was aber bedeutet diese Geschichte für uns? Würde sich Theologie – zumal alt-katholische – rein historisch legitimieren, bliebe am Ende wohl kaum mehr von ihr übrig als Nostalgie. Deshalb noch einmal die Frage: Was soll das alles – in einer Zeit, in der nicht allein theologische Positionen, sondern überhaupt schon theologische *Fragen* für die Gesellschaft scheinbar jede Relevanz verlieren?

1.2

Säkularität

Unsere Gesellschaft befindet sich in einer epochalen Entwicklung, die der kanadische Philosoph Charles Taylor als „Säkularität“ bezeichnet.² Ich möchte „Säkularität“ von „Säkularisierung“ unterscheiden.³ Mit dem letztgenannten Begriff wird der Verlust von persönlichem Glauben und das Verschwinden von Religion verbunden. Tatsache ist, dass man den Untergang von Religion schon oft vorhergesagt hat und dass er, bislang zumindest, nicht eingetreten ist. Die Kirchen sind, wenn auch anders als früher, für viele Menschen noch immer wichtig, und Religion und Spiritualität bedeuten, wenn auch anderes als früher, vielen Menschen weiterhin etwas. Gegen Taylors These, wir befänden uns in einem „säkularen Zeitalter“, ist das kein Widerspruch. Seine Rede von „Säkularität“ bezieht sich nicht auf ein Verschwinden von Glaube und Religion. „Säkularität“ bezeichnet für ihn vielmehr einen besonderen historischen Kontext, der heutiger Religion seinen Stempel aufdrückt und etwas anderes aus ihr macht als das, was sie früher einmal war. Säkularität hat für Taylor drei Facetten:⁴

- 1) In einer ersten Bedeutung benennt „Säkularität“ eine bestimmte Form gesellschaftlicher Ausdifferenzierung, wie der Soziologe Max Weber sie beschrieben hat. Wirtschaft, Staat, Kultur und Religion lösen sich voneinander und werden zu autonomen Bereichen mit je besonderen Normen und Handlungsmustern. Es gibt nicht mehr *ein* System – etwa das System Religion –, von dem das soziale Leben insgesamt bestimmt wird, sondern *viele* Systeme, die uns je verschiedene Rollen zuweisen. Auch gläubige Menschen müssen lernen, sich zwischen diesen Systemen und Rollen zu bewegen. Niemand kann mehr – es sei denn, er zöge sich aus dem Leben der „Welt“ zurück – sein Leben voll und ganz von seiner Religion bestimmen lassen.
- 2) In einer zweiten Bedeutung bezeichnet „Säkularität“ den Rückgang institutioneller und öffentlicher Frömmigkeitsformen. Das heißt eben *nicht* unbedingt, dass Menschen irreligiös werden. Aber die *öffentliche* Rolle von Glauben und die *gesellschaftliche* Ausübung von Religion: sie schwinden dahin. In diesem Sinn sind die Länder Westeuropas

größtenteils säkular geworden – auch diejenigen, in denen noch Spuren einer öffentlichen Bezugnahme auf Gott zu finden sind.

- 3) Hiervon wiederum ist eine dritte Bedeutung von „Säkularität“ zu unterscheiden. Sie bezieht sich auf einen Wandel, der von einer Gesellschaft weggeführt, in welcher der Glaube an Gott unangefochten ist, und in eine Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube *eine* Optionen neben zahllosen anderen darstellt.

Dieser dritte Aspekt von „Säkularität“ – den der Soziologe Peter Berger als „häretischen Imperativ“ bezeichnet hat⁵ – ist für Charles Taylor ganz besonders wichtig. Glaube ist heute *eine* Option unter vielen. Taylor zieht daraus den Schluss, dass der Glaube, aber auch der Nichtglaube, im „Säkularen Zeitalter“ etwas völlig anderes bedeuten als in früheren Epochen. Um den Unterschied zu kennzeichnen, bringt er den Begriff der „Fülle“ ins Spiel. Taylor bezieht sich damit auf einen Zustand gesteigerter Lebendigkeit. In ihm ist das Leben, so Taylor, „voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das, was es sein sollte“.⁶ Nichtgläubige erleben diesen Zustand der Fülle als diesseitigen Ort, während Gläubige ihn mit einer Größe jenseits ihrer selbst verbinden. Was unser Zeitalter als „säkular“ kennzeichnet, ist der Umstand, dass die Differenz zwischen beiden Erlebnisweisen als ein Unterschied der Welt- und Lebensdeutung auftritt. Das ist alles andere als selbstverständlich. In Gesellschaften der Vormoderne wurden Erlebnisse der „Fülle“ nicht als *Deutung* erfahren, sondern als unvermittelte Wirklichkeit. Wir alle, Gläubige wie Nichtgläubige, haben diese Unmittelbarkeit verloren. Jeder von uns lernt, zwischen zwei Standpunkten zu manövrieren: dem *involvierten* Standpunkt der eigenen Realitätserfahrung und dem *distanzierten* Standpunkt dessen, der weiß, dass er eine Perspektive unter mehreren einnimmt. Dieses Standpunkt-Manövrieren ist keine philosophische Übung, sondern Teil unseres Alltags. Das ist es, was den Kern von „Säkularität“ ausmacht.⁷

1.3 Verlust der Naivität

Nach Taylor haben sich damit die „Bedingungen der Erfahrung des Spirituellen selbst“ radikal verändert. Religion kann nicht länger bedeuten, sich in ein Ganzes einzugliedern, das Gott, Mensch und Welt umfasst. Der überzeugteste Glaube und der überzeugteste Nichtglaube *wissen* von der unvermeidlichen Gebundenheit an den eigenen Standpunkt. „Naivität“, schreibt Taylor, „steht heute niemandem mehr zu Gebote – dem Religiösen genauso wenig wie dem Areligiösen“.⁸

Ich meine, der heutige Ort von Theologie ist diese verlorene Naivität. Der Naivitätsverlust betrifft, und das ist entscheidend, auch den Areligiösen. Auch er muss anerkennen, dass Nichtglaube eine *Deutung* ist. Die Präsenz von Theologie an der Universität erinnert daran, dass auch der Weltzugang ohne Gott *ein* Weltzugang unter vielen ist. Theologie ist der institutionalisierte Widerspruch gegen fundamentalistischen Atheismus. Zugleich reflektiert Theologie als Wissenschaft die Bedingungen – und damit die Bedingtheit – der eigenen Glaubensperspektive. Theologie ist also auch institutionalisierter Widerspruch gegen fundamentalistische Religiosität. Theologie ist zur Gesellschaft und zur Kirche hin, nach außen und nach innen *anti-fundamentalistisch*.

1.4 Fundamentalismus und Relativismus

Eigentlich, scheint mir, ist Fundamentalismus gar nichts anderes als eine *Reaktion* auf den Naivitätsverlust, den Taylor beschreibt. Religiöser Fundamentalismus hat mit traditioneller Religiosität wenig zu tun. Islamische Fundamentalisten etwa begegnen den Fatwas traditioneller Rechtsgelehrter regelmäßig mit Verachtung.⁹ Das abwägende Für und Wider, mit dem überkommene Normen auf neue Fragen angewendet werden, entspricht nicht ihrem Wunsch nach einer Einfachheit und Klarheit, mit der sie das Bewusstsein der Standpunktgebundenheit beiseite drängen können. Ähnlich versuchen christliche Fundamentalisten, sich durch vermeintlich unmittelbare Glaubensgewissheit über den komplexen Prozess von Tradition

und ihrer Vermittlung hinwegzusetzen. Auch der atheistische Fundamentalismus agiert im Namen einer unbedingten Wahrheit, nach der Religion nichts anderes als Wahn sein kann. Fundamentalismus ist ein säkulares Phänomen, weil er den Naivitätsverlust voraussetzt, den er verneint.

Der *Relativismus* verhält sich zum Fundamentalismus komplementär. Wenn die Verlegenheit des säkularen Subjekts darin besteht, zwischen zwei Standpunkten manövrieren zu müssen: dem *involvierten* Standpunkt der eigenen Realitätserfahrung und dem *distanzierten* Standpunkt, von dem aus die eigene Perspektive als eine unter vielen erscheint, – dann verabsolutiert der Fundamentalist den involvierten Standpunkt und leugnet den distanzierten. Die Relativistin hingegen zieht sich auf den distanzierten Standpunkt zurück und leugnet den involvierten. Die Relativistin will allem gleiche Geltung lassen – und verneint damit, dass auch sie inmitten einer Realitätserfahrung steht, welche die *ihre* ist und über die sie nicht hinaus kann.

Wenn also Fundamentalismus und Relativismus komplementäre Fluchtversuche sind – was bedeutet es dann, den säkularen Verlust der Naivität anzunehmen? Es bedeutet das Kunststück, seine Perspektive nicht für die Einzige und das, was man sieht, nicht für das Ganze zu halten – und den eigenen Standort dennoch *einzunehmen*.

1.5 Konsequenzen für Glaube und Theologie

Was ergibt sich daraus für den Glauben? Es scheint, als wäre Glaube im säkularen Zeitalter etwas ganz besonders Schwieriges. Tatsächlich ist ihm das Bewusstsein anderer Weltzugänge eingeschrieben. Er ist insofern immer schon ein angefochtener, ein in Frage gestellter Glaube. Andererseits vermute ich nicht, dass Glaube jemals leicht war. Ich halte wenig von rückwärtsgewandten Träumen. Jede Zeit ist Gottes Zeit, auch die unsere. Auch Charles Taylor meint nicht, dass ein „goldenes Zeitalter“ des Christentums jemals existiert hat. Jede Generation von Glaubenden begegnet *ihren* Herausforderungen je auf neue Weise. Taylor bestimmt Kirche, die Zeit und Raum übergreifende „Gemeinschaft der Heiligen“, als „Gemeinschaft ganzer Lebenswege, ganzer Routen hin zu Gott“. Und Taylor schreibt: Zu *meiner*

Route gehört dabei „ganz wesentlich mein in eine bestimmte historische Ordnung eingebettetes Dasein mit seinen guten und seinen schlechten Seiten, in deren Rahmen ich einerseits verharren und aus dem ich mich andererseits herausarbeiten muß, um mich auf die Ordnung Gottes zuzubewegen. Das Eschaton muß alle diese Routen mit ihren völlig verschiedenen Landschaften und Gefahren zusammenbringen“. In diesem Vertrauen, so Taylor weiter, wird das christliche Leben der Gegenwart „nach neuen und beispiellosen Routen suchen“ müssen.¹⁰

Warum also Theologie? Weil sie – im Raum der Öffentlichkeit – den entzauberten Weltbildern der Moderne, die ohne Gott auskommen, auf wissenschaftlich reflektierte Weise die Möglichkeit anderer Weltzugänge entgegenhält. Würde die entzauberte Moderne solch andere Weltzugänge nicht mehr aushalten, wäre sie ihrerseits fundamentalistisch. Deshalb braucht auch die säkulare Öffentlichkeit Theologie. Und warum braucht es Theologie im Raum der Kirche? Unter anderem deshalb, weil Theologie ein Denk-Laboratorium für neue und beispiellose Wege des Glaubens sein kann.

II. 1 Und alt-katholische Theologie?

Wenn Sie finden, dass ich im ersten Teil nicht ausschließlich Unsinn geredet habe, und wenn Sie mir mehr oder weniger darin folgen konnten, wie ich die Aufgabe der Theologie bestimmt habe – dann werden Sie als Nächstes vielleicht fragen, was denn an *alt-katholischer* Theologie nun eigentlich das Interessante sei.

Der Alt-Katholizismus ist aus dem Protest gegen die Papstdogmen von 1870 entstanden. Die Vorstellung, dass der Papst unfehlbare Lehrentscheidungen treffen könne und über die ganze Kirche höchste Rechtsgewalt besitze – diese Vorstellung gab es schon vorher. Aber es handelte sich um eine theologische Meinung, die man bestreiten konnte und die immer wieder auch bestritten wurde. Das Erste Vatikanische Konzil erklärte diese Meinung zum Dogma – zum verbindlichen Glaubenssatz. Katholikinnen und Katholiken, die sie weiterhin bestritten, wurden exkommuniziert. Aus ihrer Notlage heraus entstand die alt-katholische Kirche.

Doch diese von Beginn an kleine Kirche, die für sich in Anspruch nahm, auf dem Boden des „alten“ katholischen Glaubens zu stehen, wollte und konnte sich als eigenständige Kirche nicht bloß *gegen* die neuen Dogmen definieren. Sie verband ihren Protest und den Aufbau eigener Strukturen mit einer positiven Vision von Kirche. Sie wollte eine Kirche sein, die den Wissenschaften und rechtsstaatlichen Errungenschaften der Moderne offen gegenübersteht. Sie wollte eine Kirche sein, in der nicht Unterordnung und Gehorsam zählen, sondern gegenseitige Achtung und gemeinschaftliche Mitbestimmung. Sie wollte eine Kirche sein, die nicht an der Zementierung konfessioneller Differenz mitwirkt und als Klein-Konfession den vielen Spaltungen bloß eine weitere hinzufügt – sondern eine Kirche, die ihr Ziel, wenn nicht ihre Daseinsberechtigung darin sieht, zum Aufbrechen der Glaubensgegensätze einen theologischen und praktischen Beitrag zu leisten. Diese Vision hatte konkrete Konsequenzen. Ignaz von Döllinger (1799–1890), ein damals berühmter Theologe aus München und eine führende Figur des Alt-Katholizismus, berief in Bonn 1874 und 1875 die Unions-Konferenzen ein, die ersten multilateralen ökumenischen Konferenzen, die es je gegeben hatte.¹¹ Unter anderem legten sie das Fundament für die Kirchengemeinschaft zwischen der alt-katholischen und der anglikanischen Kirche, die 1931 offiziell erklärt werden konnte.¹² Darüber hinaus setzte die alt-katholische Kirche Reformen um, die nach ihrer Ansicht dringend an der Zeit waren: Sie gab sich eine bischöflich-synodale Verfassung, die weitgehende Mitbestimmungsrechte für die Laien vorsieht; sie erneuerte die Liturgie in der Volkssprache und hob den Pflichtzölibat auf. In neuerer Zeit sind weitere Reformen hinzugekommen: Die Öffnung der Ordination zum Diakonen-, Priester- und Bischofsamt für Frauen, die rechtliche und liturgische Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften.

II. 2

Berufung auf die „Alte Kirche“

Es gibt im „klassischen“ Alt-Katholizismus einen Gedanken, der zwischen der Kritik an den Papstdogmen, der Umsetzung von Reformen und dem ökumenischen Engagement eine Verbindung herstellt: Die Berufung auf die „Alte Kirche“. In der Kirche der ersten Jahrhunderte gab es noch keinen universalen Primat des Bischofs von Rom. Die lokalen Bischöfe wurden nicht vom Papst bestimmt, sondern vor Ort berufen. In Konflikten, die über lokale Belange

hinausgingen, entschieden Synoden oder Konzilien. Die Liturgiesprache war für die meisten Menschen auch Gebrauchssprache und weitgehend verständlich. Große und dauerhafte konfessionelle Spaltungen schien es damals noch nicht zu geben – zumindest wollten Alt-Katholiken das so sehen. Vor diesem Hintergrund zeichneten sie ein Bild von der „Alten Kirche“, das die alt-katholische Selbständigkeit, die Reformen und das ökumenische Engagement legitimieren sollte.

Diese Legitimationsfigur war letztlich unhistorisch. Wenn Laien in der Antike bei Bischofswahlen mitwirkten, dann geschah das recht chaotisch durch Zuruf oder Sprechchöre, durch Akklamation. Mit einer bischöflich-synodalen Ordnung hat das wenig zu tun, die ohne die Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts auch überhaupt nicht denkbar wäre.¹³ Auch alt-katholische Liturgiereformen hatten selbstverständlich keine schlichten Übernahmen alter Überlieferungen zum Inhalt, sondern waren auch dort, wo sie antike Vorbilder heranzogen, bewusste Neuschöpfungen. Jüngste Veränderungen wie die Frauenordination oder die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare haben mit Fragen zu tun, die in der Antike so noch gar nicht anstanden. Schließlich dreht sich auch das ökumenische Gespräch weithin um Probleme, die sich aus Entwicklungen der jüngeren Geschichte ergeben und nicht einfach mit „altkirchlicher“ Theologie erledigt sind. Den meisten Alt-Katholikinnen und Alt-Katholiken war dies alles auch von Anfang an bewusst. Sie sprachen nicht davon, die Alte Kirche wiederzubeleben – sondern von Erneuerung im „Geist“ der Alten Kirche. Aber was heißt das: im „Geist“ der Alten Kirche? Im schlimmsten Fall würde es bedeuten, aus der komplexen Geschichte der Alten Kirche nur das hervorzuheben, was dem eigenen gewünschten Kirchesein irgendwie entspricht, um dann das eigene gewünschte Kirchesein mit der Alten Kirche zu begründen. Matthias Ring hat diesen Zirkel treffend als „hermeneutische Falle“ des Alt-Katholizismus bezeichnet.¹⁴

II. 3

Alte Kirche als „hermeneutisches Prinzip“

Jan Visser, ein alt-katholischer Theologe aus den Niederlanden, hat auf diese Anfrage eine Antwort gefunden, die sich, so glaube ich, weiterzudenken lohnt. Er spricht von der Alten Kirche nicht als Kirche einer be-

stimmten Epoche, sondern – und das klingt zunächst merkwürdig – von der Alten Kirche als „hermeneutischem Prinzip“.¹⁵ Was meint er damit? Seit den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche wurde um einen verbindlichen Kanon und authentische Überlieferung gerungen. Man wollte Übereinstimmung mit denen, die im Glauben vorangegangen waren. Es ging um eine fundamentale Einigkeit über die Zeit hinweg; man könnte auch sagen: man suchte eine *diachrone Übereinstimmung*. Aber damit nicht genug: Es war auch nicht gleichgültig, was Kirchen an anderen Orten dachten oder taten. Man war im ständigen Kontakt und Gespräch; man wollte durch Austausch ein gemeinsames Zeugnis finden, oder anders gesagt: man suchte *synchrone Übereinstimmung*. Bei Streitfragen kam man zu Beratungen zusammen, bei denen, zumindest dem Anspruch nach, um Antworten gerungen wurde, die einmütig vertreten werden konnten. Dass auch in der „Alten Kirche“ Anspruch und Wirklichkeit weit auseinanderklafften, brauche ich nicht auszuführen. Dennoch, es entstand etwas, das nicht in allen Religionen vorkommt und auch alles andere als trivial ist: das Bedürfnis und die praktische Suche nach einem gemeinschaftlichen Wahrheitszeugnis über Zeit und Raum hinweg.

Das meint Jan Visser mit „Alte Kirche als hermeneutisches Prinzip“. Dem Beispiel der Alten Kirche verpflichtet zu sein, bedeutet demnach nicht, bestimmte Theologien, Formeln oder Strukturen für immer und ewig zu zementieren. Es bedeutet erst recht nicht, sich nach Wunsch eine Alte Kirche zurecht zu zimmern, um durch „Erfindung von Tradition“¹⁶ zu rechtfertigen, was man ohnehin schon richtig findet. Es bedeutet vielmehr, die eigene theologische Wahrheitssuche einem Gespräch verpflichtet zu wissen, dass über den eigenen raum-zeitlichen Horizont hinausgeht. Ich sage bewusst, dass die eigene Wahrheitssuche einem *Gespräch* verpflichtet sei – und nicht: sie sei Antworten verpflichtet, die bereits gefunden wurden. Denn man sollte nicht meinen, dass irgendeine Frage ein für alle Mal entschieden wäre. Alte Antworten sagen uns womöglich nichts mehr, weil ihre Sprache fremd geworden ist oder weil sie neue Fragen aufwerfen. Trotzdem gehen sie uns etwas an. Jan Visser schreibt: „Das Bekenntnis der [Alten] Kirche ist nicht unmittelbar identisch mit den Fragen von heute [...] und mit den Antworten, die wir suchen. Aber zum Verständnis der neuen Fragen und zum neuen Verständnis der Wirklichkeit gehören immer auch die alten Fragen und Antworten“.¹⁷ Wenn ich Jan Visser richtig verstehe, denkt er sich Kirche als eine Gemeinschaft, die

das Evangelium an ihrem Ort, in ihrer Epoche zu verstehen und bezeugen sucht, und zwar so, dass sie mit den Zeugnissen anderer Orte und Zeiten einen Kommunikationszusammenhang bildet. Wir müssen in diesem Kommunikationszusammenhang nicht jedem alles abnehmen. Unsere Bedürfnisse, Zweifel und Fragen verlangen vielleicht andere Antworten. Aber wir sind verpflichtet zuzuhören. Und zu verstehen, so gut wir können. Und schließlich unsere Einsicht – oder das, was wir dafür halten – wiederum in diesem Kommunikationszusammenhang zu verantworten.

II.4 Intersubjektivität

Hinter diesem Verständnis von Theologie, von alt-katholischer Theologie, stehen Voraussetzungen, die Visser nur andeutet, von denen ich aber noch ein wenig sprechen möchte. Visser bezieht sich wiederholt auf Kurt Stalder (1912–1996), einen Schweizer alt-katholischen Theologen, der 1962 bis 1982 als Professor an der Christkatholischen Fakultät Bern gelehrt hat. Ein zentraler Begriff seines theologischen Denkens ist „Intersubjektivität“.¹⁸

Stalder geht von der Beobachtung aus, dass der Mensch ein Beziehungswesen ist. Kein Mensch kann für sich allein auch nur existieren, geschweige denn sprechen, arbeiten, malen, musizieren oder lieben. Wir sind in allem auf andere verwiesen. Man könnte meinen, wir seien deshalb unfrei. Das sind wir nicht, denn in bestimmten Grenzen können wir uns frei zu anderen verhalten. Dennoch, unsere Abhängigkeit voneinander ist größer, als wir uns manchmal einbilden. Nichts von dem, was uns ausmacht, hätten wir ohne Gemeinschaft mit anderen. Jan Visser drückt es so aus: „der Mensch ist ein Knotenpunkt von Beziehungen [...]. Er ist entstanden und aufgenommen in einem Netzwerk der Kommunikation mit anderen“.¹⁹

Diese Beziehungshaftigkeit macht uns freilich auch verwundbar – allein schon deshalb, weil Kommunikation und Gemeinschaft immer begrenzt sind. Es ist unmöglich, einander wirklich gerecht zu werden, und es nur zu versuchen, kostet sehr viel Kraft. Die *letzte* Grenze von Gemeinschaft, auf die wir alle früher oder später stoßen, ist der Tod. Damit meine ich nicht nur den eigenen Tod. Auch wenn ein Mensch stirbt, der uns nahe ist, stirbt ein

Stück von uns. Gerade diese Erfahrung zeigt schmerzlich, dass wir nicht nur Beziehungen *haben*, sondern dass wir *in* unseren Beziehungen *sind*. – Verwundbar sind wir aber nicht nur deshalb, weil Gemeinschaft begrenzt ist, sondern auch dadurch, dass wir aneinander *schuldig* werden – auch durch *strukturelle* Schuld, die unmittelbar nichts mit persönlichen Absichten zu tun hat und doch verheerend wirken kann.

Christinnen und Christen glauben, dass Endlichkeit und Schuld nicht das letzte Wort haben. Sie gründen ihren Glauben auf die Geschichte von Jesus Christus, der als „Reich Gottes“ eine Gemeinschaft verheißen hat und schon als Gegenwart erleben lässt, in der all das, was Menschen auseinanderreißt, überwunden ist. Sein Sterben am Kreuz erledigt diese Verheißung nicht; denn Gott erweckt Jesus zum Leben und besiegt damit alles, was uns voneinander trennen kann. Gott kommt zu uns, wie Stalder sagt, um über Endlichkeit und Schuld hinweg „Gemeinschaft zwischen Gott und uns Menschen und in Gott auch Gemeinschaft unter uns herzustellen“.²⁰ Dass solch eine Gemeinschaft möglich ist und dass Gott ihr einmal ganz zum Durchbruch verhelfen wird – das ist für Stalder die Hoffnung des christlichen Glaubens.

Es ist dieser Zusammenhang, in dem Stalder auch von „Intersubjektivität“ spricht. Es mag seltsam anmuten, hier ein solch sperriges Wort zu benutzen, das weder biblisch noch theologisch, sondern philosophisch klingt. Stalder gebraucht diesen Begriff, um zwei Missverständnisse zu vermeiden: erstens das Missverständnis, das Reich Gottes sei etwas Innerliches, rein Persönliches, etwas Nur-Subjektives; zum anderen das Missverständnis, die Gemeinschaft, um die es hier geht, sei ein Kollektiv, in dem der Eigensinn des Subjekts und die Andersheit des Anderen verschwinden.²¹ Es gibt eine Bibelstelle, an deren Auslegung man beide Missverständnisse festmachen kann. Nach dem Lukasevangelium (Lk 14,21) sagt Jesus einmal: Das Reich Gottes ist „*entós hymôn*“. Früher übersetzte man diese Worte häufig: Das Reich Gottes ist „in“ euch. Eine bürgerliche Religiosität hat darin ihren Kult der Innerlichkeit wiedergefunden.²² Die heute geläufige Übertragung lautet: Das Reich Gottes ist „mitten unter“ euch. Eine politische Theologie, die berechtigte Anliegen hatte, sah die Hörerinnen und Hörer damit als solidarisches Kollektiv angesprochen. Man kann „*entós hymôn*“ aber auch anders übersetzen: Das Reich Gottes ist „zwischen“ euch. Das Reich Gottes ist weder

innerlich noch äußerlich, weder im Subjekt noch im Kollektiv – sondern im *Zwischen*, in den Beziehungen der Angesprochenen zueinander, in denen das Unerwartete und Neue bereits aufkeimt!²³ Das ist es, was Stalder als „Inter-Subjektivität“ bezeichnet.

Eine Folgerung dieses Gedankens ist Stalder besonders wichtig: Es gibt in dem, was die Kirche vertritt, eine Übereinstimmung von Form und Gehalt. Die „Alte Kirche“ zum „hermeneutischen Prinzip“ zu machen, so habe ich von Jan Visser gelernt, bedeutet: Theologie versteht sich – als Teil einer wahrheitssuchenden Kirche – in einem raum- und zeitübergreifenden Gesprächszusammenhang. Dass aber eine so verstandene Theologie und eine so verstandene Kirche Wahrheit im Dialog suchen muss, im gegenseitigen Verstehen und Verstanden-Werden, im Streben nach Gemeinschaft – das kommt dem Gehalt ihrer Botschaft nicht bloß als äußere Formsache noch hinzu. Sondern es gehört zum Gehalt ihrer Botschaft selbst. „Intersubjektivität“ ist *Form und Inhalt* dessen, worum es in Kirche geht.²⁴ Wo Gemeinschaft nicht gelingt, scheitert auch ihre Botschaft.²⁵ Das ist eine ziemlich radikale Konsequenz. Denn sie bedeutet, dass Theologie und Kirchesein prekäre Angelegenheiten sind.

Ich halte Stalders Begriff von „Intersubjektivität“ für fruchtbar, weil er viele alt-katholische Anliegen verständlich machen kann. Etwa das *liturgische Anliegen*: Soll der Gottesdienst, das Hören auf Gottes Wort und die Feier der Eucharistie, ein Ereignis intersubjektiver Gemeinschaft werden können, dann braucht er in Sprache und Struktur Verständlichkeit, dann muss Liturgie sich immer wieder in und mit der Tradition erneuern. Oder das *alt-katholische Experiment eines bischöflichen und synodalen Kircheseins*: Wenn Kirche mit intersubjektiver Verantwortlichkeit zu tun hat, dann kann es in ihr kein „letztes Wort“ und keine definitive Entscheidung geben, obwohl auch das manchmal anstrengend ist. Bischof und Synode, die Gemeinschaft der Bischöfinnen und Bischöfe, alle Glieder der Kirche sind darauf angewiesen, einander zuzuhören und immer wieder neu das Verstehen zu suchen.²⁶ Die Suche nach Intersubjektivität kann sich auch mit der Spaltung der Kirche nicht abfinden. Ihr Wahrheitszeugnis ist fundamental beeinträchtigt, solange es diese Spaltung gibt. Solch ein *ökumenisches Engagement* kann andererseits nicht bedeuten, sich bloßem Mehrheitsdruck zu überlassen. Denn dieser Druck gehört

zur Dynamik des Kollektivs, nicht der Intersubjektivität! Erfahrungen von Intersubjektivität können gerade auch dazu führen, *gegen* eine gesellschaftliche, aber auch kirchliche Mehrheitsmeinung für Minderheiten einzutreten. Zu Recht möchte die alt-katholische Kirche eine *offene und inklusive Kirche* sein.

II.5 Kriterien alt-katholischer Theologie

Aus diesem Kirchenbild ergeben sich auch für die theologische Arbeit Kriterien. Alt-Katholische Theologie hat immer die *Tradition der Kirche* im Blick, aber *ohne daraus ein geschlossenes System zu konstruieren*. Denn die Tradition ist selbst voller Spannungen und Widersprüche und auf Zukunft hin offen. Das gilt schon für den biblischen Kanon, der ein vielstimmiges Gebilde darstellt, in dem ein Text auf den anderen reagiert - etwas unterstreicht, einen Kontrapunkt setzt oder eine Korrektur einbringt. Erst recht gilt das für die Fortschreibungen dessen, was im Kanon grundgelegt ist. Das raum- und zeitübergreifende Gespräch, von dem Visser redet, bildet eine komplexe Polyphonie. Diese Polyphonie gibt auch heute jeder und jedem Einzelnen Raum, sich mit seiner und ihrer Stimme einzubringen - und ist doch etwas anderes als Willkür, weil sie unter einer Norm steht. Diese Norm hat jedoch nur sekundär mit Begriffen und Aussagen zu tun, die sich verändern können. Primär ist diese Norm *Person: Jesus Christus*.²⁷

Wenn ich von der Tradition der Kirche spreche, meine ich natürlich die ganze Kirche, nicht bloß eine bestimmte konfessionelle Tradition. Eine Theologie, wie ich sie hier skizziere, kann nicht anders, als sich *ökumenisch* zu verstehen. Im Verhältnis zu anderen, nichtchristlichen Traditionen wiederum ist ihr nur eine *dialogische* Haltung möglich. Wenn es wirklich stimmen sollte, dass sich Wahrheitserkenntnis in Form und Gehalt als Intersubjektivität ausdrückt, kann man auch in der Begegnung mit anderen Glaubensweisen der Wahrheit nicht näherkommen, indem man die eigene Weltsicht auf andere Weltsichten überstülpt - was aber wiederum nicht bedeutet, an andere Glaubensweisen keine Fragen zu haben.²⁸

Eine Wohlfühl-Theologie ist das alles keineswegs. Ein „beziehungs- weises“ Denken verhält sich *kritisch* zu einer Gesellschaft, die „soziale Kom- petenzen“ hochhält und darunter oftmals bloß geölte Beziehungslosigkeit versteht, die sich vom Anderen und seinen Nöten eben *nicht* in Anspruch nehmen lässt. Der Philosoph und Gesellschaftskritiker Ivan Illich spricht in diesem Zusammenhang von einer Gesellschaft des „Systems“, in dem alles nach Begegnung und Vernetzung aussieht und doch das Gegenteil geschieht. Illich geht so weit, in solchen Erscheinungen eine „Perversion“ des Evangeliums zu sehen.²⁹ Allerdings ist ein „beziehungs- weises“ Den- ken auch notgedrungen *selbstkritisch*. Für theologisch fruchtbar halte ich den Begriff der Intersubjektivität auch deshalb, weil er nicht zur Selbstzu- friedenheit verleitet. Er ist gegen die Realität *jeder* Kirche und *jeder* Theo- logie ein kritischer Begriff. Intersubjektivität ist nichts, das man für sich in Anspruch nehmen und besitzen kann. Glaubende erleben darin einen Vorgeschmack auf das, was sie „Reich Gottes“ nennen. Das Reich Gottes lässt sich aber weder planen noch herbeiführen. Sein Kommen liegt - so sieht es der Glaube - in *Gottes* Hand.

III. 1 „Existiert ein Gott, der schweigt?“

Zu Beginn meines Vortrags habe ich davon gesprochen, dass Glaube im säkularen Zeitalter ein Glaube ist, dem sich das Bewusstsein anderer Weltzugänge eingeschrieben hat. Glaube ist heute ein angefochtener, in Frage gestellter Glaube, und Theologie ist eine angefochtene, in Frage gestellte Theologie. In meinem Fachgebiet, der Systematischen Theo- logie, wurde früher säuberlich zwischen der Selbstverständigung nach innen und der Verständigung nach außen unterschieden. Für die Selbst- verständigung im Binnenraum der Kirche war die „Dogmatik“ zuständig, für die Verständigung nach außen die „Apologetik“, die sich später zur „Fundamentaltheologie“ weiterentwickelte. Ich glaube, dass diese Arbeits- teilung nicht mehr funktioniert. Jede dogmatische Aussage braucht heute eine fundamentaltheologische Perspektive. Im säkularen Zeitalter gibt es keinen unangefragten Binnenraum der Kirche mehr.

Ich habe Ihnen eine kommunikative Theologie präsentiert, die einen kommunikativen Gott voraussetzt.³⁰ Denn ohne die Überzeugung, dass Gott sich mitteilt – in der Geschichte Israels, in Jesus Christus und überall dort, wo Gemeinschaft entdeckt wird – wäre eine solche Theologie leer. Es gibt aber auch die Kontrasterfahrung: die Erfahrung, dass Beziehung misslingt, dass Gewalt die Oberhand behält – und Gott dazu schweigt. Ein wesentlicher Strang des modernen Atheismus hat hier seinen Grund. Schon Blaise Pascal formulierte: „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume macht mich schauern“.³¹ Er setzte aber noch die existenzielle Wette auf Gott dagegen. Beim Dichter Jean Paul wird dann der „tote Christus“ zum Mittler – nicht Gottes, sondern der Gottlosigkeit. „Ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels“, sagt Jean Pauls „toter Christus vom Weltgebäude herab“: „aber es ist kein Gott“.³² Bei Jean Paul ist die Vision vom „toten Christus“ freilich ein Alptraum, aus dem der Erzähler erleichtert aufwacht. Friedrich Nietzsche hingegen formuliert mit dem Anspruch auf illusionslose Realitätserkenntnis: „Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts?“³³ Samuel Beckett schließlich bleibt nur noch ein lapidares: „Der Lump! Er existiert nicht“.³⁴ Der römisch-katholische Theologe Magnus Striet hat diese Anfrage an Glaube und Theologie so formuliert: „Existiert ein Gott, der schweigt?“³⁵



III.2 Hoffnungssätze

Ich meine, hier ist der Punkt, an dem Theologie neue Wege gehen muss. Sie kann sich nicht mehr darstellen, als wüsste sie es besser als die Atheisten. Das nimmt ihr keiner mehr ab. Was aber hat sie dann zu bieten?

Entscheidend scheint mir, dass auch eine Theologie der Beziehung und der Kommunikation die Erfahrung des Gottesschweigens nicht beiseite drängen darf.³⁶ Tatsächlich sprechen schon Texte der Bibel davon. „Ich schreie zu dir, und du erwidert mir nicht; ich stehe da, doch du achtest nicht auf mich“, heißt es bei Hiob (Hi 30,20). Zahllose Psalmen beten geradezu gegen das Schweigen Gottes an: „Wende dich nicht schweigend ab von mir!“ (Ps 28,1); „Schweig doch nicht, o Gott, bleib nicht still, o Gott bleib nicht stumm“ (Ps 83,2). Aber nicht nur Klage, auch das Gotteslob kann auf unbegreifliches Schweigen stoßen: „Gott, den ich preise, schweige doch nicht!“ (Ps 109,1).

Allerdings geben sich diese Texte mit Gottesschweigen und Gottverlassenheit offensichtlich nicht zufrieden. Im Gegenteil, sie bringen all dies wiederum vor Gott! Sie *appellieren* an den fernen, schweigenden Gott, klagen ihn an, beschimpfen ihn, lassen nicht locker: Sie hören gegen alle Verzweiflung nicht auf, eine Antwort *einzufordern*.³⁷ Darin scheint mir der wesentliche Unterschied zwischen der atheistischen und der „gläubigen“ Perspektive zu liegen. Der Unterschied besteht nicht darin, dass die einen illusionslos sind und die anderen sich die Welt schönreden. Der Glaube beharrt vielmehr auch gegen manifeste Beziehungslosigkeit auf dem Anspruch und der Hoffnung, dass die letzte Wirklichkeit sich am Ende doch als eine erweisen möge, zu der man „Du“ sagen könne, und in der das, was uns als verwundbare Beziehungswesen ausmacht, bewahrt und verwandelt wäre. Ob man sich diese Perspektive zu eigen machen kann oder nicht, darüber entscheiden letztlich keine Argumente. Für die Beterinnen und Beter der Psalmen ergibt sich aus dieser Perspektive ein neuer Blick, dem auch Zeichen der Hoffnung wieder sichtbar werden.³⁸

Kirche ist ein Zusammenhang von Menschen, die vor Gott und der Welt darauf pochen, dass Beziehungslosigkeit *nicht* das letzte Wort haben darf. Ja, es kann sein, dass dies eine Illusion ist und am Ende alles in großer Stille verpufft. Es gibt aber auch Hoffnungszeichen dafür, dass es anders ist. Das größte Hoffnungszeichen ist für Christinnen und Christen die Geschichte des Jesus von Nazareth, der das Reich Gottes verkündet und verkörpert hat und damit nicht totzukriegen war. Was christliche Theologie formuliert und nach allen Seiten verstehen und durchdenken will, sind Hoffnungsätze, die auf dieser Geschichte gründen. Mehr als das kann sie nicht. Aber auch nicht weniger. Und so ist ein Kriterium von Theologie am Ende vielleicht auch: dass sie gegen das scheinbar unentrinnbare Scheitern aller Hoffnung mit einem *Dennoch* für die Hoffnung eintritt.

Fußnoten

1 Diese Konfliktgeschichte ist in der neueren Literatur bislang fast nur aus römisch-katholischer Sicht aufbereitet worden. Adalbert Lauscher: Die katholische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn (1818–1918). Düsseldorf 1920; August Franzen: Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil. Köln, Wien 1974; Herman H. Schwedt: Das Römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im

19. Jahrhundert, Freiburg i.Br. 1980; ders.: Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: ZKG 101 (1990), 303–345; Ernst-Lüder Solte: Die deutschen katholisch-theologischen Fakultäten im Konflikt um die päpstliche Unfehlbarkeit, in: Karl-Hermann Kästner et al. (Hg.): Festschrift für Martin Heckel, Tübingen 1999, 251–274.

2 Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, übers. von Joachim Schulte, Berlin 2009. Zur Diskussion um

- Taylor siehe u.a. Michael Warner et al. (Hg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge Mass. 2010; Michael Kühnlein, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011; Carlos D. Colodra, Justin D. Klassen (Hg.): *Aspiring to Fullness in a Secular Age. Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, Notre Dame 2014. Zu meiner eigenen Auseinandersetzung mit Charles Taylor siehe Andreas Krebs: *Die Gebrochenheit des (ir-)religiösen Subjekts. Glaube, Nichtglaube und Säkularität bei Charles Taylor*, in: Ders., Jutta Koslowski (Hg.): *Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung*, Leipzig 2017, 25–36.
- 3 Das englische „secularity“ könnte man auch mit dem deutschen „Säkularisierung“ wiedergeben; Joachim Schulte, der Übersetzer Taylors, wählt aber den Neologismus „Säkularität“ und trägt so dem Umstand Rechnung, dass Taylor sich mit „secularity“ auf einen Phänomenkomplex bezieht, der mehr und anderes bezeichnet als „Säkularisierung“.
 - 4 Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 13–15.
 - 5 Peter L. Berger: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, übers. von Willi Köhler, Freiburg i.Br. 1992; zur kritischen Fortschreibung der Säkularisierungstheorie durch Berger siehe ders.: *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, übers. von Ruth Pauli, Frankfurt a.M. 2015.
 - 6 Ebd., 18.
 - 7 Ebd., 31.
 - 8 Ebd., 46.
 - 9 Einen ungewohnten Blick auf den islamistischen Fundamentalismus als inner-islamisches Krisensymptom bietet Michael Blume: *Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*, Ostfildern 2017.
 - 10 Ebd., 1248.
 - 11 Heinrich Reusch: *Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen*. Neudruck der Ausgabe in zwei Bänden von 1874 und 1875, mit einer Einführung von Günter Eßer. Bonn 2002.
 - 12 Abgedruckt in Harding Meyer (Hg.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 1: 1931–1982*, Paderborn 1983, 77–79.
 - 13 Vgl. dazu Günter Eßer: *Die Synodenbewegung in Baden*, Habil. Bern 1997.
 - 14 Matthias Ring: *Ad pristinam normam patrum. Anmerkungen zum alt-katholischen Reformparadigma*, in: Angela Berlis, Klaus-Dieter Gerth (Hg.): *Christus spes. Liturgie und Glaube im ökumenischen Kontext* [FS Sigisbert Kraft], Frankfurt a.M. 1994, 255–264, 258.
 - 15 Jan Visser: *Die Alte Kirche als hermeneutisches Prinzip*, in: *IKZ* 86 (1996), 45–64.
 - 16 Eric Hobsbawm, Terence Ranger: *The Invention of Tradition*, Cambridge 1992.
 - 17 Jan Visser: *Die Alte Kirche*, 62.
 - 18 Zu meiner Auseinandersetzung mit Kurt Stalder siehe Andreas Krebs: *Erlösung zur Freiheit. Die „doppelte Freiheit“ Gottes und des Menschen in der Theologie Kurt Stalders*, Münster 2011. Siehe auch ders. (Hg.): *Die Wirklichkeit Gottes. Zur Aktualität der Theologie Kurt Stalders*. Beiträge zum Berner Symposium am 21. September 2012 aus Anlass des 100. Geburtstages Kurt Stalders (1912–1996), Bern: Staempfli 2013 [= Doppelnummer 3/4 der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 103], 237–249.
 - 19 Jan Visser: *Die Alte Kirche*, 61.
 - 20 Kurt Stalder: *Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit? Eine altkatholische Antwort*, in: Ders.: *Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute*, Zürich, Köln 1984, 239–244: 241.
 - 21 Hier ist – natürlich viel zu beiläufig – ein zentrales Problem jedes relationalen Denkansatzes angesprochen: dass es – sozusagen vor lauter „Beziehungseligkeit“ – das Sperrige, Unzugängliche, Geheimnisvolle des Anderen zu übergehen droht. Eine tiefgründige, wenn auch sicher nicht letztgültige Auseinandersetzung mit diesem Problem findet man bei John D. Zizioulas: *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, London 2010. Die von mir im Anschluss an alt-katholische Autoren skizzierte Art und Weise, Theologie zu verstehen, hat Ähnlichkeiten mit den Ansätzen von Helmut Peukert: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, mit einem Vorwort zur Neuaufgabe und einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M. 2009 und Bernd Jochen Hilberath, Matthias Scharrer: *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2003. Zur Bedeutung der *Communio*-Idee u.a. für die alt-katholische Theologie siehe Mattijs Ploeger: *Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Groningen, Tilburg 2008. Wichtige kritische Rückfragen formuliert u.a. Ottmar Fuchs: *Die Communio der Kirche*, in: Bernd Jochen Hilberath (Hg.): *Communio – Ideal oder Zerrbild der Kommunikation?* [QD 136], Freiburg i.Br. 1999, 209–234. Zur Problematik des Begriffs „Kommunikation“ siehe Anm. 30.
 - 22 Die *Vulgata* übersetzt: „regnum Dei intra vos est“; Martin Luther: *Das Reich Gottes ist „inwendig in euch“*; Adolf von Harnack macht daraus: „Das Reich Gottes ist [...] die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen“; Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christentums*, Berlin [Neuausgabe] 1950, 34.

- 23 Einige Grundlinien der hier implizierten Eschatologie habe ich zu skizzieren versucht in Andreas Krebs: Gottes Möglichkeit. Lk 17,20–24, in: Göttinger Predigtmeditationen 69 (2014/15), 493–498.
- 24 Vgl. Kurt Stalder: Autorität im Neuen Testament, in: Ders., Die Wirklichkeit Christi erfahren, 142–188: 181.
- 25 Kurt Stalder: Wie bleibt die Kirche, 241: „Gibt es solche Gemeinschaft nicht in der Welt, so muss man sagen, dass die Sendung des Sohnes nicht zum Ziel gekommen, ergebnislos verlaufen sei, dass es Versöhnung und Wiederherstellung nicht gebe.“
- 26 Andreas Krebs: Widerspruch als Gehorsam? Überlegungen zu einem dialogischen Autoritätsverständnis, in: Peter-Ben Smit, Lidwien van Buuren (Hg.): Meester in Kerk en Recht. Festschrift für Jan Hallebeek, Amersfoort: Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 2013, 92–101.
- 27 Zur Verbindung zwischen „Polyphonie“ und Christologie siehe Michael Welker, Gottes Offenbarung, Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012; dazu Andreas Krebs: Jesus Christus in der Polyphonie des Lebens. „Michael Welker: Gottes Sohn. Christologie“, in: Evangelische Theologie 73 (2013), 463–466.
- 28 Andreas Krebs: Dialogue and Truth. Kurt Stalder's Contribution to Interreligious Dialogue, in: D. Pratt (Hg.): Interreligious Relations and Theological Reflection, Bern: Staempfli 2014 [= IKZ-BIOS 1], 65–79.
- 29 Ivan Illich: In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München 2006, 183–194; siehe auch ebd. 226–229; 254.
- 30 Leider gehört auch „Kommunikation“ heute zu den vielen Decknamen der geölten Beziehungslosigkeit, von der ich oben gesprochen habe: „Kommunikation“ ist ein „Plastikwort“ geworden (Uwe Pörksen: Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur, Stuttgart 1988). Ich gebrauche das Wort trotzdem und möchte es im ursprünglichen Sinne verstehen: „etwas mit jemandem teilen“.
- 31 Blaise Pascal: Gedanken. Über die Religion und einige andere Themen, hg. von Jean-Robert Armogathe, übers. von Ulrich Kunzmann, Stuttgart 1997, Nr. 72.
- 32 Jean Paul: Siebenkäs, Stuttgart 1983, 298.
- 33 Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft [KSA 3], München 1980, 481f.
- 34 Samuel Beckett: Endspiel, übers. von Elmar Tophoven, Frankfurt a.M. 1974, 81.
- 35 Magnus Striet: Existiert ein Gott, der schweigt?, in: Christ in der Gegenwart 45 (2007), 377–378.
- 36 Diesen Punkt habe ich als Kritik an Stalders Theologie-Entwurf formuliert in Andreas Krebs: Nie spurlos an Gott vorbei? Überlegungen zu Kurt Stalders Wirklichkeitsverständnis, in: Ders. (Hg.): Zur Aktualität der Theologie Kurt Stalders, 237–249. Zum „Gottesschweigen“ siehe Walter Dietrich: Vom Schweigen Gottes im Alten Testament, in: Markus Witte (Hg.): Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, Berlin 2004, 997–1014.
- 37 Man denke in diesem Zusammenhang auch an das kühne Gleichnis Jesu Lk 18,1–8, in dem Gott mit einem ungerechten Richter verglichen wird! Zur Spiritualität der Klage siehe auch den Beitrag von Ottmar Fuchs in diesem Heft sowie etwa Klaus Rohmann: Glauben gegen Gott. Anstöße aus dem Werk Elie Wiesel, in: Ralph Sauer et al. (Hg.): Warum, Gott...? Der fragende Mensch vor dem Geheimnis Gottes, FS Ralph Sauer, Kevelaar 1993, 226–235, sowie Wolfgang Treitler: Mit Gott, gegen Gott, niemals ohne Gott. Elie Wiesel als Gotteszeuge nach der Shoa, in: Ders., Rudolf Langenthaler (Hg.): Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, Wien 2007, 207–225.
- 38 Vgl. Andreas Krebs: Über die Unmöglichkeit und Möglichkeit des Gebets. Reflexionen zu Psalm 77, in: Johann Hafner et al. (Hg.): Gebetslogik. Reflexionen aus interkonfessioneller Perspektive [Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 103], Leipzig 2016, 140–150; siehe auch Magdalene Frettlöh: Das Nicht-Beten-Können ins Gebet genommen. Biblisch- und systematisch-theologische Beobachtungen und Reflexionen zu Psalm 77, in: Marco Hofheinz et al. (Hg.): Verbindlich werden. Reformierte Existenz in ökumenischer Begegnung. [FS Michael Weinrich], Neukirchen-Vluyn 2015, 49–65.