

Aaron Schart

Methoden in der evangelischen Theologie

Meinem Vater Dieter Schart zum 75. Geburtstag gewidmet.

1. Theologie als Wissenschaft

Eine Wissenschaft definiert sich über die Methoden, die sie anwendet, um Probleme zu lösen. Die solide Anwendung von sachadäquaten Methoden ist allerdings erst die notwendige, noch nicht die hinreichende Bedingung wissenschaftlichen Vorgehens. Der Bereich der Kunstfertigkeit wird erst da überschritten, wo zum Vorgehen auch die Methodologie, also die ständige Reflexion über die Methoden hinzutritt. Ohne bewusste Überprüfung, was mit einer angewendeten Erkenntnismethode an Ergebnissen überhaupt erreichbar ist und ob sie es vermag, das untersuchte Phänomen adäquat zu erschließen, gibt es keine reflektierte Verbesserung der Methodik, sondern lediglich eine intuitiv erworbene größere Kunstfertigkeit bei ihrer Anwendung. Eine ständige Verbesserung der Methodik ist aus zwei Gründen anzustreben. Einmal deshalb, weil das, neben anderen Dingen, wie etwa der Verbreiterung der Datenbasis und der Erhöhung der Beobachtungsgenauigkeit, die menschliche Problemlösungskompetenz erhöht, zum anderen deshalb, weil die Wirklichkeit selbst einen zeitlich-dynamischen, sich wandelnden Charakter hat und deshalb eine Methode, die sich den Wandlungen nicht anpasst, unwillkürlich ihre Problemlösungskompetenz wieder verliert. Will die Theologie eine Wissenschaft sein, so hat sie Rechenschaft über ihre Methoden abzulegen und ihre Methodenanwendung im Diskurs mit anderen Anwendern zu bewähren (Härle 2007, S. 16).

Geht man davon aus, dass die Wirklichkeit im Letzten eine Einheit darstellt, wie sich das auf dem Boden der monotheistisch geprägten Kulturen durchgesetzt hat, so müssen sich die Erkenntnisse der Untersuchungen verschiedener Seinsbereiche, trotz deren wesenhafter Unterschiede, nicht nur untereinander zu einer Gesamtsicht ergänzen, sondern es ist auch sachadäquat, dass bei der Analyse der verschiedenen Phänomene mit gleichartigen Methoden vorgegangen wird, damit die Ergebnisse der verschiedenen Wissenschaften sich zueinander fügen und wechselseitig in die unterschiedlichen Hypothesen integrieren lassen. Eine prinzipielle Sonderstellung einer Wissenschaft gegenüber allen anderen ist auf dieser Basis schwer zu begründen und setzt sich dem Verdacht aus, die eigenen Hypothesen, aus welchen Gründen auch immer, gegenüber Kommunikationsanforderungen und Kritik abschot-

ten zu wollen. Dennoch ist es notwendig, die Wissenschaften danach zu qualifizieren, welcher Sachthematik eine spezifische Wissenschaft vorrangig zugewandt ist. Die einzelnen Wissenschaften wollen spezielle Probleme lösen und beschränken sich auf bestimmte Aspekte der einen Wirklichkeit. Darüber Klarheit zu haben ist auch deshalb nötig, damit nicht einzelne Wissenschaften sich anmaßen, ihre Hypothesen, aber eben auch ihre Methoden ohne weiteres auf andere Gegenstandsbereiche zu übertragen. Eine grobe Klassifizierung, die für die hiesigen Zwecke ausreicht, unterscheidet zwischen den Grundlagen-, den Natur-, den Kultur-, den Sinnwissenschaften und den angewandten Wissenschaften.

Die Grundlagenwissenschaften wenden sich dem Vermögen des Menschen zu, überhaupt Erkenntnisse zu gewinnen und konsistent zu kommunizieren. Zu ihnen kann man u. a. die Erkenntnistheorie, die Logik, die die natürliche Sprache im Sinne rationaler Argumentation optimiert, und die Mathematik, die eine klar definierte Kunstsprache schafft, rechnen.

Die Naturwissenschaften untersuchen die natürlichen Gegebenheiten, die vom Menschen nicht geschaffen, sondern lediglich ausgenutzt werden. Die Selbstbeschränkung der Naturwissenschaften auf die außermenschlich gegebenen Phänomene suggeriert das Selbstverständnis von der wissenschaftlich vorgehenden Person als eines unbeteiligten Beobachters, der leidenschaftslos registriert, was objektiv der Fall ist. Dieses Verständnis ist freilich durch die moderne Physik gründlich erschüttert worden.

Die Kulturwissenschaften dagegen konzentrieren sich auf die Dinge, die vom Menschen zuallererst hervorgebracht und im Lauf der Geschichte auch verändert wurden und beständig weiter verändert werden.

Die Sinnwissenschaften hingegen behandeln solche Phänomene, die weder, wie die Natur, raumzeitlich gegeben, noch, wie die Kultur, vom Menschen hervorgebracht, sondern transzendent sind. Der Mensch erlebt die Wirklichkeit nicht nur als dumpfe Faktizität, sondern als prinzipiell sinnfähiges Ganzes, das ihn zur Entwicklung einer bewussten Identität und zur Ausbildung eines an vergesellschaftungsfähigen Normen orientierten Handlungskonzeptes stimuliert. Für diese Phänomene besitzt der Mensch zwar ein Sensorium, das ihm die Existenz von Sinn, persönlicher Integrität und intersubjektiven Normen gewiss sein lässt, auch ist offensichtlich, dass sich menschliche Gemeinschaften über die transzendenten Dinge konstruktiv verständigen können, so dass Gemeinschaften entstehen, die die gleichen Vorstellungen teilen, gleichwohl unterliegen diese Dinge nicht der gleichen Form von Zugänglichkeit wie die Natur und die Kultur. In aller Regel verhindert das nicht, dass der Mensch sich gegenüber den Phänomenen der Transzen-

denz in seinem Selbstgefühl, Denken und Handeln verpflichtet weiß. Im Falle religiöser Vorstellungen geht es sogar um eine existentielle Letztbindung, von der her alle anderen Dinge ihren Sinn ableiten. Zu den Sinnwissenschaften gehören die Philosophie, einschließlich der Ethik, und die Religionswissenschaften, deren Untersuchungsgegenstand die Praxis und der Glaubensbestand der Religionen ist.

2. Die Theologien

Im Rahmen der Denkbedingungen der aufgeklärten Moderne hat sich, jedenfalls auf christlichem Boden, eine folgenschwere Differenzierung zwischen den Religionswissenschaften im engeren Sinn und den Theologien herausgebildet. Während die ersteren die Religion als ein Phänomen der menschlichen Kultur studieren, unterziehen die Theologien die Vorstellungsgehalte der Religionen einer kritischen Prüfung, explorieren ihren Wahrheitsgehalt und entwickeln diesen weiter.

Kennzeichnend für die Theologien, im Unterschied zu den Religionswissenschaften,¹ ist zum ersten, dass sie die Religionen aus der Position existentieller Bindung an eine Religionsgemeinschaft betrachten.² Für die jüdische Theologie ist das die Bindung an das jüdische Volk und dessen Glaubenstradition, für die islamische Theologie ist das die Bindung an die muslimische Gemeinschaft, die Umma. Für die christliche Theologie stellt die Zugehörigkeit zum Christentum die selbstverständliche Voraussetzung dar. Da die Religionen in der Regel nicht nur eine einzige, in sich homogene Gemeinschaft ausbilden, sondern sich in unterschiedliche Konfessionsgemeinschaften aufspalten, die jeweils den Anspruch erheben, wenn vielleicht nicht die einzig wahre, so doch eine eigenständige und speziell zu würdigende Gestalt der jeweiligen Religion darzustellen, so muss sich das auch in der theologischen Wissenschaft niederschlagen.³ Auf Grund der existentiellen Bindung an bestimmte

1 Im Folgenden verwende ich, dem üblichen Sprachgebrauch folgend, den Begriff »Religionswissenschaft« stets im engeren Sinn, also im Kontrast zu »Theologie« und nicht so, dass er diese einschließt.

2 Schleiermacher (1969, § 5, S. 2) hat das klassisch, allerdings beschränkt auf die christliche Theologie, so ausgedrückt: »Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist.« Beim Begriff »Kirche« muss nicht an eine klar definierte Institution gedacht werden, es reicht, wenn das Interesse besteht, eine bestehende »Religionsgemeinschaft« weiterzuentwickeln.

3 Schleiermacher (1969, § 273, S. 105) macht die Notwendigkeit konfessio-

Konfessionsgemeinschaften muss es eine Pluralität von Theologien geben. Für das Christentum differenziert sich die Theologie vor allem in einen römisch-katholischen, einen orthodoxen und einen evangelischen Zweig, wobei sich jeder Zweig noch weiter ausdifferenzieren lässt. Die existentielle Bindung an bestimmte Religionsgemeinschaften ist im deutschen Universitätsrecht auch verankert, was z. B. dazu führt, dass den Kirchen eine Mitsprache bei der Besetzung von Professuren und bei staatlichen Prüfungen in den Theologien eingeräumt wird.

Die Theologien unterscheidet von den Religionswissenschaften zweitens, dass sie explizit der Wahrheitsfrage verpflichtet sind, während die Letzteren allenfalls implizit die Wahrheitsfrage berühren. Die Religionswissenschaften untersuchen die Religionen als Äußerungsformen der Religiosität von Menschen und fragen nach Gesetzmäßigkeiten im religiösen Verhalten. Dabei lassen sie es offen, ob den religiösen Äußerungsformen eine göttliche Realität entspricht.

Die Theologien dagegen gehen davon aus, dass es eine göttliche Realität gibt, auf die die menschlichen Praxen ausgerichtet sind und von der her diese Praxen auch überprüfbar sind. Um den Wahrheitsbegriff gibt es in den nachchristlichen postmodernen Gesellschaften eine umfangreiche Debatte, wozu auch die Frage gehört, ob es überhaupt eine Wahrheit gibt und ob es für den Menschen wesentlich ist, eine Wahrheit zu formulieren. Aus Sicht der Religionen muss die Frage nach der Wahrheit aber wach gehalten werden, weil sie mit dem Gottesgedanken intrinsisch verbunden ist. Wenn man überhaupt den Gedanken einer göttlichen Realität ausbildet, so schließt er ein, dass sich der Mensch dem Göttlichen als einer der menschlichen Einbildungskraft gegenüber selbstständigen Größe gewiss ist. Jede Religion weiß um die Möglichkeit des Aberglaubens und der missbräuchlichen Inanspruchnahme des Gottesgedankens. Darum verfügen die Religionen, in welcher primitiver Form auch immer, über Verfahren, mit denen man genuine Gotteserfahrungen von irrtümlichen oder gar gefälschten unterscheiden kann. Daran können die Theologien anknüpfen.

Die Theologien haben drittens die Aufgabe, die Normen der jeweiligen Religion kritisch daraufhin zu prüfen, ob sie tatsächlich dem Sollensanspruch der göttlichen Wirklichkeit entsprechen. Während die Religionswissenschaften diese Normen einfach als wesensgemäße Äußerungsformen der jeweiligen Religion hinnehmen und den Verpflichtungsgrad der Normen auch nicht kritisch gewichten, ist es explizite und wesentliche Aufgabe der Theologien, die traditionellen Normen weiter zu entwickeln und auf neue Herausforderungen durch gewandelte Lebensverhältnisse zu beziehen. Insoweit die jeweiligen Religions-

neller Ausdifferenzierung besonders am Beispiel der praktischen Theologie deutlich.

gemeinschaften die theologischen Urteile über diese Normen übernehmen, werden bestehende Praxen weiterentwickelt, unhaltbar gewordene Traditionsbestände aufgegeben und neue Lebensmöglichkeiten erprobt.

Zugespitzt gesprochen handeln die Religionswissenschaften also vom religiösen Menschen, wobei es keine grundsätzliche Schwierigkeit sein sollte, Menschen, die sich keiner Religion zurechnen, der Quasi-Religion der »Nicht-Religiösen« zuzuweisen, wohingegen die Theologien die Aufgabe wahrnehmen, die auch in dem aus dem Griechischen stammenden Namen »Theo-logie« steckt, nämlich »Wissenschaft von Gott« zu betreiben.

Nun haben die Theologien an dieser Stelle zwei grundsätzliche Schwierigkeiten, die auch die Basis dafür bilden, dass ihre Wissenschaftlichkeit immer wieder angezweifelt wird. Zum einen gehört der Gottesgedanke in der Moderne nicht mehr zu den Axiomen, die rationalen Nachfragen als selbstverständlich einleuchten und deshalb als unhinterfragbare Grundlage des Denkens fungieren können. Obwohl für die religiösen Gemeinschaften die Existenz des göttlichen Wesens außer Zweifel steht, können die Theologien den Gottesgedanken im wissenschaftlichen Diskurs nicht dogmatisch dekretieren. Sie nehmen ihn auf als durch die Religion intuitiv vorgegeben, thematisieren ihn aber zugleich als problematischen Gedanken, der sich im Diskurs, und zwar auch gegenüber grundsätzlichen Bestreitungen seiner Validität behaupten muss. Die Bereitschaft, den Gottesgedanken dem rational begründeten Zweifel auszusetzen, scheint in den verschiedenen Theologien unterschiedlich ausgeprägt zu sein. Das zweite Grundproblem der Theologie besteht nun darin, dass die göttliche Wirklichkeit nicht einfach Gegenstand menschlicher Untersuchungen sein kann. Die göttliche Wirklichkeit ist per definitionem kein Gegenstand, den der Mensch nüchtern-sachlich auf seinen möglichen Nutzen hin analysieren kann. Und das ist keine Feststellung eines Atheisten von außen. Gerade der religiöse Mensch weiß darum, dass Gott in seiner Selbsterschließung zugleich entzogen ist. Eberhard Jüngel formuliert es so:

Der Glaube kann von Gottes Gegenwart nicht reden, ohne zugleich Gottes Abwesenheit mitzubedenken, wie er ja auch in der Tat der Anwesenheit Gottes niemals ohne die Erfahrung seiner Entzogenheit gewiß wurde (1977, S. 71).

Gotteserfahrungen sind nicht beliebig unter gleichen Rahmenbedingungen wiederholbar und entziehen sich damit dem Experiment. Gotteserfahrungen sind, weil es sich um existentielle Erfahrungen handelt, nicht ohne weiteres von der bestimmten Person ablösbar, die diese Erfahrungen gemacht hat. Die Gotteserfahrung ist überwältigend und fordernd, sie kann deshalb nicht anders als im Modus des persönlichen

Zeugnisses zur Sprache gebracht werden. Gottes Wesen übersteigt per definitionem die Fassenskraft menschlichen Begreifens und kann deshalb nur so zur Sprache gebracht werden, dass gleichursprünglich auch die Unzulänglichkeit des menschlichen Begreifens mit ausgesagt wird. Gott ist, worauf insbesondere die negative Theologie immer wieder insistiert hat, verborgen, nicht objektivierbar und unverfügbar (Stolina 2000, S. 125-147). Die göttliche Wesenheit, sei sie mono- oder polytheistisch vorgestellt, kann, weil sie den Grund des Seins darstellt, nicht in gleichem Sinne Gegenstand des Wissens des Menschen werden wie irgend etwas Seiendes. Die Theologien haben die göttliche Wirklichkeit also nicht an sich, sondern nur im Modus der Glaubenserfahrung der jeweiligen religiösen Gemeinschaft (Härle 2007, S. 13). Gleichwohl darf das nicht bedeuten, dass diese Glaubenserfahrung nicht kritisch und rational begründbar geprüft werden kann, wenn denn ein wissenschaftlicher Anspruch aufrechterhalten werden soll.

3. Wissenschaftliche Selbstprüfung in der Evangelischen Theologie

An dieser Stelle ist es nun angemessen, dass ich meine Ausführungen auf die christliche Theologie, speziell auf die evangelische, einschränke, denn die jeweiligen Religionsgemeinschaften haben durchaus unterschiedliche Verfahren entwickelt, wie sie sich darüber vergewissern können, ob ihre Praxen noch der göttlichen Realität entsprechen oder ob sie diese zu verfehlen drohen. Die Theologien können, auf Grund ihrer existentiellen Bindung an die jeweilige religiöse Gemeinschaft, ihre wissenschaftlichen Prüfungsverfahren nur in begrenzter Weise in Distanz zu diesen Selbstprüfungsverfahren bringen. Die evangelische Theologie hat von ihrem historischen Ursprung her zur wissenschaftlichen Selbstprüfung eine große Affinität. Man braucht nur in Erinnerung rufen, dass ein wesentlicher Anlass für die Entstehung der reformatorischen Bewegung der Thesenanschlag des Professors Martin Luther war, mit dem er zu einer gelehrten Diskussion über den Ablass auffordern wollte.

Die christliche, insbesondere die evangelische Theologie setzt für die Prüfung von religiösen Wahrheitsansprüchen vor allem auf zwei Quellen: die eine ist die Bibel, die als vollgültiges Zeugnis für das heilsnotwendige Wort Gottes verstanden wird, die andere ist das individuelle, inwendige Erleben von Evidenz. Es wird dem Einzelnen qua Taufe zugetraut, für sich selbst entscheiden zu können, ob ein konkretes Evidenzerlebnis als Bekundung der auch in der Bibel bezeugten göttlichen Wirklichkeit eingeschätzt wird oder nicht. In der altprotestantischen Dogmatik wird das unter dem Begriff des »Zeugnisses des heiligen

Geistes« (*testimonium spiritus sancti internum*) verhandelt (Kirste 1976). Zu solchen Geisterfahrungen zählen z. B. die Gebetserhörung, die wirkmächtige prophetische Geschichtsdeutung, die Heilungserfahrung, das Getroffenwerden vom Anspruch des göttlichen Gesetzes, der vollmächtige Zuspruch der Sündenvergebung, der die Verzweigung überwindet, und viele ähnlich strukturierte Erfahrungen. Diese individuellen Erfahrungen bedürfen sodann einer gemeinschaftsinternen Klärung, wozu allen voran der Gottesdienst mit Predigt und Abendmahl zählt, aber auch die vielen Formen des Bibelstudiums, des kirchlichen Unterrichts und des Austausches. Generell kann man sagen, dass die evangelischen Kirchen den gemeinschaftsinternen Abgleich individueller Erfahrungen relativ frei und unorganisiert handhaben, so dass im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften eine relativ große Bandbreite an differierenden Positionen toleriert wird. Schließlich muss die in der binnengemeinschaftlichen Verständigung geklärte Position auch noch ihre religionsexterne Überzeugungskraft beweisen. Für das Christentum ist die Vorstellung wesentlich, dass Gottes Heilswille von Israel über das Christentum auf die ganze Welt zielt. Folglich ist der Dialog mit dem Judentum und den anderen Religionsgemeinschaften mit Blick auf dieses Ziel ein intrinsisches Anliegen des Christentums.

Die religionsinternen Reflexions- und Vergewisserungsprozesse wurden von der wissenschaftlichen evangelischen Theologie der Neuzeit so zugespitzt und vorangetrieben, dass möglichst rationale Diskurse entstanden sind. Insbesondere die Erfahrung der innerchristlichen Religionskriege im 17. Jahrhundert machte deutlich, dass ein Diskursmedium gefunden werden musste, in dem konfessionelle Differenzen zunächst einmal außen vor bleiben können. Die aufgeklärte Vernunft bot dann tatsächlich die Basis, um von gegenseitiger konfessioneller Verketzerung weg und zum friedlichen Zusammenleben nicht nur der christlichen Kirchen untereinander, sondern auch mit Andersgläubigen hin zu kommen. Der aus der Institution Kirche, aber nicht aus dem Christentum, herausgewachsene, emanzipierte rationale Vernunftgebrauch hat die evangelische Theologie immer geprägt.

4. Die Binnengliederung der Theologie

Die christliche Theologie gliedert sich traditionell in drei Disziplinen auf: die historische, die systematische und die praktische Theologie. Diese Binnengliederung vertritt in klassischer Weise auch Schleiermacher in seiner »Kurzen Darstellung des theologischen Studiums« (Schleiermacher 1969, S. 10-11), wobei die systematische Theologie bei ihm noch »philosophische Theologie« genannt wird. Klar ist, dass alle drei Disziplinen wechselseitig aufeinander bezogen sind und keine ohne

die andere betrieben werden kann. Jede setzt wenigstens ein rudimentäres Verständnis der anderen Disziplinen voraus (Schleiermacher 1969, S. 13). Insofern mag es müßig erscheinen, die Disziplinen in eine logische oder hierarchische Beziehung zu bringen. Für Schleiermacher war es »die natürlichste Ordnung«, dass die systematische Theologie zuerst das »Wesen des Christentums« (S. 9) darstellt, die historische Theologie sodann die Realisierungen dieses Wesens durch die Geschichte hindurch ermittelt und die praktische Theologie schließlich angemessene Handlungskonzepte für das kirchenleitende Handeln entwirft. Die Voranstellung der historischen Theologie vor die systematische bringt aber besser die christliche Überzeugung zum Ausdruck, dass sich die Religion auf eine positive, historisch einmalige Grunderfahrung beruft, die auch das systematische Denken zur Grundlage haben muss, nämlich das Leben und Wirken Jesu und die Erfahrung der frühen Christen, dass ihnen ausgerechnet dieser schmachvoll Gekreuzigte als von den Toten auferweckter Christus erschien.⁴

Die historische Theologie prüft, ob die gegenwärtige Glaubenspraxis noch im Einklang mit den maßgeblichen Festlegungen der Vergangenheit steht. Zu den evangelischen Grundüberzeugungen gehört, dass Gott sich in der Geschichte Israels in besonders deutlicher Weise gezeigt hat, allerdings nur so, wie das die kanonischen Schriften wahrgenommen und gedeutet haben. Judentum, Christentum und Islam erkennen den paradigmatischen Wert der Geschichte Israels im Kern an, allerdings deuten und bewerten sie bestimmte Ereignisse dieser Geschichte sehr unterschiedlich. Religionsunterscheidend ist insbesondere die Bewertung der Lehre und des Geschicks Jesu von Nazareth. Nur nach christlicher Überzeugung ist Jesus mit dem »Messias«, dem endzeitlichen Heilsbringer, identisch, der Gottes Wesen vollkommen verkörpert. Innerhalb der christlichen Theologien ist der Stellenwert der kanonischen Schriften wohl in der evangelischen Theologie am höchsten, insofern der Wahrheitsgehalt aller theologischen Aussagen von ihrer Schriftgemäßheit abhängig gemacht wird. Als Kampfbegriff gegen die Theologie seiner Zeit prägte Luther deshalb die Phrase »*sola scriptura*«: Allein durch die heilige Schrift und nicht zusätzlich noch durch die kirchliche, insbesondere päpstliche Lehrautorität, sollten theologische Aussagen legitimiert werden. Die in der Folgezeit verfassten reformatorischen Bekenntnisse gelten deshalb nur als Leitfaden für das

4 Auf den unableitbaren historischen Ursprung des christlichen Glaubens weist auch Härle (2007, S. 32) hin, der ansonsten vorschlägt, zunächst die historischen Fragen zu behandeln, wobei er, in gut evangelischer Tradition, der Bibelinterpretation eine eigenständige Stellung zuweist, sodann das gegenwärtige Glaubensleben und erst zum Schluss die »Reflexion und Prüfung der christlichen Wahrheitsgewißheit« (S. 35).

rechte Verständnis der Bibel, nicht als eigenständige Erkenntnisquelle. Überboten wird die Hochschätzung der eigenen heiligen Schriften nur noch von derjenigen des Koran innerhalb des Islam, insofern der Koran unmittelbar als das Wort Gottes selbst gilt.

Die systematische Theologie untersucht, ob die Glaubenserfahrungen der Religionsgemeinschaft an allen Erfahrungen, die uns sonst als wahr gelten, bewährt werden können. Zu Grunde liegt die Überzeugung, dass Gott als Schöpfer der Welt auch durch und in der Schöpfung erkannt werden muss.

Die praktische Theologie untersucht die gegenwärtige religiöse Praxis, entwirft neue Praxisentwürfe auf der Grundlage der Prüfungsvorgänge der anderen Bereiche und reflektiert, welche Erfahrungen mit diesen neuen Praxisentwürfen gemacht werden.

Im Rahmen dieser drei Aufgaben beansprucht die christliche Theologie nicht, eigene Methoden zu entwickeln, die sich der Rationalität moderner Forschung verweigern, vielmehr geht es der evangelischen Theologie darum, die Phänomene gerade durch strenge rationale Kontrolle des Vorgehens an sich selbst zur Geltung zu bringen, um Gott und Abgott, schriftgemäße Praxis und menschliche Satzungen voneinander zu unterscheiden.

5. Die historische Theologie

Der Glaube unterliegt dem ständigen Prozess geschichtlicher Veränderungen. Es verändern sich nicht nur die äußerlichen Riten oder die institutionelle Verfasstheit der Glaubensgemeinschaft, sondern auch der Vorstellungsgehalt, seine reflexive Durchdringung, aber auch das emotionale religiöse Erleben und das zugehörige Lebensgefühl. Diese Einzelgesichtspunkte durchdringen sich im Entwicklungsprozess der Geschichte gegenseitig. Kollektiv geteilte Glaubensüberzeugungen bestimmen die Kultur. Glaubensüberzeugungen fließen einerseits in die Gestaltung der kirchlichen Institutionen und ihrer Positionierung innerhalb der Gesellschaft ein, deren sozialer Austauschprozess andererseits aber wieder auf den Glauben zurückwirkt. Besonderes Gewicht hat dabei, wie der jeweilige Staat sich zum Christentum und den entsprechenden Kirchen stellt. Es hat vom christlich legitimierten Kaisertum bis hin zur positiven Neutralität des Grundgesetzes viele Modelle des Miteinanders gegeben, aber auch solche des Gegeneinanders, bis hin zur Verfolgung von Kirchen und Konfessionen. Für die westeuropäisch-christliche Kultur ist dabei kennzeichnend, dass sie eine säkulare und pluralistische Gesellschaft hervorgebracht hat, in der verschiedene Religionsgemeinschaften und nicht-religiöse Gruppen friedlich zusammen leben, weil sie sich gegenseitig tolerieren und der Staat sich neutral

verhält. In jeder historischen Situation sind die Glaubensüberzeugungen und die daraus entwickelten Praxen darauf hin zu prüfen, ob sie den wesentlichen Kern christlicher Gottesvorstellungen unverkürzt zur Geltung bringen oder diesen durch dogmatische Erstarrung oder Fanatismus verfälschen oder sich von Ideologien verführen lassen.

Die historische Theologie untersucht nicht nur Texte, sondern alle Lebensäußerungen der Angehörigen der jeweiligen Religionsgemeinschaft (Härle 2007, S. 34). Also hat man auch die Riten, das Verhalten und die Kultur zu untersuchen. Dies geschieht mit den gleichen historischen Methoden wie in der Geschichtswissenschaft, nur dass diese für die Anwendung auf ihren speziellen Gegenstandsbereich adaptiert werden müssen. In der Regel wird intensiver als in der profanen Historiographie nach den religiösen Motivlagen für das Handeln der Menschen gefragt und diesen zudem ein größeres Gewicht beim Zustandekommen von Entscheidungen zugetraut.

Zunächst einmal ist das religiöse Leben der Vergangenheit möglichst genau zu rekonstruieren und dann auf seinen inneren Zusammenhang zu befragen: Welche Traditionsbestände wurden angesichts welcher religiöser Herausforderungen in welcher Weise neu formuliert? Welche neuen Lebensformen wurden entwickelt und wie haben sie sich bewährt? Erschließen sie auch die Erfahrungen unter gewandelten heutigen Bedingungen oder handelt es sich nur noch um Relikte, die lediglich noch auf Grund von Konventionen weitergeführt werden?

Eine besondere Schwierigkeit im modernen Wissenschaftsdiskurs bietet die biblische Vorstellung, dass das menschliche Handeln sich am Willen Gottes auszurichten hat und Gott segnend oder strafend in das Geschichtsgeschehen eingreifen kann. Für das moderne Geschichtsverständnis sind beide Voraussetzungen, sowohl die, dass die Geschichte sinnvoll verläuft, als auch die, dass Gott den Geschehensablauf steuert, prinzipiell ausgeschlossen. Der Geschichtsverlauf reflektiert vielmehr die Kräfteverhältnisse der menschlichen Akteure verbunden mit den Zufällen der natürlichen Prozesse und den unkontrollierbaren und unvorhersehbaren Resultaten, die sich ergeben, wenn die verschiedenen Handlungskonzepte und die ihnen zugeordneten Praxen aufeinander treffen. Der Glaube daran, dass die menschliche Gattung sich im Laufe der Geschichte höherentwickle, wie es sich z. B. im technischen Fortschritt zeige, ist abhanden gekommen. Ebenso fehlt die Hoffnung, dass sich die vielen Partikularinteressen durch »die List der Vernunft« (Hegel 1961, S. 78) oder die »invisible hand« (Smith 2000, S. 32) hinter dem Rücken der Akteure doch zum Wohle des Ganzen zusammenfügen. Theologische historische Forschung wird dagegen unermüdlich danach suchen, ob nicht in all den chaotischen geschichtlichen Prozessen doch transzendente Kräfte begegnen, die menschliche Handlungsabsichten unterstützen oder konterkarieren. Ungenügend ist dabei sicher eine

solche theologische Hypothese, die die göttliche Wirklichkeit einfach als einen weiteren (Super-)Akteur im historischen Spiel begreift, der gelegentlich einmal »senkrecht von oben« in das Geschehen eingreift. Vielmehr durchdringt und durchwaltet der göttliche Geist alle Handlungssubjekte und inspiriert sie zu kreativen Handlungskonzepten, die im Spiel der Kräfte dann doch durch die göttliche Vorsehung verknüpft werden und sich darin bewähren müssen.

Aufgabe der historischen Theologie ist es, zu prüfen, in welcher Weise solche Bewähungen gelungen oder misslungen sind. Solche Prüfung ist mehrschichtig anzulegen. Nach evangelischer Überzeugung geht es zunächst einmal um die Klärung der Schriftgemäßheit, sodann darum, ob aus christlicher Sicht legitime existentielle Bedürfnisse befriedigt werden konnten, wie Trost im Leiden, Kraft für die Arbeit, Freude über die Harmonie des eigenen Seins mit der Schöpfung, Vertrauen in angstbesetzten Situationen und anderes. Schließlich ist zu fragen, ob es Glaubensüberzeugungen wirklich gelungen ist, zu einem konstruktiven Zusammenleben in Freiheit mit Andersgläubigen und Nicht-Religiösen zu kommen. Die gegenwärtige Prüfung kann sich dabei anschließen an die Prüfungen, die frühere Generationen im Fortgang der Geschichte bereits ihrerseits vorgenommen haben. Aber all diese Prüfungen stehen prinzipiell immer wieder neu zur Disposition, insofern frühere Entscheidungen unter dem Eindruck neuer Erfahrungen in einem anderen Licht erscheinen können. Man braucht nur daran zu denken, wie stark sich die Einschätzung der christlichen Mission in den letzten Jahrzehnten gewandelt hat.

6. Die biblische Theologie

Nach evangelischem Verständnis gebührt der Geschichte Israels, wie sie in den biblischen Texten reflektiert wird, ein besonderer Platz im Zusammenhang der Universalgeschichte. Deshalb ist es gerechtfertigt, ihnen im Rahmen der theologischen Wissenschaft einen besonderen Platz anzuweisen. Nach der klassischen altprotestantischen Inspirationslehre ist die Bibel zwar von menschlichen Autoren verfasst worden, diese hätten aber unter unmittelbarer Einwirkung des heiligen Geistes geschrieben. Diese Vorstellung wurde sogar bis zu der These zugespitzt, die menschlichen Personen seien nicht viel mehr gewesen als Schreibinstrumente in der Hand des heiligen Geistes, so dass der Wortlaut der Bibel frei sei von der Begrenztheit menschlicher Einsicht und interessen geleiteter Verzerrung der Sachverhalte. Die Leserschaft müsse der Bibel vielmehr zugestehen, dass sie gewissensbindende Autorität (*auctoritas*) habe, in Heilsfragen alles Nötige enthalte (*perfectio seu sufficientia*), ihr Gesamtsinn klar und widerspruchsfrei aus dem Zusammenklang der

verschiedenen Aussagen erhebbar sei (*perspicuitas*) und beim Adressaten das auslöse, was der heilige Geist als eigentlicher Autor bezweckte (*efficacia*) (Schmid 1979, S. 47-66).

Dieses Bibelverständnis hat eine vertiefte Beschäftigung mit der Bibel ausgelöst, und zwar in Folge der Entscheidung Luthers, seine Bibelübersetzung aus dem biblischen Urtext vorzunehmen, auf der Basis der ursprünglichen Sprachen: Griechisch, Hebräisch und zu einem sehr geringen Teil auch Aramäisch. Durch die historisch-kritische Forschung, die sich im Gefolge des reformatorischen Schriftprinzips durchsetzte, entstand die moderne, durch rationale Methodenanwendung kontrollierte Bibelexegese, die das Ziel hat, die Bibel, wie jede andere Literatur auch, aus ihrer Entstehungszeit heraus zu verstehen. Es soll derjenige Textsinn ermittelt werden, den der ursprüngliche Autor zum Ausdruck bringen wollte.

Im Verlauf der Forschung wurde immer stärker bewusst, dass die kirchliche Tradition die ursprüngliche Sinnintention der Bibel stark überlagert hatte. Es stellte sich heraus, dass zentrale Glaubensinhalte, wie etwa die Trinitätslehre, an deren biblischer Verwurzelung auch die Reformatoren keinen Zweifel hegten, nicht im ursprünglichen Wortlaut der Bibel enthalten waren. Die Notwendigkeit, die biblischen Ursprachen zu verstehen, führte zwangsläufig dazu, dass man sich mit den zeitgenössischen nicht-biblischen Texten der selben und verwandter Sprachen beschäftigte und, da sich in der Sprache auch die Kultur und Religion der jeweiligen Sprachgemeinschaft ausdrückt, auch mit nicht biblischen Religionen. Der enorme Aufschwung der Archäologie im 19. Jahrhundert und die Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphen und der mesopotamischen Keilschriftsysteme erbrachte ein reichhaltiges Material, das den zeitgeschichtlichen Kontext der Bibel in bis dahin nie vorstellbarer Lebendigkeit vor Augen stellen konnte.

Ironischerweise wirkte gerade der immense Erfolg der historisch-kritischen Bibelforschung, im Kontext des Erfolges der Geschichtsforschung im Zeitalter des Historismus generell, kritisch auf das reformatorische Schriftprinzip zurück. Die biblische Geschichtsdarstellung erwies sich in hohem Maße als fiktiv und repräsentierte oft nicht das, was eigentlich gewesen war (Pannenberg 1979, S. 15). Die Darstellung der Fremdreigionen erwies sich oft als polemisch verzerrend, ohne ein erkennbares Anliegen, diese positiv zu würdigen, so sehr sich andererseits herausstellte, dass in einem überraschend hohen Maße Vorstellungen und sogar einzelne Textpassagen von den Umweltreligionen in die Bibel übernommen worden waren. Selbst die Idee des Monotheismus hatte ihren Vorläufer in der, freilich kurzen, Episode der Aton-Verehrung Echnatons (Amenophis IV., 14. Jahrhundert v. Chr.) in Ägypten. Die Bibel kam als eine durch und durch menschliche Büchersammlung in den Blick, deren Autoren selbstverständlich beschränkt waren in ih-

ren Einsichten, eingebunden in ihren Kontext und keineswegs frei von der Verfolgung eigener Interessen. Zugleich wurde immer deutlicher, dass die biblischen Autoren erkennbar unterschiedliche Positionen vertraten, die sich nicht zwanglos zu einer großen Gesamtaussage fügen. Das Anliegen von Kanonisierungsentscheidungen war es oft gar nicht, kohärente dogmatische Positionen zur Geltung zu bringen. Vielmehr taten sich verschiedene Strömungen, oft aus pragmatischen Gründen, zusammen, um von ihnen als häretisch betrachtete Gruppierungen durch die Einigung auf einen ihnen gemeinsamen Schriftenbestand auszugrenzen. Die Ausgrenzung von Sektierern war viel wichtiger als die Homogenität im Innern, so dass verschiedene dogmatische Positionen innerhalb des gemeinsamen Kanons möglich blieben. Ein berühmter Fall ist, dass die Evangelien in ihrer Vierheit erhalten blieben und der Versuch einer Evangelienharmonie, wie sie Tatian (2. Jahrhundert n. Chr.) mit seinem Diatessaron versucht hatte, dezidiert abgelehnt wurde.

Alle Merkmale der Bibel, die ihre Inspiriertheit ausweisen sollten, ließen sich unter den Bedingungen historisch-kritischer Schriftauslegung nicht mehr ohne weiteres aufrechterhalten, so dass die Lehre von der Verbalinspiration generell aufgegeben werden musste. Mit diesen Einsichten war auch die gewissensbindende Kraft der Bibel in Frage gestellt. Sie konnte nicht mehr als Wesensmerkmal des biblischen Textes selbst, sondern nur noch als Ausfluss der mehr oder weniger willkürlichen Entscheidung des gläubigen Subjekts begriffen werden, der Bibel freiwillig diese Autorität zuzuschreiben. Die Bibelwissenschaft kann von daher die Autorität der Bibel als Zeuge für die göttliche Selbstoffenbarung nicht als gegeben voraussetzen, sondern muss die Relevanz biblischer Gottesvorstellungen, mit denen die biblischen Autoren die Geschichtsprozesse, in die sie eingebunden waren, religiös zu deuten vermochten, für den heutigen Glauben und die Zukunft der Kirchen erst erarbeiten und aufzeigen.

7. Die Arbeitsschritte der historisch-kritischen Methode

Die historisch-kritische Methode, die sich in der Bibelauslegung durchgesetzt hat, ist keine biblische Sondermethode. Mit ihrer Entstehung und Entwicklung ist gerade das Anliegen verbunden, die Bibel auszulegen wie jede andere Literatur. Diese Methode verwandte und verwendet all ihre Kraft darauf, die biblischen Texte in ihren historischen Kontext einzuzeichnen. Die kritische Potenz gerade der evangelischen Bibelexegese richtete sich oft genug gegen traditionelle kirchliche Vorstellungen, so dass ihre Hypothesen oft große Erregung in den Kirchen verursachten und schmerzhaft theologische Anpassungsprozesse auslösten. Selbstverständlich kann keine wissenschaftliche Methode unverändert

bleiben. Kennzeichen wissenschaftlichen Methodenumgangs ist es gerade, die Methode im Prozess der Anwendung weiter zu entwickeln, zu verfeinern, neue Gesichtspunkte aufzunehmen und die gewonnenen Erkenntnisse zu nutzen, um die Sachadäquanz zu erhöhen. Wie Thomas Kuhn gezeigt hat, vollziehen sich wissenschaftliche Prozesse nicht stetig, sondern mit krisenhaften Umbrüchen, die Kuhn sogar als »Revolutionen« bezeichnet (Kuhn 1981). Selbstverständlich gilt das auch für die historisch-kritische Methode. Sie hat sich weiterentwickelt und muss sich auch in Zukunft weiter entwickeln. Ich nenne als besonders tief greifende Beispiele für Umbrüche zum einen die Entwicklung der Literarkritik, die die Vorstellung von historisch greifbaren biblischen Autoren, nach traditioneller Lehrmeinung sind das »die Propheten und Apostel«, destruierte und die biblischen Texte nun auf weitgehend anonyme, in sich komplizierte Redaktionsprozesse zurückführt, und zum anderen die Einbeziehung der Archäologie im Verlaufe des 19. und 20. Jahrhunderts, die vielfach die historische Glaubwürdigkeit biblischer Geschichtsdarstellungen nachhaltig erschütterte.

Heute hat die Bibelauslegung selbstverständlich teil an der Weiterentwicklung ihrer Bezugswissenschaften, insbesondere der Textwissenschaften, der Archäologie und der Geschichtswissenschaft, aber auch an der Krise des objektiven Wahrheitsbegriffs und dem damit zusammenhängenden und überall um sich greifenden Methodenpluralismus. Da man, insbesondere in den Geisteswissenschaften, zunehmend den Gedanken einer objektiven Wahrheit aufgibt, der man sich durch sorgfältiges Sammeln von Indizien und Argumenten mit den eigenen Hypothesen allmählich annähert, auch wenn man die volle Erkenntnis nie erreichen wird, so gewinnen Hypothesen immer mehr den Charakter von subjektiven Entwürfen von begrenzter Plausibilität, die nur noch auf der Basis von bestimmten, kulturell relativen Grundannahmen einleuchten und für die, die diese Annahmen, aus welchen Gründen auch immer, nicht teilen, irrelevant sind. Die logische Folge ist, dass auch die Methoden immer weniger von ihrer Sachadäquanz her beurteilt werden können, und es immer mehr dazu kommt, dass man sich subjektiv für bestimmte Methoden entscheidet. Solche Entscheidungen sind dann immer weniger problematisierbar, weil ja eine objektive Messgröße für die Sachadäquanz fehlt. Auf der Grundlage einer solchen Sicht der methodischen Vielfalt kann man nur noch solche Methoden ausschließen, die für sich objektive Geltung reklamieren, weil dies ja der Pluralität von Methoden widerspricht. Bescheidet sich eine Methode jedoch mit der Erklärung, dass sie keine intersubjektive Geltung beanspruche, sondern lediglich im Rahmen bestimmter Grundannahmen und begrenzt für eine bestimmte Nutzergruppe Erkenntnisse anstrebe, so ist jede, aber eben auch eine der Sache nicht mehr angemessene Methode aus pluralistischer Sicht hinnehmbar. Für die Bibelwissenschaft ergibt sich

der verführerische Gedanke, die altprotestantische Bibellehre auf der Basis pluralistischen Wahrheitsverständnisses wieder aufleben zu lassen. Man stellt sich einfach auf den Standpunkt, dass man die Bibel als ein in sich geschlossenes Literaturwerk interpretiere, dessen Interpretation für bestimmte Religionsgemeinschaften von Nutzen sein müsse. Besonders bequem ist diese Position dann, wenn man auch noch eine solche Texttheorie aufgreift, die behauptet, dass erst die Leserschaft den Sinn eines Textes konstituiert.⁵ Zwar ist man mit so einer Position im Nu eine Fülle von Problemen los, vor allem die mühsame Suche nach der Einbettung der Bibel in ihren kulturellen Kontext, aber es fehlt dann ein leistungsfähiges Korrektiv, das verhindert, dass alle möglichen modernen Vorannahmen unkontrolliert in die antiken Texte eingetragen werden. Die historisch-kritische Methode ist also nach wie vor die unverzichtbare Grundlage allen methodischen Vorgehens in der Textinterpretation. Selbstverständlich muss sie, wie alle Methoden, ständig weiterentwickelt werden, aber sie ist dazu auch ohne weiteres fähig.

Grob gesagt wurden Weiterentwicklungen im Laufe der bisherigen Geschichte der historisch-kritischen Methode vor allem so vollzogen, dass neue Arbeitsschritte in den bis dahin gültigen Methodenkanon eingefügt wurden. So wurde etwa durch den Vorstoß Hermann Gunkels (1862-1932) die Gattungskritik in der Forschung etabliert (etwa Gunkel 1901 und 1933). Es war keineswegs so, dass man nicht vorher schon diese Frage verfolgt hätte, aber mit Gunkel wurde die Frage nach der Gattungszugehörigkeit eines Textes, die Rekonstruktion der Gattung selbst und ihrer Geschichte sowie ihres Sitzes im Leben als so wichtig empfunden, dass diese Untersuchung zu einem Standardarbeitsschritt exegetischen Vorgehens wurde. In vergleichbarer Weise setzte sich die redaktionsgeschichtliche Fragestellung, die die Redaktionsprozesse von den literarischen Quellen bis zum kanonischen Endtext nachzeichnet, seit dem bahnbrechenden Werk von Willi Marxsen »Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums« (1956) schnell durch und etablierte sich als eigenständiger Arbeitsschritt.

Die einschlägigen Methodenlehrbücher enthalten heutzutage eine größere Anzahl von Arbeitsschritten, die zusammengenommen die historisch-kritische Methode ausmachen und eben auch nur zusammengenommen beanspruchen können, den Sinn eines Textes in seiner

5 Eine solche rezeptionsorientierte Texttheorie (z. B. Iser 1976; Fish 1980) hat zwar insofern recht, als die Leserschaft eine Fülle an Vorwissen mitbringen muss, um einen Text zu verstehen und der Text ohne die Interaktion mit diesem Vorwissen stumm bleibt, aber es kommt für ein kommunikationsfähiges Verstehen doch alles darauf an, dass die Leserschaft ein vom Autor antizipiertes und intendiertes Vorwissen heranträgt und nicht durch willkürliches Vorgehen dem Text seinen Eigenwert nimmt.

Gänze zu erschließen.⁶ Die Zahl der Arbeitsschritte variiert von Fall zu Fall, denn die Ausdifferenzierung des Vorgehens ist prinzipiell nicht begrenzt, es ist lediglich aus pragmatischer Sicht ungut, wenn man die Differenzierung ohne Not vorantreibt, weil das zu Verwirrung führt. Im Kern ist jedoch über den Bestand an Arbeitsschritten ein Konsens erkennbar.

Der grundlegende und erste Arbeitsschritt, der im Falle antiker Texte bereits eine enorme Expertise und experimentellen Aufwand verlangt, ist die Textkritik. Auf Grund des schlechten Erhaltungszustandes der antiken Texte, ist zunächst einmal aus den vielen, oft nur fragmentarisch erhaltenen Handschriften der ursprüngliche Text zu rekonstruieren. Dazu benötigt man Verfahren, um die Handschriften zu datieren (z. B. die C14-Methode), lesbar zu machen (z. B. Fotografiertechniken), zu entziffern, die Varianten zu vergleichen und die verschiedenen Handschriftenexemplare in ihren historischen Kontext einzuordnen. Als die älteste Textvariante ist in aller Regel diejenige zu betrachten, die am besten das Zustandekommen der konkurrierenden Lesarten erklären kann.

Ist der Text materiell rekonstruiert, so ist die Form des Textes zu analysieren. Im Arbeitsschritt der Formkritik geht es um das Layout, die grammatische wie phonetische Struktur, den Aufbau und die Gliederung, sowie um die Gattungszugehörigkeit. Letztere ist vor allem deshalb wichtig, weil der Wirklichkeitsanspruch eines Textes von seiner Gattung abhängt. Ein Bericht will z. B. darstellen, wie ein Vorgang abgelaufen ist, ein Liebesgedicht will dagegen Gefühle zum Ausdruck bringen. Solche Differenzen sind für das Verstehen des eigentlichen Angehens von großer Wichtigkeit.

Zweckmäßigerweise ist der Inhalt nach der Form des Textes zu analysieren. In der Geschichte der historisch-kritischen Bibelwissenschaft hat es sich eingebürgert, die Inhaltsanalyse mit »Traditionskritik« zu bezeichnen, wobei man meist unter »Traditionen« inhaltliche Phänomene oberhalb der Wortebene verstand, also etwa die »Zionstradition«, einen Vorstellungskomplex, der sich um den zentralen Gedanken herumgruppiert, dass YHWH, der Gott Israels, auf dem Tempelberg in Jerusalem »wohnt« und diesem Berg deshalb unter anderem höchste Dignität, Heiligkeit und Uneinnehmbarkeit eigne. Die kleinste bedeutungsstra-

6 Ich halte es für ganz unglücklich, wenn man diese Arbeitsschritte als eigenständige Methoden bezeichnet, wie das mancherorts geschieht. Schließlich beleuchten sie nur ganz bestimmte Aspekte der Textproduktion und des Kommunikationsprozesses, innerhalb dessen Texte Sinn entfalten. So ist, um ein Beispiel zu nennen, eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, die auf die Analyse des historischen Kontextes der Textüberlieferung verzichtet, im Sinne der Arbeitsökonomie sicher sehr sinnvoll, kann aber nicht beanspruchen, den betreffenden Text in seiner Gänze verstanden zu haben.

gende Einheit eines Textes ist aber das Lexem, so dass die grundlegende Arbeit der Traditionskritik die Bestimmung des Bedeutungsgehaltes der Lexeme sein muss. In anderen Textwissenschaften ist für den gleichen Arbeitsschritt der Begriff »Semantik« gebräuchlich. Einerseits wird die Bedeutungsbreite eines Lexems durch seine Einbindung in einen Text in bestimmter Weise eingeschränkt, andererseits entlockt der Autor dem Lexem durch seinen Gebrauch auch wieder neue Bedeutungsnuancen. Die Verbindung der Lexeme innerhalb eines Textzusammenhangs zu einem Gedankengang untersucht die Textsemantik.

In der Geschichte der historisch-kritischen Forschung ist die Untersuchung der literarischen, im Rahmen der Literarkritik, und mündlichen, im Rahmen der Überlieferungskritik, Vorgeschichte der Texte immer von großer Bedeutung gewesen. Es hat sich gezeigt, dass viele biblische Autoren von den Vorgängen, die sie darstellen, keine eigene Kenntnis haben, sondern lediglich verschiedene Quellen zusammenstellen, die sich ihrerseits wieder auf Quellen stützen. Als einprägsames Beispiel kann die Frage nach dem historischen Jesus dienen. Es ist inzwischen klar, dass die Evangelisten den historischen Jesus nie gehört oder gesehen haben, sondern ihre Darstellung seines Lebens überwiegend auf schriftliche und mündliche Gemeindeüberlieferungen stützen, die das, was Jesus selber gesagt hat, nur noch in stark überformter Weise und in griechischer Übersetzung enthalten. Um zum historischen Jesus vorzudringen, hat man also zunächst die mündlichen Quellen zu rekonstruieren, die den Evangelisten vorlagen, und diese dann in das galiläische Aramäisch der Zeit Jesu zurückzuübersetzen.

Als nächster Arbeitsschritt ist der Text in seinen historischen Kontext einzubetten. Der Arbeitsschritt der »Bestimmung des historischen Ortes« fragt zunächst nach der Abfassungszeit, dem Autor und den ursprünglichen Adressaten, geht aber weit darüber hinaus. Die Kommunikationssituation, die die ursprüngliche Textproduktion bestimmt hat, soll so weit wie möglich aufgehellt werden. Es geht also auch um die Lebensverhältnisse, die soziale Einbettung des Autors und seiner Leserschaft, sowie um die politische und religiöse Gesamtsituation. Ein wichtiger Faktor sind Vergleiche mit anderen Texten aus der gleichen Situation, da man so den spezifischen Standort des Autors im Diskurs seiner Zeit bestimmen kann. Solche Vergleiche müssen selbstverständlich auch weit über die Grenzen Israels hinausgreifen, will man das eigene Profil der biblischen Schriften herausarbeiten. Da Israel im Laufe seiner Geschichte von verschiedenen Fremdmächten beherrscht wurde, hatte es sich auch mit der Kultur und der Religion dieser Fremdmächte auseinander zu setzen. Wie die verschiedenen Kreise in Israel damit umgegangen sind, und welche Texte welcher Strömungen schließlich kanonisiert wurden, ist höchst aufschlussreich für die Rekonstruktion des Textsinnes.

Schließlich ist der so ermittelte Textsinn für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Dazu hat man zunächst zu ermitteln, wie der Textsinn unter heutigen Bedingungen verstanden werden kann. Das ist Aufgabe der Hermeneutik. Des Weiteren ist im Rahmen der »theologischen Stellungnahme« zu fragen, welche Impulse der Text der heutigen theologischen Urteilsbildung geben kann. Dabei kann es weder darum gehen, biblizistisch alles für normativ zu erklären, was die biblischen Texte zum Ausdruck bringen, andererseits, und das ist heute sicherlich die größere Gefahr, kann es nicht angehen, dass der Bibel, und vormodernen Texten generell, nach dem historischen Umbruch zur Neuzeit jegliche Relevanz von vorneherein abgestritten wird.

Die biblischen Autoren standen auf einer Kulturstufe, die vom mythischen Denken geprägt war. Klassisch formuliert Rudolf Bultmann:

Das ganze Weltverständnis, das in der Predigt Jesu wie allgemein im Neuen Testament vorausgesetzt wird, ist mythologisch; das heißt: die Vorstellung einer Welt, die in drei Stockwerke Himmel, Erde und Hölle eingeteilt ist, die Vorstellung, daß übernatürliche Kräfte in den Lauf der Dinge eingreifen, und die Wundervorstellung, insbesondere die, daß übernatürliche Kräfte in das Innenleben der Seele eingreifen, die Vorstellung, daß der Mensch vom Teufel versucht und verdorben und von bösen Geistern besessen werden kann. Dieses Weltbild nennen wir mythologisch, da es sich von dem Weltbild unterscheidet, das von der Wissenschaft seit ihrem Anfang im klassischen Griechenland gebildet und entwickelt wurde, und das auch von allen modernen Menschen angenommen worden ist. In diesem modernen Weltbild ist die Verbindung von Ursache und Wirkung grundlegend (Bultmann 1965, S. 143-144).

Bultmann hat sicherlich darin Recht, dass der moderne Mensch so sehr und vor allem so selbstverständlich davon überzeugt ist, dass das Weltbild seiner eigenen Zeit dem mythischen schlechthin überlegen ist, dass es kaum Sinn macht, ihm mythische Denkstrukturen, Vorstellungen und Aussagen als Antwort auf seine religiösen Fragen anzubieten oder gar zuzumuten. Vieles am mythischen Denken ist obsolet und kann »abgestreift« oder, wie Bultmann es ausdrückt, »entmythologisiert« werden. Bultmanns eigentliches Anliegen war freilich nicht die Destruktion, es ging ihm vielmehr darum, den Kerngehalt der mythischen Aussagen in unsere Zeit zu transponieren:

Diese Methode der Auslegung des Neuen Testaments, die versucht, die tiefere Bedeutung hinter den mythologischen Vorstellungen wieder aufzudecken, nenne ich »Entmythologisieren« – ein sicherlich unbefriedigendes Wort! Ziel ist nicht das Entfernen mythologischer Aussagen, sondern ihre Auslegung. Es ist eine Deutungsmethode (Bultmann 1965, S. 146).

Die positive Aufgabe der Textinterpretation nennt Bultmann, »existenziale Interpretation«. In Aufnahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers sucht er die biblischen Aussagen als Aussagen über die Grundbefindlichkeiten menschlicher Existenz darzulegen. Auf diese Weise in eine für die modernen Menschen verständliche Denkweise übersetzt, sollen die biblischen Aussagen dann ihre eigentliche Intention entfalten können.

Um diese Interpretationsmethode ist es in den letzten Jahrzehnten recht still geworden.⁷ Dies dürfte daran liegen, dass sie in der faktischen Durchführung zwei Schwächen hatte. Zum einen war die Methode zu eng mit der Sprache und Geisteshaltung des Existentialismus verbunden. Einer Zeit, der diese Sprache fremd geworden ist, kann die Transponierung der biblisch-mythischen Sprache in die Kategorien der existenzphilosophischen Daseinsanalyse keinen Verstehensgewinn mehr bringen. Das Letztere ist mindestens so fremd wie das Erstere, ohne dass man sich sicher sein könnte, die biblische Intention wirklich vollständig getroffen zu haben. Zusammen mit den mythischen Vorstellungen, die Bultmann abstreifen wollte, um die eigentliche Intention der biblischen Texte zur Geltung zu bringen, verlor er zu viele Konnotationen, Assoziationen und Wortfeldvernetzungen der biblischen Begriffe aus dem Auge, die für die eigentlich intendierte Aussage unwesentlich sein mochten, die aber doch hinzugehören, um den Ursprungssinn des Begriffs für den modernen Rezipienten wach zu halten.⁸ Von großem Gewicht ist zum anderen gewesen, dass Bultmann den Verdacht nicht ausräumen konnte, mit der existenzialen Interpretation würde der biblische Anspruch aufgegeben, Gottes Selbsterschließung zu bezeugen.⁹ Zwar lässt die Bibel ohne Zweifel den Menschen in einem neuen Licht erscheinen, aber doch nur als Folge dessen, dass sie ihn entschlossen aus der Perspektive des Gottes Israels und Jesu Christi in den Blick nimmt. Nun greift, wie das Hans Hübner deutlich gemacht hat (Hübner 1995, S. 249), der Vorwurf, Bultmann habe den Gottesgedanken im Rahmen der Bibelinterpretation an den Rand gedrängt, erheblich zu kurz, dennoch muss die Bibelinterpretation an diesem Punkt vorsichtig sein. Sie sollte im Zweifelsfall lieber an der mythischen Redeweise festhalten. Das

7 Eine präzise Darstellung Bultmanns und der nachfolgenden hermeneutischen Debatte bietet Stuhlmacher (1986, S. 186-221).

8 Bultmann selbst gesteht der Frömmigkeit, bzw. der Religion, im Unterschied zur Theologie, durchaus den Gebrauch mythologischer Anschauungen zu: »Mythologische Anschauungen können als Symbole oder Bilder verwandt werden, die vielleicht für die Sprache der Religion notwendig sind und daher auch für den christlichen Glauben.« (Bultmann 1965, S. 177)

9 Diesen Verdacht hält auch Stuhlmacher für begründet (1986, S. 195).

hat auch pragmatische Vorteile, insofern es im immer unübersichtlicher werdenden philosophischen Pluralismus kaum mehr Positionen gibt, die sich der Bibelinterpretation so selbstverständlich als Partner anbieten, wie das für Bultmann im Falle der Existenzphilosophie Heideggers der Fall war. Zusätzlich erleichtert ein Bewahren der biblischen Denkweise auch die Kommunikation mit den geschichtswissenschaftlichen Nachbardisziplinen, wie z. B. der Altorientalistik und der Ägyptologie, die in der Interpretation der außerbiblischen Texte in aller Regel sich dafür entscheiden, eng an der mythischen Sprach- und Vorstellungswelt der Texte zu bleiben, freilich haben diese Wissenschaften auch nur ein religionswissenschaftliches und kein theologisches Interesse an der Götterwelt der von ihnen untersuchten Kulturen.

Dennoch bleibt es die Aufgabe der spezifisch theologischen Bibelinterpretation, das Anliegen der existentialen Interpretation aufzunehmen und weiter zu entwickeln. Heute wird man sicherlich vorsichtiger darin sein, irgendeinem Phänomen, selbst den Grundstrukturen menschlichen Daseins, eine durch die Zeit hindurch unveränderliche Identität und Selbigkeit zuzuschreiben. Ohne Zweifel gibt es Aspekte antiker Texte, die sich erkennbar auf Grundfragen des Seins beziehen, wie sie noch heute die Menschen umtreiben, aber es gibt daneben auch Probleme, die sich durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt gravierend verändert haben. So hat sich die Angst vor den Unbillen der Naturkräfte (z. B. Dürre, Flutkatastrophen, Schädlingsbefall, Krankheiten) in ihr Gegenteil verkehrt, insofern heutzutage die Natur Angst vor dem Raubbau des Menschen haben muss. Andererseits bleibt der Mensch trotz aller medizinischen Versorgung sterblich und das Wissen darum stellt auch heute noch alle Sinnmöglichkeiten im Leben in Frage. Auch gesellschaftliche Grundfragen sind durch das Ineinander von Kontinuität und Differenz bestimmt. So ist die Gesellschaft Israels im 8. Jahrhundert v. Chr., wie sie der Prophet Amos vor Augen hatte, zweifellos gravierend anders als die Gesellschaft der heutigen Bundesrepublik. Dennoch bleibt die ethische Grundfrage, ob man lieber eine sozial homogene Gesellschaft anstrebt, in der der Wohlstand möglichst vielen in ähnlichem Umfang zu Gute kommt, oder ob man ökonomische Differenzierungen und damit auch gravierende Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Personen und Institutionen innerhalb der Gesellschaft zulässt, auch heute noch relevant. Um einer modernen Leserschaft die Anliegen der biblischen Texte verstehbar zu machen, ist also jeweils sorgsam zu analysieren, in welcher Weise sich die Welt- und die Gotteserfahrung der biblischen Autoren und das grundlegende Wirklichkeits- und Daseinsverständnis der heutigen Zeit entsprechen. Danach sind dann diejenigen Strukturen, die gleich geblieben sind, für das Verstehen zu nutzen, aber so, dass auch die Differenzen bewusst bleiben.

Wie die Kirchengeschichte und die theologische Forschung zeigt,

sichert der Bezug auf die biblischen Texte nicht nur rückwärtsgewandt die Kontinuität zum Volk Israel, zu den frühen Formen des Christentums und zum Islam, der die biblischen Propheten als rechtgeleitete Propheten und Vorläufer Mohammeds anerkennt, sondern erschließt auch vorwärtsgewandt neue Aspekte an den gegenwärtigen Gotteserfahrungen.

8. Die systematische Theologie

In der systematischen Theologie gilt es, wie dies namentlich Wolfhart Pannenberg ausgedrückt hat, Gott als »die alles bestimmende Wirklichkeit« darzustellen.

Unter der Voraussetzung also, daß das Wort ›Gott‹ im Sinne des Hinweises auf eine allesbestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist, läßt sich als Bewährung des Redens von Gott fordern, daß alles Wirkliche sich als Spur der göttlichen Wirklichkeit erweisen müßte. Diese Forderung gilt aber nicht den Gegenständen in ihrer abstrakten Isolierung, sondern in ihrem durchgehenden Zusammenhang: ›alles‹ im Begriff der alles bestimmenden Wirklichkeit bezeichnet nicht jedes einzelne für sich, sondern jedes in seinem Zusammenhang mit allem andern. Theologie als Wissenschaft von Gott wäre dann so möglich, daß die Totalität des Wirklichen unter dem Gesichtspunkt der diese Totalität im ganzen wie im einzelnen letztlich bestimmenden Wirklichkeit zum Thema wird (Pannenberg 1977, S. 305).

Die Frage ist, ob das Reden von einer die Wirklichkeit durchwaltenden Gottheit die Vielfalt der menschlichen Erfahrungen erschließen kann. Dazu gehört die Prüfung der Erklärungskraft des überlieferten Gottesgedankens für das Ganze des heutigen Erfahrungsfeldes sowohl in theoretischer als auch in ethischer Hinsicht. Ein gewisser Teil der systematischen Theologie beinhaltet demnach die Aufgabe, Diskurse und Argumentationen der Vergangenheit auf ihren argumentativen Gehalt hin zu analysieren und ihre Tragfähigkeit für die Interpretation heutiger Gotteserfahrungen zu erproben. Sofern sich die systematische Theologie dabei auf Texte bezieht, wendet sie selbstverständlich die in der Bibelwissenschaft besonders differenziert ausgearbeitete historisch-kritische Interpretationsmethode an.

Die vielfältigen Hypothesen zu Teilbereichen der Wirklichkeit, wie sie die verschiedenen Wissenschaften aufstellen, als Ganzes zu denken, ist zunächst die Aufgabe der Philosophie. Die Theologie hat sich also auf die Philosophie zu beziehen, wenn sie den Gottesgedanken zum Ausdruck bringen will. Auch im Hinblick auf die anzuwendenden Methoden hat sie sich an der Philosophie zu orientieren. Sie wendet

die gleichen Methoden der Logik, der Konsistenz- und der Kohärenzprüfung an, um ein möglichst umfassendes Bild von der Welt und dem Ort des Menschen in ihr im Dialog mit den Einzelwissenschaften zu erhalten, wie sie die Philosophie auch verwendet.¹⁰ Sie hat lediglich das Vorverständnis einzubringen, dass ein überzeugendes und umfassendes Bild von der Natur und vom Menschen nur durch den Bezug auf Gott gewonnen werden kann; das ist jedenfalls die Grundüberzeugung der biblischen Schriften und der Geschichte des Christentums.

Die Theologie hat immer dann Kritik anzumelden, wenn implizit oder sogar explizit die Gottesfrage von vorneherein, aus welchen Gründen auch immer, ausgeschlossen wird. Ein methodischer Verzicht auf die existentielle Wahrheitsfrage im Rahmen der philosophischen Gotteslehre ist das notwendige Charakteristikum der Philosophie, das darf aber nicht dazu führen, dass man die spezifisch theologische Fragestellung abweist, sonst wäre die Gefahr ideologischer Verfestigung in vergleichbarer Weise gegeben, wie wenn die Theologie die eigenen Wahrheitsansprüche einfach dogmatisch dekretierte.

Zur Wissenschaft gehört selbstverständlich die Sprachkritik. Um der Sachlichkeit und der intersubjektiven Überprüfbarkeit willen braucht die Wissenschaft ihre jeweilige Wissenschaftssprache. Selbstverständlich kommt die Theologie dieser Anforderung auch nach. Sie kann aber auf religiöse Metaphern nicht verzichten. Dies ist zum einen darin begründet, dass durch den Gebrauch biblischer Metaphern die Kontinuität zu den kanonischen Schriften gewahrt wird, zum anderen aber darin, dass das Transzendente sich gar nicht anders aussagen lässt. Jede Wissenschaft, nicht nur die Theologie, muss metaphorisch sprechen, wenn sie Aussagen über transzendente Phänomene machen will. Und keine noch so durchorganisierte Kunstsprache kann letztlich auf eine Schnittstelle zur natürlichen Sprache verzichten, wenn sie überhaupt verstanden werden will. Von daher ist es auch begründet, dass Formalisierungen und Mathematisierungen in der Theologie nur zögerlich aufgenommen werden. Ins Positive gewendet kann man sagen, dass die biblischen Metaphern und Vorstellungen, wie das die Kirchengeschichte gezeigt hat, ein unerschöpfliches Sinnreservoir beinhalten, das immer wieder innovative theologische Positionen gespeist hat.

Von besonderer Bedeutung ist die Auseinandersetzung mit anderen religiösen oder nicht-religiösen Deutungen der Wirklichkeit.¹¹ Diese

10 Nach Härle (2007, S. 18-28), gehören zu einer wissenschaftlichen Aussage die folgenden sieben Merkmale: Methodisierbarkeit, Vorurteilsfreiheit, Wahrheitsfähigkeit, Hypothesencharakter, Falsifizierbarkeit, Widerspruchsfreiheit, (Selbst-)Relativierung.

11 Diese Aufgabe hat insbesondere Hans-Martin Barth (2008) eingefordert und eine Dogmatik auf dieser Grundlage vorgelegt. Besonders zu beach-

Auseinandersetzungen sind, sofern sie sich im Medium der Wissenschaft vollziehen, nach den gleichen Regeln zu führen wie andere wissenschaftliche Diskurse, d.h. die Voraussetzungen des eigenen wie fremden Denkens sind zu ermitteln, die Begriffe klar zu definieren, die Datenbasis, auf die sich die Annahmen stützen, möglichst beobachterunabhängig zu präsentieren, die Folgerungswege transparent und nachvollziehbar zu gestalten, die Hypothesen so zu formulieren, dass erkennbar wird, wie sie gegebenenfalls falsifizierbar sind, und es muss erkennbar bleiben, dass man guten Willens ist, mit dem Diskurspartner eine Verständigung zu erzielen, und sei es notfalls nur die, eventuell gegensätzliche Positionen auch in ihrer Unvereinbarkeit zu benennen.

9. Die praktische Theologie

Die praktische Theologie hat Lebenskonzepte zu entwickeln, die den biblischen Ursprüngen, den geschichtlichen Erfahrungen des Christentums und den gegenwärtigen gesellschaftlichen Realitäten gemäß sind. Im engeren Sinn gehört dazu das Leben innerhalb der kirchlichen Institutionen, die das Christentum ausgeprägt hat: der Gottesdienst und andere gemeinschaftliche Riten, das Gebet, die Seelsorge, die Diakonie und die Konvivenz mit anderen. Nach evangelischer Überzeugung, die dem Einzelnen eine hohe Kompetenz zutraut, eine eigenständige Gewissensentscheidung zu entwickeln, ist es für das Miteinander der Christen weder nötig in einer organisatorischen kirchlichen Einheit zu leben, weshalb eine Vielzahl von Kirchen anerkannt wird, noch wird es als notwendig empfunden, innerhalb einer Kirche eine hohe Uniformität durchzusetzen, so sehr auch nicht völlig auf eine auf Dauer gestellte gemeinsame Organisationsform oder auf einen Lehrkonsens verzichtet werden kann. Die evangelischen Kirchen sind sozusagen pluralisierungsaffin und haben ein intrinsisches Interesse an der jenseits der Ränder der Institution angesiedelten, frei floatenden christlichen und nachchristlichen Religiosität in der pluralistischen Gesellschaft.

Wie in den anderen Disziplinen kommt es zunächst auf eine möglichst genaue Beschreibung und Rekonstruktion der christlichen Praxen und ihrer Verortung innerhalb der Gesellschaft und des Staates an. Diese Untersuchung erfolgt mit den gleichen empirischen Methoden, die in der Psychologie, sowie den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften verwendet werden: Daten werden auf die gleiche Art empirisch erhoben, Experimente nach den gleichen Regeln durchgeführt und Praxismodelle auf die gleiche Weise implementiert und evaluiert. Die wesentlichen

ten ist, dass er im Schlussteil auch eine konstruktive Auseinandersetzung mit den »Areligiösen« führt (Barth 2008, S. 807-819).

Unterschiede sind wieder das dezidierte Interesse an der Bedeutung der Religion für die Beschreibung der Funktion von individuellen Lebensentwürfen und kollektiven Praxen, die Prüfung des Ist-Zustandes am christlichen Wahrheitsbewusstsein, und die Entwicklung von Handlungskonzepten mit dem ausdrücklichen Ziel, diese den christlichen Akteuren als Bereicherung ihrer Ausdrucks- und Wirkmöglichkeiten anzubieten.

Sofern andere praktisch orientierte Wissenschaften, wie etwa die Politologie oder die Betriebswirtschaft, die religiöse Thematik nicht mehr gebührend berücksichtigen, dürfte es insbesondere der Sinn-Begriff sein, dessen religiöse Implikationen die praktische Theologie zu erschließen hat. Zunächst ist der Blick dafür zu schärfen, dass der Mensch darauf angewiesen ist, sich selbst in der Welt als sinnvoll zu erleben. Das Erlebnis von Sinn gibt dem Menschen Halt, Geborgenheit und einen konsistenten Rahmen zur Entwicklung von Handlungskonzepten. So sieht etwa Viktor Frankl im Sinnbezug letztlich eine den Menschen aus sich selbst befreiende Kraft, die ihn hinüberführt (*transcedere*) zu Höherem, Schönerem, Wahrhaftigerem, Besserem (Frankl 1979). Hier liegt der Ansatzpunkt für die Gottesfrage, insofern man zu fragen hat, von woher Menschen Sinnzuschreibungen vornehmen und Sinnentwürfe legitimieren. Nach christlichem Verständnis geht es vor allem auch darum, dass Sinnkonzepte gemeinsam zu entwerfen und zu realisieren sind. Gerade auch in der wechselseitigen Hingabe an andere lässt sich Sinn finden.

Unter den Bedingungen der zunehmenden Individualisierung, der Pluralisierung, der Ökonomisierung und des Wertewandels sind in sorgfältiger Weise solche Handlungskonzepte zu entwickeln, die die Chancen des säkularen demokratischen Staates positiv anerkennen und zu nutzen verstehen, um in Freiheit mit anderen Religionen und nicht-religiösen Weltanschauungen zusammen zu leben und gemeinsam nach einem tieferen Verständnis der göttlichen Wirklichkeit zu suchen. Namentlich Friedrich Gogarten hat dargelegt, dass die Säkularisierung nichts dem Christentum Fremdes ist, sondern sich durchaus an die biblische Tradition anschließen lässt (Gogarten 1958). Andererseits hat er aber mit Recht davor gewarnt, die Trennung zwischen Staat und Kirche säkularistisch zu überziehen. In der Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik scheint mit der positiven Förderung der Religionsgemeinschaften bei grundsätzlicher Trennung von Staat und Kirche ein tragfähiger Rahmen für das Zusammenleben der verschiedenen Religionen und der nichtreligiösen Weltanschauungen gefunden zu sein. Sofern der Staat die freie Religionsausübung und den individuellen Wechsel von einer Religion zur anderen gewährleistet, werden am Markt der verschiedenen Religionen und Nicht-Religionen vermutlich diejenigen am besten bestehen, denen es gelingt, ihre Überzeugungen und Praxen

als zukunftsfähiges Lebenskonzept der nächsten Generation zu vermitteln.

10. Schluss

Die Methodenfrage ist für die Wissenschaftlichkeit einer reflektierten Beschäftigung mit einer Sache zum Nutzen der Optimierung der Lebenspraxis einer Gesellschaft von zentraler Bedeutung. Nur methodengeleitetes Vorgehen ist wissenschaftlich. Wenn die Theologie also am wissenschaftlichen Diskurs teilnehmen will, hat sie Rechenschaft darüber abzulegen, was ihr Sachgegenstand ist und in welcher Weise sie Hypothesen über diesen vernünftig nachvollziehbar verantworten kann. Die große Schwierigkeit der Theologie ist, dass ihr eigentlicher Gegenstand, die göttliche Wirklichkeit, nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt über die Erfahrungen der Menschen zum Objekt menschlicher Reflexion werden kann. Die Theologie bewegt sich deshalb in einem »hermeneutischen Zirkel«: Sie setzt die Existenz Gottes voraus, freilich nicht so, dass der Gottesgedanke in irreversibler Weise festgelegt wäre, sondern als zu bewährende Hypothese, und sucht im zweiten Schritt dann nach Indizien, die sich vom Gottesgedanken her in ihrer ganzen Seinsfülle erschließen lassen. Dieser hermeneutische Zirkel ist aber ein Kennzeichen von Verstehen überhaupt. Alle Wissenschaften haben Teil an diesem zyklischen Vorgehen, zumindest dann, wenn sie sich der Ebene der Transzendenz nähern. Je mehr sie sich auf die materielle Ebene beschränken, desto eher können Sie Fragen nach der Transzendenz ausklammern. Andererseits ist es illegitim, wenn z. B. die Naturwissenschaften, deren methodische Strenge in unserer Zeitsituation als vorbildlich gilt, von ihren Erkenntnissen aus auch auf ganz andere Erkenntnisobjekte zugreifen zu können meinen, ohne ihre Methode und Fragestellung entsprechend anpassen zu müssen.

Die christliche Theologie hat keine eigenen Methoden. Sie wendet die gleichen an, die auch in anderen Wissenschaften gebräuchlich sind, passt sie auf ihren speziellen Erkenntnisgegenstand an und treibt ihre Fortentwicklung mit voran. Dieser Umstand folgt daraus, dass die Theologie demselben menschlichen Erkenntnisbemühen entspringt wie die anderen Wissenschaften auch. Die christliche Theologie reklamiert keinen der Vernunft unzugänglichen Teilbereich der Wirklichkeit, für dessen kritische Reflexion andere Gesetzmäßigkeiten gelten würden. Sie hält vielmehr, heutzutage vielfach entschiedener als andere Wissenschaften, an der Idee der Einheit und Ganzheit der Wirklichkeit fest. Sie lässt sich von der christlichen Glaubensgemeinschaft den Gedanken vorgeben, dass die Phänomene erst dann wahrhaft zur Geltung kommen, wenn sie in ihrem Bezug auf Gott verstanden werden, und bewährt diesen

Gedanken im wissenschaftlichen Diskurs mit den Einzelwissenschaften, der Philosophie und anderen Theologien. Wo Wissenschaften die Gottesfrage unbewusst, aus methodischer Selbstbeschränkung oder aus ideologischen Gründen an den Rand drängen, beinhaltet die Aufgabe der Theologie, Gott als »die alles bestimmende Wirklichkeit« (Pannenberg 1977) zur Darstellung zu bringen, auch eine kritische Funktion.

Die Theologie begnügt sich nicht mit einer kritischen Durchdringung des Gottesgedankens, es geht ihr explizit auch um die Bewertung der gefundenen Phänomene. Es reicht ihr nicht, die Dinge zu erheben, wie sie sind, es geht auch darum, sie auf die umfassende Wahrheit zu beziehen, von der her sie ihren Sinn gewinnen oder eben auch in ihrer Verkehrtheit erscheinen. Auf diese Weise trägt sie dazu bei, die christlichen Praxen in Treue zu den zentralen Gehalten und kanonischen Schriften der Tradition, aber auch im Blick auf die Zukunft und die Herausforderungen der kommenden Generation weiter zu entwickeln.

Im religiösen Weltkontext gesehen ist die christliche Theologie mit Sicherheit diejenige, die westlich-säkularisierten Wissenschaftsstandards am ehesten gerecht wird, da sie diese historisch allererst begründet und mit vorangetrieben hat sowie im Rahmen der universitären Einbindung der Pfarrer- und Lehrerausbildung, jedenfalls derjenigen der großen Konfessionen, ständig darauf bezogen bleibt. Das größte Wachstum christlicher Gemeinden vollzieht sich aber nicht in den großen Kirchen im säkularisierten Europa, sondern in Asien und Afrika. Dort wachsen aber insbesondere Kirchen charismatischer und fundamentalistisch geprägter Konfessionen. Diese Kirchen haben häufig ein rudimentär entwickeltes Bild von den wissenschaftlichen Anforderungen an die Theologie. Wo sie sich aber auf die universitäre Wissenschaft einlassen, und der Drang danach scheint auch außerhalb Europas verbreitet zu sein, wächst das Interesse an vernünftiger Reflexion und damit auch an europäisch-säkular verantworteter Methodik.

Literatur

- Barth, Hans-Martin: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, 3. Aufl. (1. Aufl. 2001), Gütersloh 2008.
- Bultmann, Rudolf: »Jesus Christus und die Mythologie«, in: ders., *Glauben und Verstehen*, Bd. 4, Tübingen 1965, S. 141-189.
- Dieckmann, Detlef: »Art. Rezeptionsästhetik«, in: *WiBiLex* 2007, <http://www.wibilex.de> (Zugriffsdatum: 2009-07-09).
- Fish, Stanley Eugene: *Is there a Text in this Class? The Authority of Interpretative Communities*, Cambridge, Mass. 1980.

- Frankl, Viktor E.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, München 1979.
- Gogarten, Friedrich: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, 2. Aufl. (1. Aufl. 1953), Stuttgart 1958.
- Gunkel, Hermann: *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Fortgeführt von J. Begrich, 4., um ein Register erw. Aufl. (1. Aufl. 1933), Göttingen 1985.
- *Genesis übersetzt und erklärt* (Göttinger Handkommentar zum AT Bd. 1/1), 9. Aufl. (1. Aufl. 1901), Göttingen 1977.
- Härle, Wilfried: *Dogmatik*, 3. Aufl. (1. Aufl. 1995), Berlin/New York 2007.
- Hegel, Gottfried Friedrich Wilhelm: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 19. Aufl. (1. Aufl. 1927), Tübingen 2006.
- Hübner, Hans: »Was ist existentielle Interpretation?«, in: ders., *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von A. Labahn und M. Labahn, Göttingen 1995, S. 229-251.
- Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976.
- Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.
- »Theologische Wissenschaft und Glaube« im Blick auf die Armut Jesu«, in: ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (Beiträge zur evangelischen Theologie 61), München 1972, S. 11-33.
- Kirste, Reinhard: *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift das testimonium spiritus sancti internum als hermeneutisch-polemischer Zentralbegriff bei Johann Gerhard in der Auseinandersetzung mit Robert Bellarmins Schriftverständnis* (Göttinger theologische Arbeiten Bd. 6), Göttingen 1976.
- Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 5. Aufl., Frankfurt am Main 1981.
- Leiner, Martin: *Methodischer Leitfaden Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Göttingen 2008.
- Marxen, Willi: *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956.
- Pannenberg, Wolfhart: »Die Krise des Schriftprinzips«, in: ders., *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. I*, Göttingen 1979, S. 11-21.
- *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1977.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, hrsg. von H. Scholz, Darmstadt 1969.

- Schmid, Heinrich Friedrich Ferdinand: *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt*, hrsg. von H. G. Pöhlmann, 9. Aufl. (1. Aufl. 1843), Gütersloh 1979.
- Smith, Adam: *The Wealth of Nations Book IV-V*, hrsg. von A. Skinner, London u. a. 2000.
- Stuhlmacher, Peter: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (Grundrisse zum Neuen Testament Bd. 6), 2. Aufl. (1. Aufl. 1979), Göttingen 1986.