

Theologie: Wissenschaft an den Grenzen

Erik Borgman

Jedem, der an einer Universität arbeitet, ist bewusst, dass er oder sie Teil einer Einrichtung ist, die immer mehr in ihre Teile zerfällt. Verglichen mit der traditionellen Vorstellung von der Universität als einer Organisation, die die organische Einheit aller Gebiete des Wissens und der Bildung widerspiegelt, kann man durchaus von einer „Trümmeruniversität“ sprechen: Vor uns liegen die Trümmer und Überreste eines organischen Ganzen, die sich verselbständigt haben.¹ Die Akademiker sind, wie W. David Shaw, emeritierter Englischprofessor am Victory College der Universität von Toronto, es ausdrückt, zwischen „Babel und dem Elfenbeinturm“ gefangen.² Babel steht natürlich für die Kakophonie von Paradigmen, Ansätzen, Standpunkten, Denk- und Argumentationsweisen an den heutigen Akademien, während der Elfenbeinturm das spezialisierte, idiosynkratische Forschen und die Brillanz des individuellen Wissenschaftlers oder der individuellen Wissenschaftlerin symbolisiert. Doch wie in der biblischen Geschichte besteht ein enger Zusammenhang zwischen der babylonischen Sprachenverwirrung und dem Bau eines Turms „mit einer Spitze bis zum Himmel“, um uns einen Namen zu machen, denn „dann werden wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen“ (Gen 11,4). Nach der Erzählung des Buches Genesis führt Gottes Reaktion auf dieses Streben, die eigene Einheit durch die Eroberung der Macht über den Himmel zu sichern, dazu, dass die menschliche Rasse über die ganze Erde zerstreut wird und in Myriaden von Sprachen und Standpunkten zerfällt.³ Die christliche Geschichte vom Kommen des Heiligen Geistes zu Pfingsten deutet an, dass die Lösung der durch die Pluralität bedingten Spannungen und Konflikte nicht unbedingt in der Rückkehr zur verlorenen Einheit liegt. Wir sollten so sprechen, dass jeder die Wahrheit in seiner eigenen Sprache vernimmt (vgl. Apg 2,8).

Ich werde in diesem Artikel die These vertreten, dass Theologie in einer pluralistischen Kultur nicht die Wiederherstellung der Einheit der Welt ist, die unsere Kultur - in akademischer und anderer Hinsicht - in ihrem Umgang mit dem Wort von dem Gott, der seinem Wesen nach - „Höre Israel!“ - Einer ist, vermeintlich verloren hat. Theologie ist eine Wissenschaft an den Grenzen der akademischen Disziplinen und anderer organisierter und etablierter Systeme des Argumentierens und Erkennens. Es ist die Aufgabe der Theologie, mit diesen Grenzen und mit der Tatsache umzugehen, dass sie als Grenzen erfahren werden, die in gewisser Hinsicht bereits überschritten worden sind. Letztlich besteht die Mis-

sion der Theologie darin, jenseits aller disziplinären Grenzen eine Vernunft und Ordnung zu entdecken, von der die disziplinären Formen des rationalen Denkens und Forschens letzten Endes leben. Das setzt voraus, dass entgegen der allgemeinen Überzeugung der Akademiker in der westlichen Welt die Theologie durch den Fortschritt der anderen Disziplinen und Wissensgebiete weder an Daseinsberechtigung noch an Bedeutung verliert. Der Wissenszuwachs macht die theologischen Fragen nicht überflüssig, sondern konfrontiert uns mit neuen theologischen Fragen. Eine der wichtigsten dieser neuen Fragen ist, in welcher Beziehung die Pluralität von Erkenntnissen, Erklärungen und Ansichten, die unser Wissen unleugbar bereichern, gleichzeitig aber auch unsere Ungewissheit und unseren Mangel an Wissen vergrößern, zu jener Wahrheit steht, die das Ziel aller menschlichen Sehnsucht ist und daher von den christlichen Traditionen letztlich mit Gott gleichgesetzt wird.

Unverständliche Realität

In einem wichtigen CONCILIUM-Essay mit dem reizvollen Titel *Der Gegenwart einen Namen geben* hat David Tracy 1990 nicht so sehr gezeigt, inwiefern die vielfältigen Versuche, die Gegenwart zu verstehen, einander ergänzen und zu einer angemessenen und unzweideutigen Interpretation der „Zeichen der Zeit“ beitragen können, sondern wie sie in ihrer nichtreduzierbaren Vielfalt zeigen, dass es unmöglich ist, der Gegenwart einen Namen zu geben.⁴ „Wir leben in einer Epoche, die sich selbst keinen Namen geben kann“, so lautet Tracys allererster Satz. Tracy sieht darin keinen Mangel in unserem Begriffsvermögen, sondern ein Charakteristikum der Gegenwart, die von sich selbst als von der Postmoderne spricht. Auf diese Weise macht sie deutlich, dass man nur sagen kann, was sie nicht ist, nicht aber, was sie ist – dieser Satz allein legt schon den Gedanken nahe, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen der Unbegreiflichkeit der Gegenwart und der Unbegreiflichkeit Gottes, wie sie in der klassischen negativen Theologie ausgedrückt ist: Wir können nur sagen, was Gott nicht ist, aber nicht, was er ist. Während der vergangenen zehn Jahre war David Tracy in etwas verwickelt, das er selbst 1999 die „Wiederentdeckung des verborgenen und unbegreiflichen Gottes“ genannt hat und das für eine Zeit, die ihr eigenes Wesen als verborgen und unbegreiflich entdeckt, besonders bedeutsam – und, wie mir scheint, besonders zugänglich – ist.⁵

Trotz ihrer Betonung der Verborgenheit und Unbegreiflichkeit setzt diese These eine besondere Sicht auf Religion und religiöse Traditionen voraus, die mit einer entsprechenden Sicht auf die gegenwärtige Situation verknüpft ist. Was die Religion betrifft, so impliziert diese Sicht, dass ihre Funktion nicht darin besteht, die Zweideutigkeiten der Gegenwart, unseres Lebens, des Lebens und der Geschichte allgemein aufzulösen. Religion ist ein Weg, mit dieser Zweideutigkeit umzugehen, ein Weg, die Bedeutung dieser Zweideutigkeiten zu verstehen. Was die zeitgenössische Kultur betrifft, bedeutet es, dass diese nicht nur dort als

religiös und theologisch relevant betrachtet wird, wo sie Fragen aufwirft, die die religiösen Traditionen im Allgemeinen und die christlichen Traditionen im Besonderen beantworten können, sondern auch dort, wo sie sich selbst als Trägerin einer Bedeutung und Ausdruck eines Mysteriums öffnet. Wo Kultur zeigt, dass sie ein Weg ist, das, was sich letztlich jedem Zugriff entzieht, wenigstens teilweise zu erfassen, erweist sie sich selbst als Offenbarung über „diese Seite Gottes“ – wie der Titel der von David Tracy 1999/2000 gehaltenen Gifford-Vorlesung und vermutlich auch seines Buchs lautet, das demnächst erscheinen soll. Demzufolge sind nicht einfach die christliche Tradition oder die religiösen Praktiken der Menschen Gegenstand der Theologie, sondern alle Traditionen und Praktiken und die Welt, in der sie sprechen und handeln und die, zusammengenommen, die gegenwärtige Situation ergeben. Dies muss besonders dort betont werden, wo die Theologie entweder als Rivalin der anderen Wissenschaften betrachtet wird, die Schlacht auf Schlacht verliert, wann immer es den anderen Disziplinen gelingt, im Verstehen, Erklären und Begreifen der Realität, in der wir leben und die wir selber sind, Erfolge zu erzielen, oder als ein Fach, das die Religion und ihre Traditionen erforscht. In der Sichtweise, die ich hier an David Tracy festmache – und die ich früher auch an anderen, der CONCILIUM-Tradition verpflichteten katholischen Theologen wie Marie-Dominique Chenu, Yves Congar und Edward Schillebeeckx sowie an der Pastoralkonstitution des II. Vaticanums *Gaudium et spes* festgemacht habe⁶ – hat die Situation selbst theologischen Charakter und verweist auf den verborgenen und unbegreiflichen Gott.

An diesem Punkt ist es besonders wichtig, sich bewusst zu machen, dass dies bedeutet, dass die Pluralität der Disziplinen und die Art, mit ihnen umzugehen, selbst ein theologisches Thema sein können. Rund zweieinhalb Jahrtausende nach der „Entdeckung des Wissens“⁷ scheinen wir uns in einer Situation zu befinden, in der wir nicht wissen, was wir von unserer Welt wissen. Wir können ihrer Wahrheit keinen Namen geben. Stattdessen sehen wir uns einer großen Vielfalt von Ansätzen, intellektuellen Traditionen, Forschungsstrategien und den von ihnen zutage geförderten Erkenntnissen gegenüber. Das zwingt uns als Theologen dazu anzuerkennen, dass unsere eigene Tradition nur eine unter vielen ist, was auch impliziert, dass die Theologie als Fach nicht eines, sondern vielfältig ist. David Tracy hat den Pluralismus immer in die Mitte seiner theologischen Projekte gestellt.⁸ In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts konzentrierte er sich auf die Frage, wie der Pluralismus der zeitgenössischen Kultur die Theologie beeinflusst, die traditionell stark auf Einheit und Ordnung als Abbild des Göttlichen ausgerichtet ist. In seinen jüngeren Arbeiten dagegen scheint er den Pluralismus als etwas zu entdecken, das die Theologie nicht nur vor Probleme stellt, sondern selbst theologische Bedeutung hat. Schon 1987 wies Tracys Pluralismus in *Plurality and Ambiguity* auf die Verschiedenheit hin, auf die Notwendigkeit von Gespräch und Diskussion, auf das Bedürfnis nach Interpretation und die damit verbundene Ungewissheit. Je mehr wir wissen, desto mehr ist das, was wir wissen, Teil eines größeren ungewussten Ganzen. Das spricht für die Tatsache, dass die Wirklichkeit immer ein Geheimnis bleibt und zu Gott in

Beziehung steht, der, nach den Worten des deutschen Theologen Eberhard Jüngel, „Geheimnis der Welt“ ist.⁹ Weder David Tracy noch irgendjemand sonst hat je einen systematischen Zusammenhang zur Vielfalt der akademischen Disziplinen hergestellt. Am interdisziplinären Heyendaal-Institut für Theologie, Naturwissenschaften und Kultur an der Radboud-Universität im niederländischen Nimwegen sind wir dabei, ein Projekt zur Analyse, Auswertung und theologischen Deutung interdisziplinärer Praktiken in die Wege zu leiten. In meinen hier vorgelegten Gedanken zu Tracy entwickle ich einen Ausgangspunkt für dieses Projekt.

Wie schon erwähnt, bedeutet ein theologischer Umgang mit der großen Vielfalt der akademischen Disziplinen nicht, dass man versucht, die vermeintliche Einheit einer vergangenen katholischen oder christlichen Weltanschauung wiederherzustellen. Es bedeutet in erster Linie, dass man die Pluralität der akademischen Disziplinen, Unterdisziplinen, Methoden und Ansätze als die zeitgenössische Form akzeptiert, unsere Kenntnis von der Wirklichkeit zu organisieren. Wie in vielen anderen Begegnungen mit der zeitgenössischen Kultur ist die „Kenosis“ hier für die Theologie ein Schlüsselbegriff. Wie es dem Geist in Christus Jesus entspricht (vgl. Phil 2,5), muss die Theologie sich selbst all dessen entäußern, was sie über die anderen Disziplinen stellt - etwa des Anspruchs, es mit Gott zu tun zu haben und deshalb im Namen dessen zu sprechen, *quo maius cogitari nequit*. Gemäß der christlichen Tradition ist Gottes Größe in dem verborgen, was niedrig und scheinbar ohne Ansehen und Ehre ist.¹⁰ Doch allein die Tatsache, dass die aufgespaltene Erzeugung von Wissen als kenotische Präsenz der menschlichen Sehnsucht betrachtet wird, die Wahrheit zu erkennen und in ihr zu leben, enthüllt schon die Grenzen der wissenschaftlichen und akademischen Disziplinen. Nicht um zu einer leichten, aber deshalb letztlich auch nichts sagenden Kritik daran zu gelangen, dass sie die grundlegende Quelle oder das letzte Ziel der Wirklichkeit vergessen haben, sondern im Hinblick auf eine konstruktive Kritik, die das rettet, was leicht in Vergessenheit gerät und doch stets gegenwärtig bleibt. Der Auftrag der Theologie kann niemals darin bestehen, Gott in die Wirklichkeit - und schon gar nicht in die Wirklichkeit der akademischen Forschung - einzuführen. Der Auftrag der Theologie ist immer der, Gottes

Der Autor

Erik P.N.M. Borgman, geb. 1957, ist Laiendominikaner und seit 2004 Direktor des Heyendaal-Instituts der Radboud-Universität Nimwegen, eines interdisziplinären Forschungsinstituts für Theologie, Wissenschaft und Kultur. Seine derzeitige Forschung bezieht sich vor allem auf die kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung von Religion, christlichem Glauben und Theologie und auf die religiöse und theologische Bedeutung der heutigen Kultur. Veröffentlichungen u.a.: *Sporen van de bevrijdende God* (Kampen 1990); *Alexamenos aanbidt zijn God* (Zoetermeer 1994); *Dominicaanse spiritualiteit: Een verkenning*, in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, Leuven/Berg en Dal 2000 (in engl. Übersetzung: *Dominican Spirituality: An Exploration*, London/New York 2002); *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I* (Baarn 1999; auch in engl. Übersetzung: *Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History. Part I*, London/New York 2003). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt über „Wahrheit als religiöses Konzept“ in Heft 1/2006. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman@hin.ru.nl.

verborgene Gegenwart zu finden und im Fall der derzeitigen „Trümmer-Universität“ zu zeigen, dass die Einheit der Wirklichkeit, nach der wir uns sehnen, bereits gegeben ist, wenn auch auf verborgene Weise.

Aus theologischer Sicht sind deshalb die Fälle besonders interessant, wo Fächer an die Grenzen ihrer Isolation stoßen. Wichtig sind diejenigen Momente und Stellen, wo außerdem deutlich wird, dass sie, um voranzukommen und unser Wissen weiter zu vermehren, mit anderen Disziplinen in Berührung kommen, mit neuen Methoden experimentieren und das, was sie tun, mit anderen Augen betrachten müssen. Das macht die interdisziplinäre Forschung zu einem potentiellen *locus theologicus*. Nicht deshalb, weil die Theologie dort, wo andere Disziplinen an ihre Grenzen stoßen, Antworten geben könnte, die über diese Grenzen hinausgehen, sondern weil in der interdisziplinären Forschung deutlich wird, dass es letztlich unmöglich ist, die Wirklichkeit von einem einzigen Standpunkt aus zu verstehen und zu meistern. Theologische Traditionen sagen uns nicht, was wir über die Wirklichkeit denken sollten, sondern fordern uns heraus, uns auf den Punkt zu konzentrieren, wo die Wirklichkeit ihr Geheimnis zeigt, und zu erforschen, was dort geschieht. Jede akademische Disziplin oder Unterdisziplin ist von ihrer inneren Logik her darauf ausgerichtet, sich von ihren eigenen Grenzen fernzuhalten und sich auf das zu fokussieren, was innerhalb dieser Grenzen erforscht werden kann. Die Theologie bewahrt in ihren Traditionen Wege, mit dem Unbegreiflichen umzugehen, mit der Wahrheit, die sich immer entzieht und nie einfach nur da ist. Sie deutet an, dass es überaus wertvoll sein kann, über das, was grundsätzlich verborgen ist und unser Verstehen übersteigt, nachzudenken und Erkenntnisse zu gewinnen.

Rationalisierung contra Rationalität

Wir scheinen in der Welt zu leben, die Max Weber zu Beginn des letzten Jahrhunderts vorhergesagt hat.¹¹ Einerseits ist unsere Kultur durch und durch rationalisiert; jeder Teil unserer Wirklichkeit ist wissenschaftlich erforscht, und es gibt kein eigenes Wissensgebiet, das das von den akademischen Fächern produzierte gespaltene und spaltende Wissen zusammenfügen und zueinander in Beziehung setzen könnte. So, wie es in unseren theoretischen Überlegungen keine allumfassende Weltanschauung mehr gibt, speist sich auch unsere Orientierung im praktischen Leben nicht mehr aus einer Großen Erzählung. Wir denken pragmatisch über die Situation nach, wie sie ist, und planen die Situation, die wir uns für uns selbst und für die wünschen, mit denen wir uns verbunden fühlen. Von diesem Standpunkt aus durchsuchen wir die Realität so, wie sie ist, auf verfügbare Mittel und realistische, erreichbare Ziele. Diese Rationalisierung unseres Lebens in den Begriffen von Mitteln und Zielen hat uns ein in der Geschichte einzigartiges Maß an Wohlstand beschert, stattet uns mit einer nie da gewesenen Lebenserwartung aus und macht kulturelle Güter, die früher der Elite vorbehalten waren, für viele verfügbar - obwohl wir auch allzu leicht dazu neigen,

diejenigen zu vergessen, denen sie, in der Dritten Welt, aber auch in den westlichen Gesellschaften, noch immer vorenthalten sind. Doch ebenso wie die Rationalitäten der akademischen Disziplinen und Unterdisziplinen an ihre Grenzen stoßen, zeigt sich, dass auch die Rationalität der Mittel und Ziele ihre Grenzen hat. Moderne westliche Gesellschaften sind von einem hohen Maß an Unzufriedenheit und Frustration gekennzeichnet. Die Menschen erfahren einen grundlegenden Mangel und sehnen sich nach einem wirklich guten Leben. Worin dieses gute Leben besteht, wird jedoch kaum je ausgesprochen, und man könnte den Standpunkt vertreten, dass die Krise der westlichen Welt in der Hauptsache auf ihrer Unfähigkeit beruht, die Frage zu diskutieren, was zu einem guten Leben gehört – wodurch öffentliche Diskussionen sich auf technische Fragen darüber beschränken, wie sich gewisse vorformulierte Ziele am effizientesten erreichen lassen. In Max Webers Analysen wird die moderne Gesellschaft zu einem „eisernen Käfig“, der den Willen zur Flucht provoziert. Doch der Mainstream der politischen Bekundungen dieses Willens führt paradoxerweise nur zu einer weiteren Steigerung der bürokratischen Rationalität, die die erstgenannte Erfahrung hervorgerufen hatte.

Max Weber sagte voraus, dass die Menschen infolgedessen versuchen würden, alle nur denkbaren Formen des Irrationalen zu kultivieren und auf diese Weise den rationalisierten Gesellschaften zu entfliehen. Was wir heute erleben, lässt sich weitgehend als eine Kultivierung des Irrationalen deuten: übertriebene Erwartungen und Träume für das eigene Leben, die mit dem, was tatsächlich machbar ist, nicht das Geringste zu tun haben; Gewalt und Drogenmissbrauch, Versuche, durch exzessives Benehmen auf gemeinsam mit Gleichaltrigen besuchten Rockkonzerten oder Sportveranstaltungen die Verantwortung für eine vernunftmäßige und geordnete Gestaltung des eigenen Lebens vorübergehend zu vergessen. Und vielleicht die problematischste Form der Irrationalität, weil sie so schwer zu diagnostizieren ist: die weit verbreitete Überzeugung, dass langfristige und schwierige Probleme in unserem Leben und in unseren Gesellschaften nichts zu suchen haben. Rationales Denken und verantwortungsbewusstes Benehmen sollte den meisten Menschen zufolge nicht mehr notwendig sein. Das Ideal ist eine Lebenssituation, in der alles, was man spontan tut, gut ist. Im Rahmen der Soziologie Max Webers ist ein solches Verhalten verständlich, jedoch im Hinblick auf den Verlauf der Geschichte vollkommen irrelevant. Es erfüllt seinen Zweck für das psychologische Wohlbefinden der Menschen und hilft ihnen, mit der sozialen Situation der fortdauernden Rationalisierung, die unweigerlich unser Schicksal ist und bleibt, umzugehen. Mit der Rationalisierung, so Webers Ansicht, bauen wir weiter an unserem eisernen Käfig, und ohne sie ist die Zivilisation am Ende, und wir fallen zurück in das absolute Chaos der Irrationalität.

Die Theologie sieht hier eine dritte Möglichkeit. Die christliche Tradition lehrt uns, uns exakt auf das zu fokussieren, was sich der Rationalität der Mittel und der Ziele entzieht: Wir sollen versuchen, die Botschaft jener Sehnsucht zu hören, die in den herrschenden Rationalisierungen keinen Platz hat. Die Befreiungstheologie in ihren unterschiedlichen und vielfältigen Formen hat genau dies getan und

tut es noch immer. Sie versucht, dem Gott nachzufolgen, der nach den Worten des Apostels Paulus das Törichte in der Welt erwählt hat, um die Weisen zuschanden zu machen, der das Schwache in der Welt erwählt hat, um das Starke zuschanden zu machen, der das Niedrige und Verachtete in der Welt und sogar das, was nichts ist, erwählt hat, um das, was etwas ist, zu vernichten (1 Kor 1,27-28). Dabei hört die Befreiungstheologie niemals auf, rational zu argumentieren. Sie versucht zu verstehen, was diese Sehnsucht, der heutigen Rationalität der Mittel und der Ziele zu entfliehen, uns auf rationaler Ebene zu sagen hat. Die Befreiungstheologie versucht, sich intellektuell von jener Denkweise zu lösen, die alles ausschließt, was nicht in Begriffen von verfügbaren Mitteln und erreichbaren Zielen gedacht werden kann. Sie fokussiert sich auf die Sehnsucht, die nicht rationalisiert werden kann, und zeigt damit die Grenzen der heutigen Rationalität auf - und sie versucht gleichzeitig, um Stephen Toulmins erhellende Unterscheidung zwischen Rationalismus und Vernunft zu verwenden, zu zeigen, was an dieser Sehnsucht und in ihrem Licht betrachtet vernünftig ist.¹²

In unseren modernen, im Weberschen Sinne rationalisierten Gesellschaften ist die Sicht auf die Wissenschaft extrem konstruktivistisch geworden. Rationalität wird auf die disziplinäre Anordnung der Dinge zurückgeführt und nicht auf eine verborgene oder vielleicht sogar unterdrückte Ordnung der Wirklichkeit selbst. In den heutigen Erkenntnistheorien und Wissenschaftsphilosophien wird Wissenschaft nicht als etwas betrachtet, das die Ordnung der Dinge erforscht, sondern als etwas, das die Dinge ordnet, damit sie erforscht werden können. Theologen sollten diesen Blick auf die Wirklichkeit hinterfragen, nicht indem sie die Praktiken der wissenschaftlichen Forschung in abstrakter Weise kritisieren, sondern indem sie sich auf die Grenzen der akademischen Disziplinen und Unterdisziplinen konzentrieren. Diese sind auch die Grenzen der wissenschaftlichen Konstruktion. Die Befreiungstheologie konzentriert sich auf die Grenzen der gegenwärtigen sozialen Logik, weil sie davon überzeugt ist, dass überall dort, wo diese Logik hinterfragt wird, die Vision einer neuen, befreienden Logik heraufdämmern kann: der Logik dessen, was Jesus nach den synoptischen Evangelien das „Reich Gottes“ genannt hat. Auf analoge Weise sollte sich die Theologie inmitten anderer Disziplinen auf die Grenzen der derzeitigen wissenschaftlichen und akademischen Logik konzentrieren. Dies setzt einerseits ein klares Bewusstsein dessen voraus, dass jede Ordnung des Denkens vieles von vorneherein ausschließt, um sich selbst als allumfassend darzustellen, ein Bewusstsein, das sich in postmodernen Theorien auf überzeugende Weise artikuliert. Andererseits macht eine Konzentration auf die Grenzen der heutigen akademischen Disziplinen nur Sinn, wenn an diesen Grenzen neue Wege des Vernünftigeins erkennbar werden und sich neue Formen der Rationalität offenbaren. Das bedeutet einen Bruch mit der typischen postmodernen Konzentration auf die Antinomien der modernen Rationalisierung - und eine aktive und hoffnungsvolle Suche nach den Möglichkeiten einer Rationalität jenseits der Rationalisierung.

Weil Jesus vor den Toren der damaligen Gesellschaft gelitten hat, müssen auch die, die ihm nachfolgen, „zu ihm vor das Lager hinausziehen“, wie der Verfasser

des neutestamentlichen Hebräerbriefs schreibt, „und seine Schmach auf sich nehmen.“ (Vgl. Hebr 13,13) So mussten sie den Spott des heidnischen Philosophen Celsus ertragen, der die Christen im 3. Jahrhundert n. Chr. verhöhnte, weil sie „die Lehrer der Zivilisation, die Vernünftigen und den Vater selbst“ zurückließen, um die wahren Lektionen des Lebens „in den Frauenquartieren, dem Ledergeschäft und der Webmühle“ zu lernen. Die theologische Tradition berichtet uns, dass Gott als die letzte Wahrheit auch der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, der in seiner Schöpfung Spuren hinterlassen hat. Wenn es mir gelänge, meine Neigung zur Bescheidenheit vorübergehend zu unterdrücken, dann würde ich vorschlagen, dass die Theologie die akademischen Disziplinen daran erinnern sollte, dass ihre letzte Verantwortung nicht in ihrer Methodik oder ihren rationalisierenden Ansätzen, sondern in dem besteht, was traditionell als „die Wahrheit“ bezeichnet wird. Diese Wahrheit ist in unseren Tagen und in unserer Epoche als das kenotische Bewusstsein dessen gegenwärtig, dass wir zwar vieles von der Wirklichkeit wissen, entdecken und begreifen, dass aber ihre Verborgtheit und Unbegreiflichkeit dennoch stets größer sind. Und was wir wissen, entdecken und begreifen, erhält seinen Wert und seine Bedeutung aus der Tatsache, dass es einen Teil gibt, der verborgen und unbegreiflich bleibt. Mit anderen Worten: All unser Wissen kann bestenfalls als - notwendigerweise zum Teil begrenzte - Kenntnis der Realität im Sinne eines allumfassenden Geheimnisses verstanden werden.

Ein theologisches Projekt

Die Theologie musste schon immer mit der Tatsache umgehen, dass ihr Gegenstand - in der klassischen Theologie ist das Gott - in unseren begrenzten Versuchen, die Wirklichkeit zu rationalisieren, unser Begreifen übersteigt. Die Theologie könnte der akademischen Gemeinschaft helfen, darüber nachzudenken, was es bedeutet, den Gegenstand der eigenen Wissenschaft nicht unter Kontrolle zu haben und sich von ihm zu neuen Situationen führen zu lassen, die wir uns erst dann vorstellen können, wenn sie bereits eingetreten sind. Die Theologie neu zu fassen als ein Nachdenken über - um es wieder mit David Tracy zu sagen - das Geheimnis des Verborgenen, des Unbegreiflichen und des Unmöglichen in der Situation, von der wir selbst ein Teil sind und in der wir leben, bedeutet, der Theologie neue Möglichkeiten zu eröffnen. Ich möchte sogar so weit gehen zu sagen, dass man die Theologie als Theologie wiederentdeckt, wenn man sie als ein Nachdenken über die Notwendigkeit begreift, jenseits der Grenzen der bestehenden und entstehenden Disziplinen und Unterdisziplinen Formen der multidisziplinären und interdisziplinären Forschung zu entwickeln.

In einem Bruch mit der klassischen Tradition hat Friedrich Schleiermacher in *Der christliche Glaube* (1821/22) die Theologie neu definiert. Für Schleiermacher war nicht länger Gott, sondern der Glaube der Kirche Gegenstand der Theologie. Vom Wissen und Nachdenken über eine verborgene und unbegreifliche Wirklichkeit,

die klassisch als Gott bezeichnet wird, entwickelte sich die Theologie zu einem Denken und Diskutieren über den Glauben und die Überzeugungen, die Menschen von Gott hatten und haben. Die Konzentration auf den menschlichen Glauben an Gott ist seither in der Theologie kontinuierlich stärker geworden. Infolgedessen gilt die Theologie, wenn sie überhaupt als akademische Disziplin betrachtet wird, derzeit als eine von mehreren Möglichkeiten der Religionsforschung. Theologie erforscht die Religion nicht auf neutrale, existentiell distanzierte Weise, so wie man es von der Religionsphänomenologie und den Religionswissenschaften annimmt, sondern engagiert sich in dem Versuch, zur Zukunft der Religion und einer bestimmten religiösen Tradition beizutragen. Was auch immer die Gründe dafür sein mögen, dass man die Theologie in dieser Weise neu zu fassen sucht – es sollte doch klar sein, dass wir dadurch in Gefahr geraten, ein wichtiges Kennzeichen der klassischen Theologie zu verlieren. In der klassischen Sichtweise betrachtet die Theologie die Religion nicht nur als einen Aspekt des menschlichen Lebens – obwohl sie natürlich auch das ist und es während der Entwicklung der Moderne und ihrer funktionalen Differenzierung der verschiedenen Lebensbereiche immer mehr geworden ist: eine Verhaltensweise, die sich etwa von unserem wirtschaftlichen oder politischen Verhalten unterscheidet –, sondern als Offenbarung dessen, was für das menschliche Dasein und sogar für das Dasein an sich grundlegend ist. Wenn Religion als ein Phänomen untersucht wird, das anders ist als die anderen kulturellen und anthropologischen Phänomene, verliert man leicht den Anspruch zumindest der christlichen Religion aus den Augen: dass der Gott, den sie anbetet, der Schöpfer des Himmels und der Erde und das Ziel der Geschichte ist. Deswegen ist dieser Gott für alles relevant, was Menschen sagen, tun, fühlen und denken – und zwar innerhalb wie außerhalb des religiösen Bereichs und unabhängig davon, ob sie gläubig sind oder nicht. Nach der klassischen Definition des Thomas von Aquin spricht Theologie über alles. Sie spricht nicht nur über Religion, und sie spricht auch nicht nur über Gott als einen Gegenstand des menschlichen Wissens, der sich von den anderen unterscheidet, sondern mit den anderen verglichen werden kann. Dem Aquinaten zufolge spricht Theologie über alles „sub ratione Dei“, unter dem Aspekt Gottes. Sich auf die Punkte zu konzentrieren, an denen die akademischen Disziplinen sich der Grenzen ihres eigenen Zugriffs auf die Realität bewusst werden, offen zu legen, wie die Wirklichkeit trotz unseres immer größeren Wissens dennoch ein verborgenes und unbegreifliches Mysterium bleibt, kann als eine Übersetzung des klassischen „sub ratione Dei“ verstanden werden. Theologisch gesprochen offenbaren diese Grenzen das, was David Tracy „diese Seite Gottes“ nennt, als etwas, das – in der klassischen Definition des Verhältnisses zwischen Gott und unserer analogen Weise der Gotteserkenntnis – bei aller Ähnlichkeit mit dem, was wir durch die akademischen Disziplinen von ihm wissen, diesem Wissen dennoch immer eher unähnlich ist.¹³ Und wenn man sagen würde, dass auf diese Weise der religiöse Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis wiederentdeckt wird, käme es im Wesentlichen auf dasselbe heraus.¹⁴ Die akademischen Disziplinen mögen eine Zeitlang gedacht haben – und sie neigen häufig dazu, dies noch immer

zu denken –, dass sie auf Gewissheit basieren und Gewissheit hervorbringen. Und doch entdecken sie immer und immer wieder, dass sie letztlich auf unsicherem Boden stehen, dass ihr Wissen aus dem Umgang mit dem Verborgenen und Unbegreiflichen und als Teil des Verborgenen und Unbegreiflichen entsteht. Und der Umgang mit dem, was verborgen und unbegreiflich ist, uns aber gleichzeitig fasziniert und unsere ganze Hingabe fordert, wenn wir sein Geheimnis enthüllen wollen – genau das ist das wesentliche Kennzeichen des Religiösen.

Dass dies zu neuen und aufregenden Formen des multidisziplinären und interdisziplinären Forschens führen kann, wird hoffentlich in näherer Zukunft deutlich werden. Und ebenso wird deutlich werden, davon bin ich überzeugt, dass dies zu einem neuen Verständnis Gottes führen kann. Ein Gott, der verborgen und unbegreiflich ist, sich aber in den Dilemmata, den Ungewissheiten und den Grenzen offenbart, die wir erfahren und überwinden wollen, mit denen wir aber leben müssen. Gott wird nicht nur in der Sehnsucht, sondern auch in der Praxis des Unmöglichen und Unerwarteten, das unser Leben ausmacht, erkannt.

¹ Vgl. Bill Readings, *The University in Ruins*, Cambridge/London 1996.

² Vgl. W. David Shaw, *Babel and the Ivory Tower: The Scholar in the Age of Science*, Toronto u.a. 2005.

³ Ellen van Wolde, *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11*, Leiden 1994.

⁴ David Tracy, *Der Gegenwart einen Namen geben*, in: *Concilium* 26 (1990/1), 41–57.

⁵ David Tracy, *Form and Fragment: The Recovery of the Hidden and Incomprehensible God*, Palmer Lecture 1999, vgl. www.ctinquiry.org/publications/reflections_volume_3/tracy.htm.

⁶ Vgl. Erik Borgman, *Gaudium et spes: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments*, in: *CONCILIUM* 41 (2005/4), 388–397; ders., *Wahrheit als religiöses Konzept*, in: *Concilium* 42 (2006/1), 67–76.

⁷ Zum Ausdruck von der „Entdeckung des Wissens“ vgl. den Titel des geschichtswissenschaftlichen Werks von Chunglin Kwa, *De ontdekking van het weten: Een andere geschiedenis van de wetenschap*, Amsterdam 2005.

⁸ Drei von Tracys wichtigsten Büchern haben im Titel oder Untertitel das Wort „Pluralismus“ oder „Pluralität“, vgl. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, New York 1975; ders., *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981; ders., *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, London 1988 (dt.: *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993).

⁹ Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.

¹⁰ Zur Bedeutung der Kenosis in der Begegnung zwischen der Theologie und anderen Wissenschaftszweigen vgl. die Broschüre, die Ph. Clayton anlässlich der Verabschiedung von Jan Peters, der auch Präsident der CONCILIUM-Stiftung ist, für die Radboud-Universität in Nimwegen verfasst hat: Philip Clayton, *Critical Faith: Theology in the Midst of Sciences*, Nimwegen 2005.

¹¹ Vgl. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1904–05], in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 9. Aufl., Tübingen 1988, 17–206, hier 203–206.

¹² Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York 1990; ders., *Return to Reason*, Cambridge/London 2001.

¹³ „... inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“: Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hg.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Griechisch/Lateinisch-Deutsch, Freiburg ³⁹2001, Nr. 806.

¹⁴ Ein kreativer Versuch, die Naturwissenschaften und ihre Kritik wieder als Teil der fortdauernden Religionsgeschichte des Westens zu begreifen, findet sich bei Bronislaw Szerszynski, *Nature, Technology and the Sacred*, Malden/Oxford 2005.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein