

Bernhard Fresacher

Bamberg 2009

## **Wer glaubt, hört auf zu denken!?! Wissenschaftliche Aufklärung des christlichen Glaubens – Herausforderungen der Theologie heute**

### **Zusammenfassung**

In der Antike und in der Aufklärung geriet Religion in den Verdacht, dumm zu sein, weil sie der Freiheit des Geistes widerspreche. Heute wird Religion auch als klug beschrieben, weil sie der Intelligenz der Natur bzw. der Gesellschaft entspreche. Glaube und Wissen nehmen komplexe physische, psychische und soziale Prozesse in Anspruch. Darin unterscheiden sie sich nicht. Diese Prozesse erklären aber nicht alles. Ebenso wenig fallen Glaube und Wissen einfach vom Himmel. Sie sind auf Kommunikation und ihre Medien angewiesen und auf Verstehen ausgerichtet. Sie sind den Menschen zur Gestaltung aufgegeben. Sie entkommen dabei ihrer – unterschiedlichen – Form nicht in eine Direktheit außerhalb. Damit sind schöpfungstheologische, anthropologische, offenbarungstheologische, ekklesiologische und erkenntnistheologische Herausforderungen verbunden.

### **Einführung**

„Wer glaubt, hört auf zu denken!“ So lautet, kurz und bündig auf einen Satz gebracht, der religionskritische Einwand gegen das Christentum – und im Prinzip gegen jede Religion (in den vergangenen Jahren wieder verstärkt publiziert).

Aufgeklärte Menschen glauben nicht an Wunder; sie glauben nicht an übernatürliche Kräfte. Das Licht der Aufklärung stellt die Religion in den Schatten – und im Schatten der Aufklärung feiert die Religion fröhliche Urständ.

Was ist Aufklärung? Immanuel Kant (1784): „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen ... Sapere aude! Habe Mut, dich deines Verstandes zu bedienen!“

Damit muss sich die Theologie auseinanderzusetzen: Wie hält es der christliche Glaube, die Religion, die Theologie selbst mit der Freiheit des (eigenen) Denkens? Wie notwendig diese Frage ist, zeigt sich immer wieder neu. Wie vernünftig ist Religion

überhaupt? Ist es klug, zu glauben, oder: dumm? Muss, wer glaubt, klug sein oder dumm?

Es ist ja nicht von der Hand zu weisen: Religionen haben (1) ein Problem mit der Gewalt, und Religionen haben (2) ein Problem mit der Wissenschaft:

(1) Dabei sollten wir nicht sofort auf die anderen schießen, die Islamisten, die Unaufgeklärten, sondern vor der eigenen Tür kehren: in der Geschichte, in der Bibel, im Gebet der Kirche, zum Beispiel im Psalm 137, der so schön beginnt: „An den Strömen von Babel da saßen wir und weinten ...“ – und der mit den (gegen Babel gerichteten) Versen endet: „Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert!“ (Ps 137,9) Brutaler kann man sich Gewaltphantasien doch kaum vorstellen (vgl. Dtn 7,5; Mt 25,41).

Darin liegt die Hauptkritik Friedrich Nietzsches am Christentum: dass es das Ressentiment schüre, den Geist der Rache – die Moral der Schwachen.

(2) Religionen haben ein Problem mit der Wissenschaft. Waren es früher die Nachweise der Widersprüchlichkeiten der christlichen Lehre (Das Theodizeedilemma zwischen Güte und Allmacht Gottes angesichts des Leids in der Welt gehört dazu.), so sind es heute vor allem die naturwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Ableitungen religiöser Vorstellungen und Praktiken aus den Fähigkeiten des Gehirns und den Möglichkeiten der Gesellschaft, die die Theologie herausfordern:

Was bleibt dann noch übrig vom einzigartigen Mysterium des christlichen Glaubens? Was ist das für ein Gott, der dermaßen von unserer Welt hier abhängig zu sein scheint – und zwar sowohl, was die Anfälligkeit für Gewalt anbelangt als auch die Begrenztheit des Erkenntnisvermögens?

Schon in der Antike sagte man ja dem aufstrebenden Christentum nach, ein Glaube für Dumme und für Verlierer zu sein, eine „Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern“. Man berief sich dafür ausdrücklich auf Paulus: „Das Törichte dieser Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen.“ (1 Kor 1,27a) Tertullian, ein christlicher Theologe am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts (um 160 bis nach 220) scheint dies zu bestätigen: „Wir brauchen seit Christus Jesus keine Wissbegier (*curiositas*) mehr und kein Forschen (*inquisitio*) mehr seit dem Evangelium“, behauptet er mit Bezug auf das Gleichnis von der Frau, die die verlorene Drachme wieder gefunden hat (Lk 15,8f.). Sie muss nicht mehr weitersuchen.

Kommt uns diese Einstellung nicht irgendwie bekannt vor? Die Christen hätten den anderen etwas voraus, einen Wissensvorsprung, über den die anderen nicht verfügten, eine Erkenntnis, die die anderen erst noch finden müssten (womit dann auch die Notwendigkeit von Mission begründet wird)?

Ein anderer Theologe, Origenes (um 185 bis um 254) geht einen anderen Weg, wenige Jahre später in seiner Apologie gegen Kelsos (*kata Kelsou, Contra Celsum*). Darin erklärt er, dass mit der Torheit des Glaubens nicht etwas gemeint sei, das mit der Vernunft im Widerspruch stehe.

Er greift damit eine Tradition auf, in der die christliche Theologie die Nähe zur griechischen Philosophie sucht – und damit zum Argument, zur Wissenschaft, zur Aufklärung. Was jemand glaubt, soll von ihm bzw. ihr auch verstanden werden können – und von den anderen.

Später bei Anselm von Canterbury (1033-1109) ist diese Methode dann auf das bekannte Prinzip gebracht (im Proslogion): „fides quaerens intellectum“ oder: „credo ut intelligam“. Auf die Nachvollziehbarkeit kommt es an. Denn es geht um die Freiheit. „*Syn logo* – mit Vernunft, mit Verstand“ bedeutet: ohne Zwang und ohne Gewalt.

## **1. Regensburger Rede**

Dieses *syn logo* griff Papst Benedikt XVI. in seiner Rede an der Universität Regensburg am 12. September 2006 („Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“) auf. Er brachte es in einen historischen und einen interreligiösen Zusammenhang. Er zitierte nämlich die Aussage eines byzantinischen (also christlichen) Kaisers mit Namen Manuel II. Palaeologos gegenüber einem persischen (also muslimischen) Gelehrten am Ende des 14. Jahrhunderts, das heißt: zu einer Zeit, da Byzanz weitgehend unter osmanischer (also muslimischer) Herrschaft stand:

„Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß, nicht *syn logo*, zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung ... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann.“

Es ist kein Zufall, dass große Theologen der Antike auch Rhetoriker waren, zum Beispiel Origenes oder Augustinus (das große Vorbild des Papstes). Kaiser Manuel II. selbst galt übrigens zu seiner Zeit als ein glänzender Diplomat.

Das Zitat spricht der Theologie Joseph Ratzingers eigentlich aus der Seele: Vernunft ist deshalb wichtig, weil es um die Freiheit geht. Der Glaube ist auf Freiheit angewiesen, deshalb braucht er die Vernunft.

Diese Auffassung hätte breite Zustimmung gefunden, wenn sie nicht mit einer anderen Aussage Kaiser Manuels II. eingeleitet worden wäre, die da lautet:

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.“

Dieses Zitat löste heftige Proteste, Drohungen und Gewaltakte aus, was unter anderem zur Folge hatte, dass es heute mindestens vier verschiedene Versionen dieser Redepassage gibt. Mit jeder Version wird die Frage in ihrer Schroffheit abgemildert, die der Papst zum „Scheideweg im Verständnis Gottes und so in der konkreten Verwirklichung von Religion“ erklärte: Wie haltet ihr es mit der Freiheit in Sachen Glauben und Religion?

Man kann diese Relativierungen natürlich kritisieren, aber ein Effekt ist nicht von der Hand zu weisen: Seit 2008 gibt es direkte Gespräche zwischen dem Vatikan und der muslimischen Welt (in einem „katholisch-muslimischen Komitee“).

Bleibt nun das Christentum auf Gedeih und Verderb an die antike Philosophie, an das griechische *logos*-Denken (Freiheits-Denken) gebunden (mit seinen Voraussetzungen z.B. einer Überordnung des Geistes über den Körper oder des Männlichen über das Weibliche)? Wie stark ist eine Religion vom geistigen Kontext ihres Ursprungs abhängig, der für das Christentum immer noch das Judentum bleibt (nicht das Griechentum), und wie viel Diversifikation verträgt eine Religion, um noch als die Gleiche im Unterschied zu anderen erkennbar zu sein?

Ist nicht der christliche Glaube von seinem Universalitätsanspruch her darauf angewiesen, kontextuell unterschiedlich verstanden zu werden – in Lehre, Leben und Liturgie (wie es das 2. Vatikanische Konzil formuliert)? Diese Fragen berühren den Kern der Christologie (der Inkarnationstheologie und damit der Schöpfungstheologie) und des Selbstverständnisses der Kirche.

Die wissenschaftliche Aufklärung der Religion fährt heute ein anderes Programm: Religion wird darin nicht mehr als Fehler angesehen, nicht mehr als Dummheit, ganz im Gegenteil: Sie wird als Intelligenz der Natur und als Raffinement der Gesellschaft betrachtet. Nur noch platte Polemiken (wie die von Richard Dawkins, Der Gotteswahn) stimmen den Abgesang auf die Religion oder das Kampflied gegen sie an. Stattdessen ist man um Abkühlung des religiös aufgeheizten Klimas bemüht (vgl. die Rede Präsident Obamas zur Amtseinführung am 20. Januar 2009).

Aber was ist das für eine Vernunft (Raffinement, Intelligenz), von der hier die Rede ist? Jedenfalls nicht mehr jene, auf die sich Papst Benedikt XVI. bezog, und auch nicht mehr der Geist der Antike, der Freiheit gegenüber der Natur versprach.

Es sind zwei Erklärungsformen, die heute in der Wissenschaft dominieren: die evolutionspsychologische und die kulturpolitische. Die eine erklärt Religion auf der Basis des Gehirns, die andere auf der Basis der Gesellschaft. Ich werde mich vor allem auf die zweite konzentrieren, weil sie anspruchsvoller ist und mehr zum Phänomen der Religion und des Glaubens in der Gesellschaft beiträgt, als die erste. Diese besitzt allerdings im Moment eine hohe Plausibilität, die man nicht unterschätzen sollte.

In beiden Erklärungen spielen 1) der Verweis auf dahinter liegende, weitgehend unbewusste Mechanismen und 2) das Moment der Passung eine wichtige Rolle:

Religion ist demnach etwas, das in die unsichtbaren Strukturen, Konstruktionen und Operationsweisen des Gehirns bzw. der Gesellschaft passt und nicht etwas davon Unabhängiges, irgendwie von außen Kommendes, vom Himmel Gefallenes.

## **2. Beispiel 1**

Ich komme zum ersten Beispiel – zugleich mein Beitrag zum Darwin-Jahr (Charles Robert Darwin, geboren ziemlich genau vor 200 Jahren, am 12. Februar 1809 in Shrewsbury in England – am selben Tag übrigens wie Abraham Lincoln).

Ich beziehe mich auf das Buch von Pascal Boyer, Professor für kollektives und individuelles Gedächtnis in St. Louis, Missouri, USA: „Und Mensch schuf Gott“. Es ist die deutsche Übersetzung der amerikanischen Ausgabe: „Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought“. Der englische Titel bringt es wesentlich genauer auf den Punkt. Es geht um eine evolutionstheoretische Erklärung religiösen Denkens.

Was heißt Evolution? Evolution bedeutet: Es gibt keinen Plan. Alles, was der Fall ist, erklärt sich aus Variation und Selektion – im nach hinein. Evolution lässt sich nicht vorhersagen.

Auf Religion bezogen stellt sich nun die Frage: Warum sind bestimmte religiöse Vorstellungen und Praktiken offensichtlich so überzeugend, obwohl sie scheinbar anderen Denk- und Verhaltensweisen im Alltag widersprechen, obwohl sie kontraintuitiv erscheinen, obwohl sie gegen die Ontologie verstoßen?

Boyers Antwort lautet: Weder angeborene religiöse Ideen (ein Gott-Gen), noch ein bestimmtes Areal im Gehirn (ein neuronales Zentrum für Religion), noch außergewöhnliche Erfahrungen wie Ekstasen, Visionen oder Konversionserlebnisse (das war das Konzept von William James, dem Pionier der Erklärung von Religion aus natürlichen – kognitiven und psychischen – Dispositionen), können erklären, warum es diese oder jene religiösen Vorstellungen gibt. Es sind vielmehr die ganz normalen Hirnaktivitäten, die uns auch sonst helfen, uns im Alltag zurechtzufinden: zum Erkennen von Gegenständen und Personen, zur Vermeidung und Abwehr von Gefahren, zur Bereitschaft, mit anderen zu kommunizieren und zu kooperieren und zu moralischen Intuitionen.

„Die Gedanken über Götter, Geister oder Ahnen setzen eine ganze Maschinerie komplizierter mentaler Apparate voraus, die zumindest dem Bewusstsein nicht zugänglich sind. Das aber ist offenkundig keine Besonderheit der Religion. Auch wenn man sich der Umgangssprache bedient, Tennis spielt oder einen Witz erfasst, ist diese komplexe Maschinerie in Aktion (wenn gleich in anderer Form.“

Religion aktiviert, so die These Boyers, 1) eine Vielzahl verschiedener mentaler Systeme. Sie enthält 2) einen kontraintuitiven Aspekt (Verstoß gegen die Ontologie), hat 3) mit sozialer Intelligenz zu tun (Bereitschaft zu kommunizieren und zu kooperieren) und setzt 4) das kognitive Vermögen voraus, sich Dinge vorzustellen, die nicht anwesend sind, d.h. im Modus der Abkopplung zu denken (Phantasie). Mit all diesen Fähigkeiten ist die Natur schlauer, als uns bewusst ist. Von dieser Klugheit der Natur profitiert die Religion „parasitär“, wie Boyer sagt.

Religion – ein mentales Fitnessprogramm für die Spezies Mensch? Im doppelten Sinn des englischen Wortes von passend und gesund. Religion ist ja im Moment ein wichtiges Thema in der Gesundheitsforschung: als Resilienz-Faktor. Man sollte diese Erklärung

nicht leichtfertig als naturalistisch, die sie ohne Zweifel ist, vom Tisch wischen, sondern sich vergegenwärtigen, dass der christliche Glaube normativ an seine natürlichen Voraussetzungen verwiesen ist, also gegen leibfeindliche Fluchtversuche jeglicher Art eingestellt ist (schöpfungstheologische und inkarnatorische Grundstruktur des christlichen Glaubens).

Evolutionenpsychologische Erklärungen haben eine hohe Plausibilität auf der Ebene einfacher Schemata. Bei komplexeren Bedeutungen hingegen versagen sie. Sie können nicht erklären, wie Bedeutungen entstehen, weil sie nämlich nicht genügend zwischen Psyche und Kommunikation unterscheiden, insbesondere Kommunikation auf der Basis von Medien: Zeichen, Sprache, Schrift, elektronischen Massenmedien, Computer, Internet. Dies Alles aber ist für Religion wichtig.

Darin liegt die Stärke der zweiten, der kultursoziologischen Erklärung, auf die ich nun etwas ausführlicher eingehen will.

### **3. Beispiel 2**

Ich beziehe mich auf die Analysen von Pierre Bourdieu (1930-2002), einem der bekanntesten französischen Soziologen des 20. Jahrhunderts.

Bourdieu geht es darum, die gesellschaftlichen Mechanismen aufzudecken: Wir bilden uns ein, frei zu handeln, das zu denken und zu fühlen, was wir wollen oder was in uns steckt. In Wirklichkeit folgen wir dabei aber einem sozialen Spiel der Kräfte – wie er sagt –, das die Möglichkeiten festlegt, wie wir uns verhalten können, wie wir denken und fühlen – bis in unsere Überzeugungen hinein, in unsere religiösen Überzeugungen. Das erinnert natürlich an Wittgensteins Sprachspiel.

Die Botschaft von Bourdieu lautet: Um Freiheit im Denken und Handeln zu gewinnen, muss man erst das Spiel durchschauen. Man kann nur verändern, was man auch verstanden hat. Es ist wie mit der Schwerkraft. Man musste erst ihre Gesetze kennen, um Flugzeuge zu bauen, die die Schwerkraft wirksam überwinden.

Auf die Religion bezogen, bedeutet dies für Bourdieu, die „religiöse[n] Symbole, die einen abstrakten Charakter besitzen, ins Licht der sozialen Beziehungen“ zu zerren, „sie in einen soziologischen Zusammenhang“ zu bringen, das heißt: ihre unsichtbaren gesellschaftlichen Mechanismen aufzudecken.

Zwei Konzepte sind wichtig: Habitus und Felder.

Die Gesellschaft besteht aus verschiedenen Spielen bzw. Feldern, wie Bourdieu sagt, mit ihren eigenen autonom entwickelten Regeln, die es nur gibt, solange sie gespielt werden: Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kunst usw. Man muss wissen, wann es worauf ankommt. An der Supermarktkasse muss man bezahlen können und nicht wissenschaftlich argumentieren oder ein Glaubensbekenntnis ablegen. Eine Schriftstellerin beispielsweise gibt es nicht, weil sie es will, sondern weil sie dem Spiel des literarischen Feldes folgt, so Bourdieu.

Der Habitus ist nun der praktische Sinn der beteiligten Personen für das Spiel, das gerade gespielt wird, gleichsam der Abdruck der Gesellschaft in der Person. Er lenkt das Denken und Handeln weitgehend unbewusst.

In den Feldern und dem Habitus werden die unsichtbaren Kräfte der Gesellschaft sozusagen sichtbar, nicht als etwas, das man irgendwo wie ein Ding antreffen könnte, nicht substanzhaft, sondern wie eine Spur, die darin hinterlassen worden ist, wie ein Tanz, den Sie mit Ihrem Partner, Ihrer Partnerin gerade getanzt haben, wie eine Grammatik, die es nicht ohne Sprache gibt.

Das Spiel der Kräfte folgt, so Bourdieu, einer eigenen Ökonomie: einer Ökonomie des Kampfes um Einfluss innerhalb der Felder und zwischen den Feldern.

Dieser Kampf wird 1) nicht physisch ausgetragen, sondern symbolisch, oder genauer: physische Dinge erhalten darin symbolische Bedeutung: Kleidungsstücke werden zu Mode, Fortbewegungsmittel zu Statussymbolen, Gebrauchsgegenstände zu Markenartikeln usw. Darin bestehen die „feinen Unterschiede – la distinction“, so der Titel des bekanntesten Werks von Bourdieu. Der Geschmack ist ein Indikator für diese Unterscheidungen, diese sozial geprägten Unterschiede.

Hier kommt nun die Religion ins Spiel, auf der Ebene der symbolischen Spieleinsätze (Kapital). Religion sorgt, so Bourdieu, für eine „symbolische Verdoppelung“ (100) der „feinen Unterschiede“ – eine, wie man auch sagen könnte, religiöse Überhöhung des Sozialen.

Das ist ein Gedanke, der natürlich nicht neu ist. Aber ein zweiter kommt hinzu:

Diese feinen Unterschiede gewinnen Bedeutung nicht – und das ist der Grundtenor von Bourdieus Soziologie –, weil jemand dies so will, sondern im Zusammenspiel von Angebot und Nachfrage. Dieses Spiel ist der Kontrolle der einzelnen Beteiligten

entzogen. Ein einzelner kann es nicht bestimmen. Macht ist keine Einbahnstraße. Sie ist auf Anerkennung angewiesen: auf Kommunikation.

Das religiöse Feld dient nun nicht nur der Symbolisierung von feinen Unterschieden, ihrer symbolischen Überhöhung, sondern unterliegt dabei ebenfalls der Ökonomie des Zusammenspiels von Angebot und Nachfrage im Kampf um Macht und Anerkennung.

„Die Konkurrenzbeziehungen, welche die unterschiedlichen Spezialisten innerhalb des religiösen Feldes einander gegenüberstellen, und bei denen die Laien den Ausschlag geben, sind das dynamische Element des religiösen Feldes und damit auch der Wandlungen der religiösen Ideologien.“

Das ist überraschend: Die Laien geben den Ausschlag? Unsere Erwartung und unsere Erfahrung sind möglicherweise andere. Nach der Logik der Ökonomie der Macht jedoch, die auf Zustimmung angewiesen ist, ist es folgerichtig. Diese Angewiesenheit auf Anerkennung sorgt für eine dauerhafte konstitutive innere Unruhe des religiösen Feldes – (in Anknüpfung an Max Webers Religionssoziologie) zwischen Amt und Charisma, zwischen Geweihten und Laien oder, wie es neuerdings heißt: zwischen Leistungsträgern und Kunden.

Religion – eine kulturpolitische Trumpfkarte im Spiel um Macht und Anerkennung? Wer wollte leugnen, dass Bourdieus Analysen zutreffen? Der Kampf um Marktanteile gerade auch mit religiösen Mitteln wird uns nahezu tagtäglich in den Massenmedien vor Augen geführt: in der Werbung oder mit den Bildern des Terrorismus und seinen Gegenbildern. Bourdieus Analysen können aber auch wertvolle Einsichten für die Ökumene und den interreligiösen Dialog liefern, zum Beispiel zur subtilen Konkurrenz um Marktanteile auf dem religiösen Feld. Auch die Vorgänge um die Rehabilitierung der Pius-Bruderschaft lassen sich auf diese Weise beobachten.

Einen Anwendungsbereich stellen die Sinus-Milieu<sup>®</sup>-Studien für die Katholische Kirche in Deutschland dar. Sie tragen Religion in eine Landkarte des Geschmacks ein, der feinen Unterschiede, die damit in der Gesellschaft gemacht werden können („Kartoffelgrafik“). Das Ergebnis der Studien bestätigt die Erfahrung: 1) Die Katholische Kirche trifft einen Geschmack, der so immer weniger in der Gesellschaft vorkommt. 2) In den anderen Geschmacksrichtungen herrschen religiöse Vorstellungen und Praktiken vor, die so nicht von der Katholischen Kirche vertreten werden.

Manchen träumen deshalb von einer neuen „Pastoral mit kulturellem ‚Sexappeal‘“ (Christian Bauer).

Ein anderes interessantes Forschungsgebiet ist die Religionsökonomie, die die ökonomischen Faktoren von Religion einerseits und die religiösen Dimensionen der Wirtschaft andererseits untersucht, im Marketing bspw.: religion sells.

Die Analysen von Bourdieu enthalten eine starke Herausforderung. Sie ziehen die religiösen Bedeutungen und Überzeugungen in das Kräftespiel der Gesellschaft hinein bis in die Geschmacksunterschiede – mit deutlichem Akzent auf der Macht dieser Unterschiede. Diese Lesart muss sich dann allerdings fragen lassen, wo sie selber steht: in dem Spiel der Kräfte, das sie beschreibt – eine Frage, die sich natürlich auch die Theologie stellen muss.

Die nächste Generation der religionskritischen Einwände steht schon bereit. Sie widerlegt weder das Christentum aufgrund seiner Dummheit oder seiner Widersprüchlichkeit, noch sieht sie den christlichen Glauben in die neurobiologische oder die kulturpolitische Grammatik bzw. Intelligenz des Menschen eingeschrieben (wie die beiden Beispiele). Stattdessen legt sie christliche Texte und Symbole nichtchristlich bzw. areligiös aus, Slavoy Zizek zum Beispiel die Trinitätstheologie, Alain Badiou den Tod des Gottessohnes am Kreuz oder Giorgio Agamben den Römerbrief des Paulus.

Was haben wir bisher erreicht? Wir haben uns mit der Frage befasst, wie dumm oder wie klug es ist, zu glauben, und wie intelligent Religion ist. Und wir haben die Antworten der Wissenschaft, wie sie heute auf diese Frage gegeben werden, betrachtet: exemplarisch. Wo liegen nun die Herausforderungen für die Theologie? Einige haben sich bereits angedeutet. Ich will sie jetzt in fünf Thesen zusammenfassen (ohne Anspruch auf Vollständigkeit):

#### **4. Thesen**

**These 1:** Die Gnade setzt die Natur voraus, um sie zu vollenden.

Das ist meine schöpfungstheologische These. Was aber bedeutet dieses alte scholastische Prinzip heute? Zu einer Zeit, da nicht mehr die eine natürliche Ordnung herrscht, die eine metaphysisch abgesicherte Ontologie, sondern verschiedene Systeme aufeinander treffen – mit ihren jeweils eigenen Realitäten?

Die Zeiten sind vorbei, in denen die Kirche die Einheit an der Spitze der Gesellschaft repräsentierte und die Theologie die Welt erklärte. Der christliche Glaube findet sich selbst als einen Teil der Vielfalt wieder – und steht unter den Vorzeichen der individuellen Selbstbestimmung.

Das heißt: Er kann nicht mehr die Einzelnen in ein Ganzes einordnen, sondern wird seinerseits von den Einzelnen in ein Ganzes eingeordnet: in den eigenen Lebensentwurf, das eigene Selbstverständnis, den eigenen Geschmack.

Natur – *physis* im antiken Sinn (wie er auch in der Scholastik geläufig war) umfasst anders als heute nicht nur physische, sondern ebenso psychische und soziale Dispositionen des Menschen. Es geht nicht um (Zwang, Notwendigkeit) Determination, sondern um Spielräume zum Denken und Handeln, um Möglichkeiten, um Freiheitsräume.

Mit dieser Freiheit ist Verantwortung verbunden. Das ist die christliche Sicht. Diese Sicht distanziert sich nicht nur von naturalistischen Reduktionen, sondern ebenso von supranaturalistischen Ableitungen, die beide von direkten Zugriffsmöglichkeiten auf die Wirklichkeit außerhalb ihrer Beschreibungen träumen, entweder von unten: naturalistisch, oder von oben: supranaturalistisch. Wo stehen solche Beschreibungen aber selber in dem sozialen Spiel der Kräfte, wie Bourdieu es beschreibt? Theologisch ist damit das inkarnatorische Moment angesprochen. Kontingenz kommt ins Spiel.

**These 2:** Niemand kann in andere hineinschauen.

Das ist meine anthropologische These. Sie benennt ein bekanntes Problem der Justiz.

Was steckt dahinter? Der Unterschied zwischen Individuen und Gesellschaft oder: das Geheimnis der Kommunikation. Sie können nicht wissen, was jemand denkt oder fühlt, es sei denn er bzw. sie äußert sich. Äußerungen aber bewegen sich immer schon auf der Ebene der Sprache, der Zeichen, der Medien, der Schemata – und folgen ihren Regeln.

Es gibt keine direkte Verbindung von Gehirn zu Gehirn, von Ihrem Kopf in meinen Kopf. Die Kommunikation tritt dazwischen: mit ihren Bedingungen, ihren Voraussetzungen, ihren Regeln. Diese lassen sich nicht von einer Person allein steuern. Ebenso wenig können sie einzelne Personen zwingen, dies oder jenes zu denken oder zu tun.

Nur Gott sieht in das Herz, wie es in der Bibel heißt (vgl. 1 Sam 16,7 und 1 Joh 3,20). Alle anderen sind auf Kommunikation angewiesen: auf Sprache, Zeichen, Schemata und Medien – auch die Theologie.

Diese Entzogenheit ist die Voraussetzung des Wissens und insofern auch der Wissenschaft. Sie kann sich nur auf Geäußertes beziehen, auf Gesagtes, Geschriebenes, irgendwie Hergestelltes: Texte, Bilder, Musik und andere Funde (was im Übrigen ebenso für die modernen bildgebenden Verfahren in Neurologie und Soziologie gilt). Daraus fertigt sie wiederum Beschreibungen an, die ihrerseits nicht in der Hand haben, was aus ihnen werden wird. Das ist die andere Seite der Entzogenheit. Denn sie sind dem Verstehen ausgeliefert.

**These 3:** Das Verstehen ist auf Medien angewiesen, allen voran auf Schrift.

Das ist meine offenbarungstheologische These. Ich beziehe mich nur auf die Schrift. Was bedeutet es, dass der christliche Glaube an einem schriftlichen Kanon sein Maß nimmt?

Er macht sich damit vom Verstehen abhängig, von einem Verstehen, das sich – wie es in der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanischen Konzils heißt – „unter dem Beistand des Heiligen Geistes in der Kirche weiterentwickelt“ (DV 8; vgl. GS 44).

Schrift vermittelt ja zunächst den Eindruck einer festen Größe. Aber sie erfordert Arbeit an den Bedeutungen. Anspielungen, Lücken und Metaphern nötigen dazu, sich mit den eigenen Vorstellungen und Erfahrungen selbst ins Spiel zu bringen. Darin besteht auch die Herausforderung der wissenschaftlichen Exegese.

Gestatten Sie mir meinen Lehrer Gottfried Bachl zu zitieren: „Die rätselhafte Vorläufigkeit der göttlichen Sätze hält an. Sie kann nicht vermieden werden. Das ist die bleibende Situation der Sprache, in die wir versetzt sind ... Es gibt keine Transformation in erschöpfende Information, dass ... Gott sozusagen seine Wahrheit in einem Guss ins Hirn schüttet und fertig ... Es geht um die Gottesgeburt im menschlichen Tun des Hörens und der Entzifferung. Dieses Verfahren ... – das ist ein für mich spürbarer Trost –, dieses Verfahren verbindet Gnade und Mündigkeit, das Geschenk und die Leistung, die Vorgabe und die Arbeit, und es versöhnt mit der Mühseligkeit der Lektüre.“

Schrift leistet einen Beitrag zur Freiheit.

**These 4:** Die Wahrheit tritt „bescheiden und ehrfürchtig“ auf.

Das ist meine ekklesiologische These. Der fundamentaltheologische Schlüsselsatz der Bibel, dieser bekannte Satz lautet: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.“ (1 Petr 3,15). Der Satz geht allerdings noch weiter: „Aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen.“ (1 Petr 3,16) Man kann auch übersetzen: Antwortet in Ruhe und mit Respekt!

Die Wahrheit erschließt sich „suaviter simul ac fortiter mentibus – süß und stark in den Gemütern“ (das heißt: im Fühlen und im Denken), so die Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ des 2. Vatikanischen Konzils in ihrem Proömium.

Diese Empfehlungen weisen darauf hin, dass der Inhalt eine bestimmte Form verlangt. Inhalt und Form lassen sich nicht voneinander trennen. Davon hängt vielmehr entscheidend ab, was als Wahrheit verstanden wird und welche Wahrheit. Sie hat es mit der Freiheit zu tun, angenommen zu werden oder abgelehnt zu werden.

In diesem Sinn ist das Wort Gottes auf seine reiche „Resonanz“ in der Gesellschaft angewiesen, wie es im 2. Vatikanischen Konzil heißt.

Da ist in der Offenbarungskonstitution vom Heiligen Geist die Rede, „durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt (*resonat*)“ (DV 8) Wie dies geschieht, steht dann in der Pastoralkonstitution, in jenem berühmten ersten Satz: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger (und Jüngerinnen) Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen widerhallte (*resonet*).“ (GS 1)

Die Gesellschaft ist nicht „das feindliche Außen, sondern der Ort, an dem das Evangelium scheitert oder zur Geltung gebracht wird, und ohne den es überhaupt nicht in seiner Bedeutung erschlossen werden kann“ (Rainer Bucher).

Das ist die Basis der sakramententheologischen Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils, wie sie pointiert in „Lumen Gentium“ 1, 8 und 48 formuliert ist. Pastoral, Ökumene, interreligiöses Verständnis begründen sich von da her.

**These 5:** Mit der Theologie macht sich der christliche Glaube öffentlich angreifbar.

Das ist meine erkenntnisheologische These:

Die Theologie selbst sorgt für Aufklärung, indem sie den christlichen Glauben vor seinen eigenen normativen Gehalt stellt: im Raum der scientific community. Das erwartet die Wissenschaft von ihr.

Kann das Christentum vor seinem eigenen normativen Anspruch bestehen?

Aufklärung fängt mit der Bereitschaft zur Selbstkritik an.

Dazu gehören auch wissenstheoretische (wissenssoziologische und kognitionswissenschaftliche) Fragen: Wie entsteht Wissen? Wie wirkt Wissen?

Die Theologie hat es vor allem mit der Macht der Gottesrede (der Rede von Gott und im Namen Gottes) zu tun – und ihren Ambivalenzen, wie wir sie aus der Religionsgeschichte kennen.

Der christliche Glaube macht sich dadurch angreifbar: Wie kann man zu einem Glauben finden, voll und ganz, dem die Fähigkeit zur Selbstkritik und zum Vergleich mit anderen abverlangt wird, zu einer „seconde naïveté“, zu einer „zweiten Naivität“, wie es bei Paul Ricœur heißt?

Die Gnadentheologie sagt dazu: Glaube ist nur als Geschenk Gottes möglich, als Geschenk inkarniert in den Formen der physischen, psychischen und sozialen Konstitution des Lebens. Damit ist der Bogen wieder zu meiner ersten These gespannt: Die Gnade setzt die Natur voraus, um sie zu vollenden.

## **Schluss**

Lassen Sie mich mit Paulus schließen – das ist jetzt mein Beitrag zum Paulus-Jahr. Im ersten Korintherbrief in seinem berühmten Hohelied der Liebe ist am Ende zu lesen: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie auch ich durch und durch erkannt worden bin. Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, doch am größten ist die Liebe.“ (1 Kor 13,12f.)

Für den Glauben, für die Hoffnung und sogar für die Liebe gilt: Sie entkommen ihrer Form nicht in eine Direktheit außerhalb dieser Form. Sie bleiben an ihre Form der Äußerung und an ihre Form des Verstehens gebunden, „für jetzt“.

Ist das ein Grund, mit dem Denken aufzuhören? Nein! Es fängt damit erst an.

## Literatur

- Ulrich Volp, „Sie wollen den Strahl der Erkenntnis vor den Weisen verbergen“. Antike Kritik an der Irrationalität des Christentums, in: Görge K. Hasselhoff / Michael Meyer-Blanck (Hg.), Religion und Rationalität, Würzburg 2008, 147-168.
- Andreas Merkt, „Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern“. Ideologie und Realität eines Klischees im frühen Christentum, in: Ferdinand R. Prostmeier (Hg.), Frühchristentum und Kultur, Freiburg i.Br. 2007, 203-309.
- Christoph Dohmen (Hg.), Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog mit der Wissenschaft, Regensburg 2007. Zitate: 17f.
- Knut Wenzel (Hg.), Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg i.Br. 2007.
- Claude Ozankom, Einander in Wahrheit begegnen. Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikt XVI. und der interreligiöse Dialog, Regensburg 2007.
- Pascal Boyer, Und Mensch schuf Gott, Stuttgart 2004. Zitat: 67.
- Pierre Bourdieu, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000 (neu: ders., Religion. Schriften zur Kulturosoziologie, Konstanz 2009, mit weiteren religionssoziologischen Texten von Bourdieu, noch nicht erschienen). Zitate: 73, 100, 124.
- Milieuhandbuch. „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus<sup>®</sup> 2005, im Auftrag der Medien-Dienstleistung GmbH, München/Heidelberg 2005.
- Bund der Deutschen Katholischen Jugend / Bischöfliches Hilfswerk MISEREOR (Hg.), Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, Düsseldorf 2007.
- Christian Bauer, Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, in: Diakonia 39 (2008), 123- 129. Zitat: 129.
- Thomas von Aquin: III Sent. d.24 q.1 a.3 corp.; I Sent. d.17 q.1 a.3 arg.3; S.th. I q.1 a.8 ad2; S.th. I-II q.99 a.2 ad1.
- Gottfried Bachl, Vom mystischen Sinn der Schrift. Spätes Protokoll zu einer Tagung auf Burg Rothenfels, in: Thomas Pröpper / Michael Raske / Jürgen Werbick (Hg.), Mystik – Herausforderung und Inspiration (FS Gotthard Fuchs), Mainz 2008, 223-231. Zitat: 223f.
- Bernhard Fresacher, Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs, Freiburg i.Br. 2006.