

Theologiestudium unter Reformdruck

Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf

Seit der Veröffentlichung der Ergebnisse der PISA-Studie 2000 gleicht die deutsche Bildungslandschaft einem Hühnerhof, über dem ein Geschwader von Habicht^{en} kreist. Hinsichtlich ihrer Basiskompetenzen hatten deutsche Schüler im internationalen Vergleich erschreckend unterdurchschnittliche Leistungen erbracht. Hektische Reformankündigungen, meist gepaart mit wenig zimperlicher Kritik an der Lehrerschaft und schließlich an der Lehrerbildung, folgten auf dem Fuß. Vieles davon war und ist auf den politischen Effekt angelegt, entsprechend bemißt sich die Veraltungsgeschwindigkeit. Reform folgt der Reform folgt der Reform.

Reizwort Reform

Dessen ungeachtet ist es für Informierte und Betroffene schon länger kein Geheimnis, daß die Lehrerausbildung in Deutschland dringender Erneuerung bedarf. Das gilt auch für die Theologie. Die Hauptquelle der Defizite ist längst ausgemacht: Sie rühren daher, daß Lehramtsstudiengänge in der Regel vom Vollstudiengang her durch Ausdünnung von dessen Programmen – also als amputiertes Diplom – konzipiert wurden und die Lehramtsstudierenden naturgemäß von dem ihnen Erlassenen nichts wissen, sich allenfalls über die Zusammenhanglosigkeit des ihnen Gebotenen wie später Abverlangten wundern können.

Es gehört zu den wenigen Stärken der jüngsten Reformbestrebungen, diesen Kardinalfehler zu vermeiden und genuin auf die Anforderungen des Lehramts justierte Studiengänge zu konzipieren. Daß dieses Startguthaben durch die Einschreibung der Lehramtsstudiengänge in die BA/MA-Struktur (Bachelor-/Master-Studiengänge) schnell wieder verspielt werden könnte, erwähne ich an dieser Stelle nur und kopple das an den Hinweis, daß die Wiedereinführung der konsekutiven Studienstruktur für die Lehrämter nach Ansicht kompetenter Fachvertreter eineinhalb Jahrzehnte Lehrerbildungsforschung ignoriert¹. Bleibt als kleinste Einheit einer realistischen und dann auch effektiven Verbesserung der Studiensituation in den Lehrämtern die sogenannte Modularisierung, d.h. die Bildung größerer thematischer Studieneinheiten, die in der Kooperation der theologischen Disziplinen den Zusammenhang des Fachs schon im Gang des Studiums greifbar machen, eine kontinuierliche In-

tegration fachdidaktischer Studienanteile und schließlich studienbegleitende Prüfungen ermöglichen sollen. Die Erreichbarkeit dieser Ziele macht allerdings eine entsprechende wissenschaftstheoretische Selbstverständigung der Theologie unabdingbar.

Theologie als Wissenskultur

Alle derzeitigen Reformüberlegungen zur Lehramtsausbildung stehen explizit unter der Voraussetzung, daß wir jetzt bereits und künftig noch weit spürbarer in einer hochkomplex strukturierten Wissensgesellschaft leben. Durch die Selbstbeschleunigung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts steigen die Herausforderungen an die menschliche Denkfähigkeit permanent:

Außerdem „bewegen wir uns in Richtung einer global integrierten, wissensbasierten Weltwirtschaft. Die Veredelung von – zunehmend ubiquitärer – Information zu systemischem Wissen, d.h. Denken, wird dabei zum wichtigsten Wertschöpfungsprozeß.“²

In Ländern wie Deutschland ist Wissen so gut wie der einzige Rohstoff. Die Verständigung über diese Ressource arbeitet wie selbstverständlich mit neurowissenschaftlichen Grundlagenklärungen, um dann unter Einbeziehung der Informatik, Psychologie und Linguistik mit der Philosophie in Dialog zu treten. Von der Sache her gesehen geht dieser Prozeß mit einer Wissensakkumulation einher, wie es sie in der bisherigen Menschheitsgeschichte noch nie gab. Als diesbezüglich suggestive Merkregel gilt, daß die Zahl der derzeit tätigen Wissenschaftler bei weitem das Gesamt derer übertrifft, die in der Zeit von den Vorsokratikern bis zu Anfang des 20. Jahrhunderts als Wissensproduzierende und -vermittelnde tätig waren.

Ansichts solcher Befunde liegt auf der Hand, daß individuell wie kollektiv die Relevanz dessen exponentiell steigt, was gewöhnlich in Absetzung gegen die Wissenskultur der technisch-ökonomischen Rationalität als Orientierungswissen bezeichnet wird, sich in philosophischen, religiösen und ästhetischen Traditionen sedimentiert und in den Geistes- und Sozialwissenschaften Gegenstand der Analyse und Pflege ist. Die Instrumente dieses Orientierungswissens dienen dazu, Navigationssysteme in den prinzipiell unabschließbaren Räumen der Information zu entwickeln. Sie erlauben Individuen wie Kollektiven, symbolische Welt- und Selbstbeschreibungen zu formulieren, in denen sie sich in ihrer Welt verorten und wiedererkennen und zu sich und dem Ganzen der Wirklichkeit in Gestalt von Sinnurteilen Stellung nehmen. Von dieser genuinen Aufgabenbeschreibung her versteht sich von selbst, daß sich die Kultur von Orientierungswissen nicht ihrerseits auf instrumentelle Rationalität etwa in Gestalt der kritischen Quellensicherung orientierender Traditionen beschränken kann, sondern auch und sogar zuerst in deren

orientierenden Gebrauch einzuweisen hat. Man bezeichnet die Kompetenz zu diesem orientierenden Gebrauch heute gern mit dem englischen „literacy“, das man an sich mit „Bildung“ übersetzen könnte. Aber in diesem Fall erweist das englische Surrogat ausnahmsweise jenseits modischer Marotte einen guten Dienst, weil es das zumindest in deutschen Ohren längst überlastete Wort „Bildung“³ zureichend zu vertreten vermag und auch noch etwas von dem Spielerisch-Poetischen vergegenwärtigt, das zu dem gehört, was eigentlich gemeint ist.

Literacy bezeichnet nämlich eine pädagogische Grundaufgabe. Deswegen betrifft die Befähigung zur Vermittlung von literacy auch nicht nur die Geisteswissenschaften, sondern genauso die Naturwissenschaften⁴. Man spricht dort gern von Science literacy und meint damit die Fähigkeit, Naturwissenschaft als *eine* Weise der Weltbeschreibung zu verstehen und einschätzen zu lernen, was diese Denk- und Sprachform kann und was nicht, wo also ihre Grenzen liegen. Science literacy gewinnt nur und vermag nur seinerseits zu vermitteln, wer naturwissenschaftliche Forschungsprozesse in ihrer fachwissenschaftlichen Ausdifferenzierung exemplarisch nachvollziehen und zum Transfer der Resultate in bildende Weltbeschreibung anleiten kann. Didaktische Herausforderungen treten von selbst hinzu, sofern die Aufgeschlossenheit für Science literacy in der menschlichen Entwicklung phasenspezifisch differiert: Während etwa Kinder für Naturwissenschaftliches kraft ihrer originären Weltneugier aufgeschlossen sind, tritt das einschlägige Interesse bei Pubertierenden durch den Andrang der Innenwelt und zumal auch ihrer genderförmigen Außenkorrelate zurück.

Strukturanalog, aber mit signifikant verschobenen Prioritätssetzungen läßt sich die Aufgabe der „Human literacy“ beschreiben, zu der ganz entscheidend auch die Theologie beiträgt: Erschließung und Einübung von Welt- und Selbstbeschreibung, die dem Unverrechenbaren, widerständig Rätselhaften, Fragmentarischen, Wunderbaren, Schönen und Verstörenden des Daseins Rechnung zu tragen vermag und zur Kommunikation darüber befähigt. Auch die Human literacy-Kompetenz wurzelt in fachwissenschaftlicher Professionalität *und* dem lebensweltlichen Transfer zu dem, was man früher „Herzensbildung“ genannt hat. Ihr erst erschließt sich, warum etwa biblische Schöpfungspoesien keinen Widerspruch zu astrophysikalischen Modellen der Gegenwart bilden und die Exoduserzählung auch dann von hoher Verständigungskraft für menschliche Identitätsfindung ist, wenn ihr historisch verifizierbarer Gehalt gegen Null tendiert. Oder warum man ein Liebesgedicht und einen Roman immer wieder liest und dadurch das eigene Erleben modelliert. Auch hier stellt sich die fachdidaktische Komponente wie von selbst ein, etwa in der Berücksichtigung lernpsychologischer Befunde wie beispielsweise der Tatsache, daß sich Kindern bis zum Alter von etwa elf Jahren der Gleichnis- und Metapherncharakter biblischer Texte als solcher nicht nahebringen läßt, weil sie noch kaum gattungsmäßig denken⁵.

Hilfreiche Reminiszenzen

Im übrigen ist das Problem der Human literacy in der Theologie gar nichts Neues. Zuletzt war es ausführlich – auch methodisch und wissenschaftstheoretisch – reflektiert worden im unvollendeten Projekt der sogenannten „Kerygmatischen Theologie“⁶, der es darum zu tun gewesen war, das Ganze des Glaubens in kontrollierter Abweichung von der Formelsprache der neuscholastischen Handbücher in seiner existentiellen Relevanz zur Geltung zu bringen. Später hat Karl Rahner dem ursprünglichen Motiv der Innsbrucker unter der wissenschaftstheoretischen Chiffre der „indirekten Methode“ Geltung zu schaffen versucht⁷. Folgende Überlegung leitete ihn: Die Vielfalt der Einzelgegenstände in der Theologie, die Differenziertheit der für sie relevanten Methoden, dann der Pluralismus der Philosophien in der Situation der Neuzeit, der automatisch in die denkende Selbstverständigung Glaubender hineinwirkt, lassen für den Theologen eine wissenschaftliche Reflexion nach Standardkriterien höchstens noch für Einzelfragen zu – und da oft beschränkt auf Details. Aber gleichzeitig – so Rahner – erkenne er für sich das Recht und die Pflicht, trotzdem auch als einzelner das Ganze von Christsein und also auch Theologie zu reflektieren. Dieses Spannungsgefüge treibe ein neues literarisches Genus hervor, dessen Endprodukte einerseits das prinzipiell mögliche wissenschaftliche Niveau – bezogen auf Einzelwissen – unterschreiten, andererseits darüber hinausgehen, sofern sie etwas zu sagen versuchen, „was dem Heile dient“⁸. Eine so begriffene „erste Reflexionsstufe“⁹ vollzieht dabei keine Vulgarisierung und Simplifizierung bereits anderweitig erzielter wissenschaftlicher Ergebnisse. Kraft des ihr aufgetragenen Blicks auf das Ganze ihres Gegenstandes und zugleich auf die Verflochtenheit dieses Gegenstands nochmals in das Ganze der Theologie kann sie auch Einsichten in die Sache selbst gewinnen, die der direkten, wissenschaftlichen Methode eben ob ihrer Vorgehensweise verschlossen bleiben¹⁰.

Auf unsere Frage nach der Lehramtsausbildung übertragen heißt das, daß die Anforderungen des schulischen Religionsunterrichts als ausdrücklich thematisierte in Forschung und Lehre ganz anders als bisher an die Fakultäten rückgekoppelt werden müssen, weil das die Theologie in Perspektiven stellt, die sie als fachwissenschaftliche nicht automatisch wahrnimmt und ausschreitet.

Aufs Ganze gesehen wird man sagen müssen, daß die Aufgabe der theologischen Human literacy – obwohl eigentlich schon lange so klar reflektiert – bislang bei weitem nicht eingelöst wird. Den bislang letzten Versuch dazu im deutschsprachigen Bereich hat – richtig ansetzend, aber dann die Sache aus mehreren Gründen verspielend – Eugen Drewermann unternommen. Wir haben über Einzelengagements in einzelnen Fächern der Theologie hinaus keine Human literacy-Kompetenzbildung als stilbildendes Kriterium des Theologietreibens. Wissenschaftspolitisch angeschärft kann man das Problem etwa in die exemplarische Frage gießen, warum wir uns an den meisten Fakultäten zwei, drei oder mehr exegetische Lehrstühle lei-

sten, aber die klassische Human literacy-Kompetenz der Homiletik – obwohl Pflichtfach der Diplomprüfung – in der Regel über einen Lehrauftrag abwickeln. Vergleichbare Überlegungen lassen sich natürlich genauso in Richtung Systematische Theologie anstellen. Hermann Steinkamp hat bei einer Diskussion das Problem einmal sozusagen personalisiert und die Frage gestellt: Was für Leute bilden wir eigentlich aus? Die medizinische Fakultät bildet nicht primär Mediziner, sondern Ärzte aus; die Rekrutierung des eigenen fachwissenschaftlichen Nachwuchses ist die keineswegs weniger wichtige, aber dennoch kleinere und in bestimmtem Sinn mitlaufende Aufgabe. Und wir in der Theologie? Wir bilden doch zuerst Religionslehrer, Pastoralreferenten und Priester aus – und nicht bloß die fachwissenschaftlichen Träger der Zukunft unserer Zunft – sonst hätte wohl John Henry Newman recht, der schon 1870 ironisierte, daß andernfalls die kompetentesten Maurer unter den Mineralogen und die besten Köche aus den Reihen der Chemiker zu rekrutieren seien¹¹.

Wir haben im Blick auf die faktische Zusammensetzung der Studierendenschaft unserer Fakultäten die anstehenden Reformen fundamental als einen Paradigmenwechsel anzulegen, der sich vom Gedanken einer Human literacy in den theologisch vorhin mit Karl Rahner markierten Bahnen leiten läßt. Wie wir das tun, das müssen wir ganz eigenständig beantworten, indem wir Theologie als eine Form von Orientierungswissens-Kultur für heute bestimmen und betreiben. Das impliziert natürlich auch eine fundamentale methodische Perspektive, und diese betrifft im Kern die Frage einer adäquaten theologischen Hermeneutik.

Basisstandards theologischer Hermeneutik

Daß hermeneutische Kompetenz das A und O des Theologietreibens ausmacht, versteht sich zunächst deshalb von selbst, weil Theologie ihrer Aufgabe des Umgangs mit Orientierungswissen im Umgang mit textuellen Traditionen im weiten Sinn (auch Bilder gehören dazu) und der Applikation dieses Überlieferten auf eine gegebene Verstehenssituation nachkommt, also hermeneutisch verfaßt ist. Wer hermeneutisch tätig ist, bewegt sich in einem Holismus von möglichen Zeichenverbindungen, der einerseits auf Endlosigkeit angelegt, andererseits zugleich auf ein ganz anderes, nämlich kriterielles Moment angewiesen ist, weil sich Hermeneutik sonst als ausschließliches Zusammen-, Auseinander- und wieder Zusammentreten von Zeichen selbst aufhöbe. Dieses normative, auf rechtes Verstehen ausgerichtete Moment kann freilich nun seinerseits nicht wiederum einfach der Zeichenwelt entnommen werden, in der ich mich verstehend bewege. Alle Ansätze, die dieses Problem sehen, suchen darum irgendwie eine kriterielle Metaebene zu benennen¹². Aufkommen kann dafür nur eine Instanz, die deutlich mit den Zeichen umgeht, also die Vernunft des Verstehenden. Nur wenn ich der Vernunft zutraue, Letztgültiges

denken zu können, kann ich auch mit Überzeugung bestimmte Deutungen vertreten und bestimmte ablehnen, weil nur im Horizont solcher Letztgültigkeit sinnvoll von etwas gesagt werden kann, daß es sinnvoll oder sinnlos sei.

Christliche Theologie weiß sich zusätzlich aus einem inhaltlichen Grund auf dieses Kriterienproblem verpflichtet. Gemäß christlicher Überzeugung hat sich Gott auf nicht mehr überbietbare Weise in Jesus Christus geoffenbart. Wie immer auf diesen Anspruch reagiert wird, ob bestätigend oder bestreitend, beide Varianten erfordern zur Bedingung ihrer Möglichkeit einen präzisen Begriff letztgültigen Sinns – oder den Nachweis seiner Unmöglichkeit. Ob ein faktisch auftretender Sinnanspruch letzte Gültigkeit für sich einfordern kann, läßt sich ja nur entscheiden, wenn zuvor rein mit dem Instrumentar philosophischer Vernunft der Begriff solch letztgültigen Sinns ausgearbeitet worden ist und damit geprüft ist, ob Vernunft prinzipiell eines solchen Gedankens fähig ist.

Damit wird sogenannte Erstphilosophie aus einem formal-hermeneutischen wie einem inhaltlichen Grund zum Implikat christlicher Theologie. Daß es dabei nicht um irgendeine Form von Gottesbeweis gehen kann, liegt vor dem Hintergrund des bisher Ausgeführten auf der Hand¹³. Philosophische Letztbegründungsgedanken – ein anderer Name für die Sache – stehen stattdessen im Dienst einer konsistenten christlich-theologischen Hermeneutik. Hansjürgen Verweyen nennt Erste Philosophie darum „*ancilla hermeneutica*“¹⁴. Systematisch gesehen dienen solche Gedanken ausschließlich der Entfaltung eines *Begriffs* unbedingten Sinns. Eines solchen bedarf es um eines konsistenten Verständnisses von Theologie willen. In welcher Form ein solcher Letztbegründungsgedanke gefaßt wird, ist demgegenüber zweitrangig. Verweyen geht dazu von der Elementarstruktur der erkennenden Vernunft aus; Thomas Pröpper¹⁵ von der Antinomie zwischen der formalen Unbedingtheit und der realen Bedingtheit menschlicher Freiheit; ich selbst halte die Grundstruktur von Selbstbewußtsein, in präreflexiver Selbstvertrautheit unhintergebar und doch der eigenen Verfügung entzogen zu sein, für einen besonders aussichtsreichen Einsatzpunkt, weil sich dabei die transzendente Reflexion durch sprachphilosophische Analysen zum „ich“-Gebrauch bestätigen und auch die Herausforderungen des allmählich zur Durchsetzung kommenden „*iconic turn*“ einer medialen Virtualisierung unserer Lebenswelt parieren lassen¹⁶.

Diejenigen, die eine solche begründungslogische Konzeption von theologischer Hermeneutik favorisieren, sehen sich mit vielfältiger Kritik konfrontiert: Diese äußert sich teils in vorsichtiger, aber gesprächsbereiter Skepsis – so etwa Jürgen Werbick¹⁷; anderwärts vermutet sie auf der Spur von Johann B. Metz' ironisierenden Alternative einer „Zuletztbegründung“¹⁸ Tendenzen auf Rationalismus¹⁹. Aus der Sicht eines narrativ-handlungstheoretischen Ansatzes wie demjenigen Edmund Arens' zieht sie sich gar den Verdacht eines impliziten Fundamentalismus zu, übrigens eine mittlerweile epidemisch gewordene Strategie, Überzeugungen, die nicht Gegenstand von Mehrheitsentscheidungen sein können, als politisch inkorrekt zu

diskreditieren²⁰. Wieder andere verabschieden alles philosophische Begründungsbemühen gleich ganz mit dem entwaffnend treuherzigen Bekenntnis, sie sähen „keinen Sinn mehr in dem Versuch, den christlichen Glauben vor dem Forum der allgemeinen Vernunft bzw. dem Begriff letztgültigen Sinns zu verteidigen“²¹.

Es ist für mich kein Zufall, daß die derzeit wohl kontroversesten Thesen zum Religionsunterricht und auch zum Thema der Reform des Lehramtsstudiums denselben Urheber haben²². Es ist signifikant, wie dabei die Einführung in ein sogenanntes biblisches Wirklichkeitsverständnis auf semiotisch-systemtheoretischem Hintergrund dem Eintritt in mediale Cyber-Welten parallelisiert und zugleich die Wahrheitsfrage stillschweigend suspendiert wird. Die Vernetzung mit Versuchen einer Repristinierung neothomistischer Denkfiguren, die sich selbst als Thomismus „striktter Observanz“²³ bezeichnen, kann eigentlich gar nicht überraschen: In das Vakuum, das die Verabschiedung von Begründungsgedanken erzeugt, muß zwangsläufig die Instanz einer verbürgenden Autorität einschießen; woher diese kommt, von „oben“ wie bei Ruster oder von „innen“ wie bei seinem (vorgeblich) thomistischen Schüler David Berger, bleibt am Ende zweitrangig²⁴.

Ohne die damit aufgerufenen Debatten weiter zu vertiefen, möchte ich nicht auf den Hinweis verzichten, daß die von mir favorisierte leitende hermeneutische These zusätzlichen Anhalt an einer philosophischen Position findet, von der das vorderhand gewiß nicht zu erwarten stünde – und dies zudem auf eine Weise, die auf eine Art konstitutiver hermeneutischer Kompetenz gerade des christlichen Denkens hinausläuft: Seit Jahren arbeitet Gianni Vattimo sein Konzept eines „pensiero debole“, eines „schwachen Denkens“ als einer radikalisierten Hermeneutik aus, deren Radikalität darin besteht, jeglichem objektivistischen Wahrheitsideal und Geltungsanspruch den Abschied zu geben²⁵. Die Denkbarekeit dieses Gedankens hat für Vattimo – auf einen bündigen Nenner gebracht – die eigene nochmals radikal hermeneutisch-geschichtliche Bedingung ihrer Möglichkeit im christentumsbegründenden Theorem der Kenosis: Seit von Gott gesagt werden muß, daß er selbst sich klein macht für das andere seiner selbst, also für uns Menschen und die Schöpfung, seitdem ist jeder Gedanke, der mit Macht, Herrschaft, Gewalt und Geltung zu tun hat, von seiner Wurzel her in Frage gestellt. Wenn sogar das Mächtigste, das gedacht werden muß, von seinem Wesen her so gedacht werden kann, daß es seinem Mächtigsein um des anderen willen entsagt, gibt es nichts Mächtiges mehr in der Welt – keine Moral, kein Dogma, keine Herrschaft, keine Autorität –, nichts Mächtiges, das nicht auch an diesem Maßstab des Um-des-anderen-willen gemessen würde.

Das Machtvolle an Gottes Gottsein offenbart sich durch Christus als ein buchstäbliches Sein-Lassen von Anderem, als Anerkennung von solchem, das nicht Gott ist – mit einem Wort: als „caritas“, so Vattimo wörtlich, als „Liebe“, um so in Augustinus' Nähe zu treten, dem gemäß jemandem „Ich liebe dich“ sagen ihm zusichern heißt: „Ich will, daß Du bist!“ So wird die Liebe als ein „letztes“ Prinzip

entdeckt, das seinem Wesen gemäß „nicht-letzt“ ist, weil es gerade darin besteht, das ihm je Angesonnene als es selbst gelten zu lassen – und also zugleich in dem Sinn letztlich (und also letztbegründend) ist, daß es als Bedingung der Möglichkeit aller je konkret auftretenden pluralen Geltungsansprüche fungiert.

Genau an dem Punkt schlägt der christlich-theologische Kenosis-Gedanke für Vattimo unter dem erläuterten kausalen Horizont unmittelbar in den zum „pensiero debole“ radikalisierten hermeneutischen Diskurs zurück: Soll der Abschied von starken Ansprüchen und das ihm korrespondierende Votum für Pluralität nicht zu einer Auflösung jeder Bestimmtheit überhaupt werden, setzen sie für sich die Anerkennung jedweden Anspruchs als des je anderen zum Eigenen als letzte Bedingung ihrer Möglichkeit und damit als eines Unbedingten voraus. Radikale Hermeneutik entdeckt so die Liebe als ein unhintergebares Fundamentalprinzip, dessen Fundamentalität eben darin besteht, den Prozeß der Interpretation gegen alle inhaltliche Letztheit offenzuhalten. Das freilich heißt auch: Im Gang ihrer postmodernen Radikalisierung kehrt in die Hermeneutik jenes normative Moment zurück, auf dem der begründungslogische Ansatz der gegenwärtigen Fundamentaltheologie so sehr insistiert.

Diese Wiederentdeckung der Gültigkeitsthematik innerhalb des hermeneutischen Diskurses scheint mir im übrigen einer der Fälle zu sein, in denen eine Herausforderung zu theologischer Kompetenzbildung unmittelbar seitens schulischer Erfordernisse des Religionsunterrichts ergeht. Ohne die religiöse Gültigkeitsfrage wären nämlich der Religionsunterricht und das in ostdeutschen Bundesländern etablierte Schulfach LER nicht unterscheidbar. Und nur dann geraten wir nicht in ein Selbstverständnis, das Theologie als Kulturwissenschaft auffaßt, deren Diskurse sich auf „irgendwelche ‚Gottesgedanken‘ als Restbestände einer Religionskultur“²⁶ beschränken. Robert Spaemann trifft den neuralgischen Punkt:

„Der weitgehende Verzicht vieler heutiger Theologen ... auf die Frage nach der Referenz, der ‚Bedeutung‘ jenseits des ‚Sinnes‘ der Texte und damit nach deren Konvergenz, ist Indiz für eine *theologia etsi deus non daretur*. Ihr Thema sind nur Texte. Nur Texte aber, das heißt: *fiction*.“²⁷

Seinen Anschlußgedanken, daß eine auf textimmanente Reflexionen sich beschränkende Theologie aufs Trefflichste der durch die Neuen Medien um sich greifenden Virtualisierung der Welt korrespondiere und diese das Dasein Gottes verzichtbar mache²⁸, sollten wir unbedingt ernst nehmen. Daß die theologischen Geltungsansprüche dabei nicht usurpatorisch vorzutragen und zu reflektieren sind, sondern im Bewußtsein einer fundamentalen Strittigkeit, versteht sich von der Wiederentdeckung der normativen Hermeneutik aus dem Geist der Kenosis her eigentlich von selbst.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. F. u. I. Buchberger, Europa – eine Chance zur Reform von Schule u. Lehrerbildung?, in: Europa – eine Chance zur Reform von Schule u. Lehrerbildung, hg. v. M. Rinkens (Paderborn 2002); F. Buchberger, Modelle der Lehrerbildung in einzelnen europäischen Ländern – Impulse wider Nachdenkungsvermeidung u. Camouflage, in: Kerncurricula in Schule u. Lehrerbildung, hg. v. G. Hassler (Potsdam 2002); weitere Texte von F. Buchberger: www.pa-linz.at.
- ² A. v. Müller u. E. Pöppel, Berichte aus Syntopia. Denken – die wichtigste Ressource. Einsichten, Forschung an der LMU München 2 (2002) 44–46, 44.
- ³ Vgl. M. Fuhrmann, Bildung. Europas kulturelle Identität (Stuttgart 2002); A. Morkel, Kann die Universität heute noch zur Bildung beitragen? Eine Skizze, in: Forschung & Lehre 11/2002, 586–590.
- ⁴ Vgl. B. Moerschbacher, Science literacy: naturwissenschaftliche Bildung als Aufgabe von Wissenschaft u. Schule. Handout zum Vortrag bei der Zukunftswerkstatt Lehrerbildung MSWF – Forum 1: Qualitätsstandards, Münster: 9.10.2002.
- ⁵ Vgl. A. Bucher, Bibel-Psychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten (Stuttgart 1992) 111–156; K. Müller, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten (Regensburg 1994) 128–133. – Zum Problem des Verhältnisses von Fachwissenschaft und Fachdidaktik generell: J. Rohbeck, u. L. Steinbrügge, Wie kann man das Lehren lernen? Zur Funktion der Fachdidaktik in der Lehrerbildung, in: Forschung & Lehre 11/2002, 591–593.
- ⁶ Vgl. K. H. Neufeld, Theologiegeschichtliches zur Innsbrucker „Verkündigungstheologie“, in: ZKTh 115 (1993) 13–26.
- ⁷ Vgl. dazu im Detail K. Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (Frankfurt 1994) 60–64.
- ⁸ K. Rahner, Brief an P. Eicher, in: P. Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Fribourg 1970) IX–XIV, XIV.
- ⁹ K. Rahner, Brief an K. P. Fischer, in: K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners (Freiburg 1974) 400–410, 402.
- ¹⁰ Vgl. ebd. 404.
- ¹¹ Vgl. J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre (Mainz 1961) 67.
- ¹² Vgl. dazu aus letzter Zeit bes. die „Interpretationsphilosophie“ G. Abels u. H. J. Sandkühlers „Onto-Epistemologie“. Näheres bei M. Plümacher, Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland (Reinbek 1996) 277–280. Zum derzeitigen Stand der Konzeption Abels vgl. ders., Zeichen der Wirklichkeit, in: DZPh 50 (2002) 537–548.
- ¹³ Vgl. H. Verwey, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie (Regensburg 2000) 58–72.
- ¹⁴ Ebd. 61.
- ¹⁵ Vgl. Th. Pröpper, Evangelium u. freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik (Freiburg 2001).
- ¹⁶ Vgl. K. Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Fundamentaltheologie – Fluchtlinien u. gegenwärtige Herausforderungen, hg. v. d. d. in konzeptioneller Zusammenarbeit mit G. Larcher (Regensburg 1998) 77–100; ders. Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede, in: Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität u. Öffentlichkeit, hg. v. P. Neuner (Freiburg 2002) 33–56.
- ¹⁷ Vgl. J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie (Freiburg 2000) 185–224; dazu die kleine Replik am Ende von K. Müller, Einsatz für Minervas Eulen. Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie u. Theologie, in: ThRv 98 (2002) 391–398.
- ¹⁸ J. B. Metz, Auf dem Weg zur „geschuldeten Christologie“, in: Christologie nach Auschwitz, hg. v. J. Manemann u. J. B. Metz (Münster 1998) 99–103, 100.
- ¹⁹ Vgl. B. Langenohl, Elemente einer politischen Christologie, in: Christologie nach Auschwitz (A. 18) 65–76, bes. 66.
- ²⁰ Vgl. dazu kritisch J. Jessen, Grenzschützer des Westens, in: Die Zeit, 20.9.2002, 41–42, 42.
- ²¹ Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum u. Religion (Freiburg 2000) 17, A. 27. – Vgl. dazu kritisch M. Bongardt, Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters, in: HerKorr 55 (2001) 316–319.
- ²² Vgl. Ruster (A. 21) 198–201; ders., Die Welt verstehen „gemäß den Schriften“. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: rfs 43 (2000) 189–203.
- ²³ Vgl. diese Selbstbezeichnung bei D. Berger, Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese u. ihre Aktualität für die Gegenwart (Köln 2001) Umschlagseite 4; vgl. auch www.doctor-angelicus.de. Zu entsprechend radikalisierten Thesen über den Religionsunterricht u. die Lehrerbildung vgl. ders., Natur u. Gnade. In systematischer

Theologie u. Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (Regensburg 1998); ders., Zum gegenwärtigen Geisteszustand der deutschen Religionspädagogik, in: Theologisches 28 (1998) 427–430; ders., Die postkonziliare Religionspädagogik in Deutschland, in: ebd. 29 (1999) 343–357. Kritisch zu Rusters u. Bergers Generalangriffen auf die Korrelationsdidaktik: G. Baudler, Einführung in eine biblische Science-Fiction-Welt? Zur gegenwärtigen Infragestellung des erfahrungsorientierten Religionsunterrichts, in: KatBl 125 (2000) 426–431.

²⁴ Zu weiteren Kritiken am begründungslogischen Ansatz vgl. K. Müller, Begründungslogische Implikationen (A. 16); ders., Der Streit um Begründungsfiguren, in: Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie u. Hermeneutik, hg. v. J. Valentin u. S. Wendel (Regensburg 2001) 9–22.

²⁵ Vgl. G. Vattimo, Glauben – Philosophieren (Stuttgart 1997) 23; ders.: Die christliche Botschaft u. die Auflösung der Metaphysik, in: Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen, hg. v. K. Dethloff u. a. (Berlin 2002) 219–228. – Vgl. dazu ausführlicher: K. Müller, Herbst der Hermeneutik? Eine philosophische Debatte von theologischer Brisanz, in: Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik u. Rezeptionsästhetik, hg. v. E. Garhammer u. H.-G. Schöttler (München 1998) 137–148.

²⁶ U. H. J. Körtner, Der fehlende Mut, von Gott zu reden. Einige liberale Theologen sind dabei, das eigene Fach zu liquidieren, in: Zeitzeichen 3 (2002) 48–50. Trotz einiger Ähnlichkeiten in der Diagnose der zeitgenössischen Theologie unterscheidet sich Körtner von Ruster markant dadurch, daß er gegen autoritäre Attitüden an der Relevanz der Außenperspektive für eine gute Theologie festhält (vgl. 49).

²⁷ R. Spaemann, Das unsterbliche Gerücht, in: Merkur 53 (1999) 772–783, 773.

²⁸ Vgl. ebd. 783.