

# Zur Glaubensbindung der Theologie

Autor(en): **Suter, Adrian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **99 (2009)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-405054>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

---

## Zur Glaubensbindung der Theologie

*Adrian Suter*

Theologie, verstanden als christliche Theologie und wissenschaftliche Disziplin, untersucht den christlichen Glauben und versteht ihn so, wie er sich auch selbst versteht: als Teil eines Beziehungsgeschehens zwischen Gott und Mensch. Sie geht methodisch von den empirisch fassbaren Manifestationen des Glaubens aus, die sie «loci theologici» nennt, und versucht, diese möglichst gut zu verstehen (deskriptiv-explikativer Ansatz). Sie fragt nach dem Wort Gottes zurück, nach jener Wirklichkeit, auf die der menschliche Glaube nach seinem Selbstverständnis eine Antwort ist (spekulativer Ansatz). Schliesslich legt sie das Wort Gottes als Kriterium an den Glauben und seine Manifestationen an (normativ-kriteriologischer Ansatz)<sup>1</sup>. Es besteht also eine enge Verbindung zwischen Theologie und Glauben. Dies wirft die Frage auf, ob dadurch nicht der Wissenschaftsanspruch der Theologie unterminiert wird. Die Theologie gerät leicht unter Ideologie-, Dogmatismus- und Immunisierungsverdacht und muss sich gegen den Vorwurf wehren, Pseudowissenschaft zu sein<sup>2</sup>. Denn wie steht es mit der wissenschaftlichen Unabhängigkeit und

---

<sup>1</sup> Dieses Theologieverständnis habe ich entwickelt in: ADRIAN SUTER, Wissenschaftlichkeit der Theologie und Autoritätsanspruch der Kirche, in: *Bijdr.* 68 (2007) 198–225.

<sup>2</sup> Der profilierteste Kritiker dieser Art im deutschsprachigen Raum ist Hans Albert. Sein Vorwurf an die theologischen Fakultäten lautet: «Sie erwecken durch ihre Existenz an den Universitäten den Eindruck, dass die Theologie als solche prinzipiell eine Wissenschaft wie alle anderen ist, obwohl die mehr oder weniger starke kirchliche Bindung ihrer Mitglieder ihnen gerade oft die konsequente Anwendung der Methode kritischer Prüfung auf diejenigen Fragen nicht erlaubt, die als besonders wichtig gelten. Sie sind in dieser Hinsicht teilweise Stätten der Ausarbeitung, Verfeinerung und <wissenschaftlichen> Abstützung von Ideologien.» Vgl. HANS ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft* (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 9), Tübingen (Mohr) 1991, 155. Alberts Buch hat nach seiner Erstveröffentlichung 1968 eine intensive Debatte zum wissenschaftstheoretischen Status der Theologie ausgelöst, an der sich u. a. Wolfhart Pannenberg und Hans Küng beteiligt haben. Die Debatte wird nachgezeichnet von HEINZPETER HEMPELMANN, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft: Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, Wuppertal (Brockhaus) 1980, und wieder aufgegriffen in: DERS., *Christlicher Glaube vor dem Forum kritischer Vernunft. Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft*, *NZSThR* 44 (2002) 307–329.

Intersubjektivität, wenn die theologische Forschung sich so sehr dem Glauben verpflichtet weiss, dass sie den Glauben als ihren Grund angibt<sup>3</sup> und sich sogar explizit als «Glaubenswissenschaft»<sup>4</sup> konzipiert?

Gewiss, es gibt Bereiche der Theologie, auf die der Vorwurf der Pseudowissenschaftlichkeit offensichtlich nicht zutrifft, weil sich ihre Arbeit stark mit derjenigen aussertheologischer Disziplinen überschneidet – zu denken ist an Exegese und Kirchengeschichte, deren Schwerpunkt auf dem deskriptiv-explikativen Ansatz liegt. Doch wirft gerade dieser Umstand wieder eine Frage auf: Könnte nicht ein Grossteil dessen, was heute als theologische Forschung betrieben wird, genauso gut oder gar besser von säkularen Historikern, Altphilologinnen und Fachleuten für Religionswissenschaft oder Philosophie behandelt werden, die nicht an kirchliche Traditionen oder an ihren persönlichen Glauben gebunden sind?

In diesem wissenschaftstheoretischen Problemfeld soll im Folgenden der Frage nach der Beziehung zwischen Theologie und Glauben nachgegangen werden: Ist der Glaubensbezug der Theologie wirklich von einer Art, die ihre Wissenschaftlichkeit unterminieren würde? Das Thema hat mehrere unterschiedliche Facetten, von denen die folgende Untersuchung einige beleuchten will. Sie ist getragen von der Überzeugung, dass man die Frage der Glaubensbindung der Theologie unter theologiegeschichtlichem, wissenschaftstheoretischem, motivationalem und wissenschaftsethischem Aspekt differenziert diskutieren sollte. Dabei will sie zu zeigen versuchen, dass die Glaubensbindung in Bezug auf den *Gegenstand* der Theologie als wissenschaftstheoretische Notwendigkeit angesehen werden muss, dass das Gleiche aber in Bezug auf das *Subjekt* des Theologietreibens nicht gilt, sondern dass wir dort von einem wissenschaftsethischen Postulat reden müssen.

### **Fides quaerens intellectum**

Das Verständnis von Theologie als wissenschaftlicher Disziplin ist nicht zwingend und nicht das ursprüngliche Verständnis dieses Begriffs. Die doxastische (Gott loben) und die prophetische (Gott künden) Bedeutung

---

<sup>3</sup> MARTIN HONECKER, Glaube als Grund christlicher Theologie, Stuttgart (Kohlhammer) 2005.

<sup>4</sup> Vgl. MAX SECKLER, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Walter Kern u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Tübingen (Francke) 2000, 132–184; PETER NEUNER (Hg.), Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit (QD 195), Freiburg i.Br. (Herder) 2002.

des Begriffs gehen der wissenschaftstheoretischen (vernünftige Aussagen über Gott machen) voraus<sup>5</sup>. Trotzdem werde ich im Folgenden stets das Verständnis von Theologie als wissenschaftlicher Disziplin zu Grunde legen, nicht nur, weil es das heute übliche ist, sondern vor allem, weil erst dieses Verständnis die Glaubensbindung der Theologie als Frage aufwirft und problematisch macht.

Theologie in diesem Sinn des Wortes entsteht als Streben des gläubigen Menschen, von seinem Glauben intellektuell Rechenschaft abzulegen, sei es gegenüber anderen oder gegenüber sich selbst. Schon im Neuen Testament lesen wir: «Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt» (1 Petr 3,15). Dieser Vers wurde und wird weithin als biblische Begründung der Fundamentaltheologie als einer theologischen Teildisziplin wie auch als Begründung von Theologie überhaupt angesehen. Selbst wenn man Ingolf Dalferth wird recht geben müssen, dass dieser Vers keineswegs die Empfänger des Briefes auffordern will, wissenschaftliche Theologie zu treiben – «Rechenschaft über die Hoffnung der Christen wird gegeben, indem die grossen Taten Gottes erzählt werden»<sup>6</sup>, es ist also doxastisches und prophetisches, nicht wissenschaftliches Reden von Gott im Blick –, so scheint es mir dennoch sachgemäss, in einer veränderten geistesgeschichtlichen Situation diesen Vers im Sinne auch des wissenschaftlichen Rechenschaftablegens zu verstehen. Mag der Weg auch nicht unmittelbar von 1 Petr 3,15 zur wissenschaftlichen Theologie führen, so ist doch festzuhalten: Theologie ist, ihrer Entstehung nach, «fides quaerens intellectum», wie Anselm von Canterbury sagt, also eine Funktion des Glaubens, der danach strebt, ein vernünftiger Glaube zu sein<sup>7</sup>.

Hätte nie jemand geglaubt, so wäre es auch nie zu einer intellektuellen Reflexion gekommen, die diesen Glauben als Teil eines Beziehungsgeschehens zwischen Gott und Mensch deutet. In diesem Sinne ist die Exis-

---

<sup>5</sup> Vgl. MAX SECKLER, *Theologiein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung. Zur Theorie der Theologie und zur Kritik der monokausalen Theologiebegründung*, in: *ThQ* 163 (1983) 214–264.

<sup>6</sup> INGOLF U. DALFERTH, *Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie?*, in: Matthias Petzoldt (Hg.), *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion*, Leipzig (EVA) 2004, 171–193, hier 173

<sup>7</sup> Zu konkurrierenden Konzeptionen vgl. HEINRICH FRIES, *Fides quaerens intellectum*, in: Jan Rohls/Gunther Wenz (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*. FS Wolfhart Pannenberg, Göttingen (V&R) 1988, 93–108.

tenz gläubiger Menschen genauso Voraussetzung für die Entstehung von Theologie, wie die Existenz Englisch sprechender Menschen Voraussetzung für die Entstehung der Anglistik ist<sup>8</sup>. Theologie setzt also den Glauben als menschliches Phänomen zumindest historisch voraus. Setzt sie ihn auch als *gegenwärtiges* Phänomen voraus? Ist es wissenschaftstheoretisch nötig, dass solche gläubigen Menschen auch in der Gegenwart leben? Wenn man den Vergleich mit der Sprachwissenschaft weiterführt, ist man versucht, die Frage negativ zu beantworten. Sanskritforschung kann auch betrieben werden, wenn Sanskrit als lebendige Sprache verschwunden ist. Auch für die Entstehung der Sanskritforschung ist es Voraussetzung, dass es einmal Menschen gegeben hat, die Sanskrit gesprochen bzw. geschrieben haben, doch man kann die Erforschung dieser Sprache auch weiterführen, wenn diese Menschen ausgestorben sind.

Dennoch ist die Existenz von Glaubensgemeinschaften nicht nur als Bedingung für die Entstehung von Theologie, sondern auch für deren Fortführung anzusehen, Letzteres allerdings in einem schwächeren Sinn als Ersteres. Die Entstehung von Theologie ist ohne die Existenz gläubiger Menschen nicht denkbar (starke Bedingung). Die Fortführung einer einmal entstandenen Theologie ist, wenn die gläubigen Menschen verschwinden, durchaus noch denkbar, aber wegen des schwindenden Interesses deutlich weniger wahrscheinlich (schwache Bedingung). Dazu kommt, dass eine solche Theologie ihren Charakter ändern würde. Wie der wissenschaftliche Charakter der Linguistik einer toten Sprache sich von derjenigen einer lebendigen Sprache unterscheidet, so würde auch die Theologie ihren wissenschaftlichen Charakter ändern, wenn Glaube ein gesellschaftliches Phänomen wäre, das ausschliesslich in der Vergangenheit existierte. Sie könnte ihre deskriptive Aufgabe nicht mehr gegenwartsbezogen, sondern nur noch rein vergangenheitsbezogen wahrnehmen. Ihre spekulative Aufgabe würde allgemein als absurd angesehen, und auch ihre kriteriolo-

---

<sup>8</sup> Zum Vergleich von Religion mit Sprache vgl. GEORGE A. LINDBECK, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (TB 90), Gütersloh (Kaiser) 1994. – Der Vergleich legt hier eine reale (tatsächlich gesprochene) Sprache und einen realen (tatsächlich geglaubten) Glauben zu Grunde. Da christliche Theologie sich auf eine reale Religion bezieht, beschränke ich den Vergleich auf reale menschliche Sprachen. Phantasiesprachen, die nur in fiktiven Zusammenhängen existieren – ich denke etwa an das Elbische aus den Romanen J.R.R. Tolkiens oder an das Klingonische aus der Science-Fiction-Serie *Star Trek* – könnten als Vergleichspunkt für die Beschäftigung mit fiktiven Religionen dienen, doch führt dies in ein völlig anderes Thema.

gische Aufgabe wäre nur noch von historischem Interesse, da es in der Gegenwart nichts mehr gäbe, das sich unter Anlegung dieser Kriterien betrachten liesse. Theologie würde sich auf eine Historiographie des christlichen Glaubens ohne Relevanz für die Gegenwart reduzieren. Der österreichische Theologe und Religionsphilosoph Clemens Sedmak sieht gerade darin eine Gefahr der heutigen Zeit, die er deswegen als «nachtheologische» bezeichnet<sup>9</sup>.

Ein erster Aspekt der Glaubensbindung der Theologie besteht also darin, dass es für Theologie ohne die Existenz gläubiger Menschen weder ein Interesse noch einen Ausgangspunkt gibt. Doch ebenso offensichtlich, wie Theologie niemals entstanden wäre, hätte es nicht den Glauben gegeben, ist auch offensichtlich, dass diese Art der Glaubensbindung keinen Ideologie-, Dogmatismus- und Immunisierungsverdacht gegen die Theologie rechtfertigt. *Jede* Wissenschaft, zu deren Gegenstand eine bestimmte menschliche Gedankenwelt gehört, setzt voraus, dass es einmal Menschen gegeben hat oder immer noch gibt, die diese Gedanken gedacht haben oder immer noch denken. Die Frage drängt sich jedoch auf: Muss die einzelne Wissenschaftlerin, der einzelne Wissenschaftler diese Gedankenwelt teilen, im Falle der Theologie also: selbst glauben?

### **Der persönliche Glaube des Theologen als Aspekt des Entdeckungszusammenhangs**

Die Menschen, die Theologie betreiben, sind grösstenteils selbst mit dem Glauben verbunden. Dieser empirische Befund überrascht nicht nach dem über die Entstehung der Theologie als Funktion des Glaubens Gesagten und wird uns weiter unten im Zusammenhang mit der Motivation des Theologen noch beschäftigen. Doch zunächst ist nun zu fragen, ob der persönliche Glaube als notwendige wissenschaftstheoretische Voraussetzung für den Einzelnen betrachtet werden muss, damit er Theologie treiben kann. An prominenter Stelle, im «Handbuch für Fundamentaltheologie», wird diese Frage durch den römisch-katholischen Fundamentaltheologen Max Seckler bejaht: «Zunächst einmal ist der Glaube im Sinne *persönlichen Gläubigseins* als selbstverständliche Voraussetzung des Theologietreibens anzusehen. Ohne dieses persönliche Gläubigsein, ohne personale und existentielle Teilhabe am christlichen Glauben, ist christli-

---

<sup>9</sup> Vgl. CLEMENS SEDMAK, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz (Grüne-wald) 2003.

che Theologie undenkbar.»<sup>10</sup> Seckler ist weder der Erste noch der Einzige, der dies voraussetzt, sondern wird hier als Beispiel für viele herangezogen. Ich werde im Folgenden zu zeigen versuchen, dass die Voraussetzung als wissenschaftstheoretische Notwendigkeit nicht haltbar ist, jedoch als wissenschaftsethisches Postulat ihren Wert hat.

Fragen wir uns, ob der persönliche Glaube des einzelnen Theologen für das Finden und für die argumentative Begründung theologischer Sachaussagen notwendig ist. Betrachten wir dazu die wissenschaftstheoretische Unterscheidung zwischen Entdeckungszusammenhang und Rechtfertigungszusammenhang<sup>11</sup>. Unter dem Entdeckungszusammenhang versteht man die Umstände, unter denen ein bestimmter Wissenschaftler auf eine Idee kommt, mit dem Rechtfertigungszusammenhang die Argumente, die er für die Geltung dieser Idee ins Feld führt. Die Umstände der Entdeckung haben ja nicht notwendigerweise mit Wissenschaft zu tun. Der Entdeckungszusammenhang ist vielmehr der Ort, an dem die Intuition eine wichtige Rolle spielt. Zum besseren Verständnis hilft ein Blick in den Anekdotenschatz der Wissenschaftsgeschichte<sup>12</sup>. Von Archimedes' «Heureka», als ihm in der Badewanne das Prinzip des Auftriebs klar wurde, bis zu Newtons fallendem Apfel, der ihn auf den Gedanken der Schwerkraft brachte, gibt es zahlreiche Anekdoten, in denen ein berühmter Wissenschaftler seine Entdeckung aufgrund eines intuitiven Einfalls macht, der für Forschungstätigkeit, wie sie im Lehrbuch steht, völlig atypisch ist. Besonders deutlich wird dies beim Chemiker August Kekulé. Er berichtet, der Gedanke der Ringstruktur des Benzols sei ihm in einem Wachtraum gekommen: Er habe die Kohlenstoff- und Wasserstoffatome vor seinen Augen tanzen sehen, und sie hätten sich zu einer Schlange zusammengefügt, die sich selbst in den Schwanz beisst<sup>13</sup> – das alchemistische Symbol

---

<sup>10</sup> SECKLER, Glaubenswissenschaft (wie Anm. 4), 145.

<sup>11</sup> Die Unterscheidung wurde eingeführt von HANS REICHENBACH, Erfahrung und Prognose. Eine Analyse der Grundlagen und der Struktur der Erkenntnis (Gesammelte Werke 4), Braunschweig (Vieweg) 1983, 3 ff. [EV 1938]. Theologisch rezipiert wurde die Unterscheidung insbesondere von GERHARD SAUTER, Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen, in: ZEE 15 (1971) 299–308.

<sup>12</sup> Vgl. dazu z.B. HEINRICH ZANKL, Die Launen des Zufalls. Wissenschaftliche Entdeckungen von Archimedes bis heute, Darmstadt (Primus) 2002; ERNST PETER FISCHER, Schrödingers Katze auf dem Mandelbrotbaum. Durch die Hintertür zur Wissenschaft, München (Panthéon) 2006.

<sup>13</sup> RICHARD ANSCHÜTZ, August Kekulé. Band 2: Abhandlungen, Berichte, Kritiken, Artikel, Reden, Berlin (Verlag Chemie) 1929, 942.

der Ouroborosschlange. Selbstverständlich ist jedem klar, auch und besonders Kekulé selbst, dass dieser Traum kein wissenschaftliches Argument ist. Wenn ein Forscher dem, was er intuitiv gefunden hat, wissenschaftlichen Rang geben will, muss er es mit Argumenten untermauern, die unabhängig von der Intuition sind. Dies ist der Rechtfertigungszusammenhang: Es handelt sich nicht mehr darum, etwas zu entdecken – mit welchen Mitteln auch immer, und sei es im Traum –, sondern das Entdeckte zu begründen. Es geht darum, zu rechtfertigen, dass das Behauptete von jedem, nicht nur vom Entdecker, als wahr anerkannt werden soll. Das fundamentale Prinzip des Rechtfertigungszusammenhangs ist die Inter-subjektivität.

Diese Unterscheidung von Entdeckungs- und Rechtfertigungszusammenhang ist nicht unproblematisch, weil sie Gefahr läuft, psychologische und soziologische Faktoren zu unterschätzen, die nicht nur auf die Intuition des einzelnen Auswirkungen haben, sondern auf den ganzen Wissenschaftsbetrieb, eingeschlossen die Frage, welche Art von Rechtfertigungen die wissenschaftliche Gemeinschaft überhaupt zu akzeptieren bereit ist. Trotz dieser Kritik verliert die Unterscheidung nicht ihren Wert. Auch wenn keine Wissenschaft ausschliessen kann, dass psychologische und soziologische Faktoren ihren Gang beeinflussen, so ist doch jede Forschung, die sich selbst als wissenschaftlich ansieht, bestrebt, ihre Aussagen in einer Weise zu begründen, die unabhängig ist vom konkreten Entdeckungszusammenhang.

Ich vertrete nun die These, dass der persönliche Glaube des Theologen in der Theologie in den Entdeckungszusammenhang, aber nicht in den Rechtfertigungszusammenhang gehört<sup>14</sup>. Der persönliche Glaube spielt die Rolle einer «theologischen Intuition». Der gläubige Theologe hat Erfahrungen aus erster Hand über seinen Gegenstand, was ihm dabei helfen kann, ihn intellektuell zu durchdringen. Doch dieser persönliche Glaube begründet weder die Wahrheit seiner theologischen Aussagen, noch ist er unabdingbar für die theologische Reflexion. Eine wissenschaftliche Begründung theologischer Aussagen muss unabhängig vom persönlichen Glauben prinzipiell nachvollziehbar sein. Im Rechtfertigungszusammenhang spielt der persönliche Glaube keine Rolle mehr, auch der Nicht-Gläubige kann im Prinzip theologische Aussagen machen, ihre Begründung nachvollziehen oder sogar selbst darlegen.

---

<sup>14</sup> Vgl. WOLFHART PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (stw 676), Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1987, 323f.



### **Wissenschaftstheoretischer Donatismus?**

Wenn wir nämlich bestreiten, dass der Nichtgläubige Theologie betreiben kann, sehen wir uns schweren Problemen gegenüber. Wie beurteilen wir in diesem Fall eine Überlegung, die einmal von einem Gläubigen und ein andermal von einem Nichtgläubigen gemacht wird? Wäre nur erstere eine theologische Überlegung, ein theologisches Argument? Was wäre dann das andere? Und was tun wir, wenn die ein Gläubiger und ein Nichtgläubiger je eine Aussage im Gegenstandsbereich der Theologie machen, und diese Aussagen stimmen überein? Ist die eine theologisch und die andere nicht? Selbst dann, wenn die Aussagen Wort für Wort identisch sind? Eine solche Position wäre wissenschaftstheoretisch problematisch, weil sie den Status einer Aussage als theologisch (und damit wissenschaftlich) von der Person, welche die Aussage tätigt, abhängig macht. Es wäre eine verkappete Variante des Autoritätsarguments: Die Aussage des Gläubigen wäre theologisch und hätte wissenschaftliche Autorität, der Aussage des Atheisten würde diese Autorität fehlen. Kein Wunder hegen Theologiekritiker den Verdacht, die Theologie wolle nicht die Wahrheit suchen, sondern eine Ideologie immunisieren! Eine Beschränkung epistemischer Autorität<sup>15</sup> auf Menschen, die einer bestimmten Glaubensrichtung verpflichtet sind, ist wissenschaftstheoretisch inakzeptabel.

Dies gilt auch dann, wenn wir die hier vorgenommene, plakative Reduktion auf theologische Einzelaussagen aufbrechen: Wie jede Wissenschaft kann ja auch Theologie nicht in Einzelaussagen denken, sondern muss diese Einzelaussagen im Kontext betrachten, im Zusammenhang eines theologischen Arguments, einer konkreten theologischen Streitfrage

---

<sup>15</sup> Epistemische Autorität ist die Autorität des Wissenden; davon zu unterscheiden ist die deontische Autorität als Autorität des Vorgesetzten. Die Unterscheidung wurde in die Diskussion eingeführt von JOSEPH MARIA BOCHENSKI, Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität (HerBü 439), Freiburg i.Br. (Herder) 1974; wiederabgedruckt in: DERS., Autorität, Freiheit, Glaube. Sozialphilosophische Studien, München (Philosophia) 1988, 9–106. Pionier der theologischen Rezeption dieser Unterscheidung war KURT STALDER, Autorität im Neuen Testament, in: Kurt Stalder (Hg.), Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute, Zürich (Benziger) 1984, 142–188. Auch in meiner eigenen Untersuchung (s.o. Anm. 1) spielt sie eine wichtige Rolle.

oder Gesprächssituation<sup>16</sup>, eines theologischen Entwurfs. Dieser argumentative Kontext ist wichtig, wenn wir die Geltung der theologischen Aussage beurteilen wollen. Doch wird es problematisch, wenn wir den Glauben desjenigen, der die Aussage macht, ebenfalls zu diesem argumentativen Kontext zählen. Dann vermischen wir die Genese der theologischen Aussage mit ihrer Geltung. Wir müssten dann konsequenterweise auch bei der Beurteilung der Geltung chemischer Aussagen über die Struktur des Benzols die Traumwelt Kekulé als Kontext mitberücksichtigen.

Wenn wir den persönlichen Glauben als Voraussetzung betrachten, dass jemand Theologie treiben kann, müssen wir bei jeder theologischen Aussage erst überprüfen, wie es um den persönlichen Glauben dessen steht, der sie gemacht hat, bevor wir sie beurteilen können. Man käme so zu einer Art «wissenschaftstheoretischem Donatismus». So nenne ich die dargelegte Position, weil sie die Wahrheit der Aussage vom persönlichen Glauben des Aussagenden abhängig macht, wie in der Alten Kirche die Donatisten die Gültigkeit der Sakramentspendung von der persönlichen Würde des Spenders. Und wie der Donatismus, konsequent zu Ende gedacht, dazu führt, dass man Glauben und christliche Lebensführung des kirchlichen Amtsträgers untersuchen muss, um die Gültigkeit der von ihm gespendeten Sakramente zu beurteilen<sup>17</sup>, so führt die Auffassung, nur der gläubige Mensch könne Theologie treiben, dazu, dass man zur wissenschaftstheoretischen Beurteilung der Argumentation eines Theologen dessen persönliche Gläubigkeit untersuchen müsste.

Die theologische Position, der Theologe müsse selbst gläubig sein, um Theologie betreiben zu können, mag das Anliegen haben, dadurch das Verständnis des christlichen Glaubens als Offenbarungsreligion zu sichern. Eine Natürliche Theologie, die ohne Offenbarung auskommt, soll

---

<sup>16</sup> Mein leider zu früh verstorbener theologischer Lehrer Herwig Aldenhoven hat stets Wert darauf gelegt, dass in der Beurteilung der Wahrheit dogmatischer Aussagen die Gesprächssituation, in der eine Aussage getätigt wird, eine wesentliche Rolle spielt. So hat er in seinen Vorlesungen über altkirchliche Dogmatik betont, dass die paradoxen Elemente des christologischen und trinitarischen Dogmas notwendig seien, da es sich z.B. bei der Aussage «Jesus Christus – wahrer Gott» um eine andere Gesprächssituation handle als bei der Aussage «Jesus Christus – wahrer Mensch».

<sup>17</sup> Das Problem wird dadurch verschärft, dass auch die Gültigkeit der Weihen, die ein Bischof spendet, davon betroffen ist, man also bei einer Sakramentspendung auch untersuchen müsste, ob der Bischof, der den Spender geweiht hat, dessen würdig war, was sich beliebig weit fortsetzen lässt. Nicht zuletzt wegen dieser Schwierigkeiten dürfte sich Augustins Gegenposition, dass die Gültigkeit des Sakraments nicht von der persönlichen Würde des Spenders abhängig ist, in der Kirche durchgesetzt haben.

in Barthianischer Tradition grundsätzlich abgelehnt oder in scholastischer Tradition auf bestimmte Teilbereiche der Erkenntnis Gottes eingeschränkt werden. Voraussetzung einer solchen Haltung ist, dass der Glaube notwendig für das Verstehen des Offenbarungsgeschehens ist. Diese Voraussetzung ist aber keineswegs zwingend. Versteht man Offenbarung, wie es sich seit Karl Barth in der protestantischen, seit der Offenbarungskonstitution «Dei Verbum» des Zweiten Vatikanischen Konzils in der römisch-katholischen Kirche durchgesetzt hat, personalistisch als Selbstoffenbarung Gottes<sup>18</sup>, versteht man weiter nicht ein isoliertes Einzelereignis, sondern die Gesamtheit der Taten Gottes in der Geschichte als Offenbarung<sup>19</sup>, so verliert Offenbarung den Charakter eines Geheimwissens, das sich prinzipiell nur dem Gläubigen erschliessen kann: «Im Unterschied zu besonderen Erscheinungen der Gottheit ist die Geschichtsoffenbarung jedem, der Augen hat zu sehen, offen. Sie hat universalen Charakter.»<sup>20</sup> Auch auf Karl Rahner wird man sich berufen können, für dessen transzendentaltheologische Offenbarungskonzeption es zentral ist, dass die Selbstkundgebung Gottes jedem Menschen – verstanden als «Hörer des Wortes» – zumindest im Modus des Angebots zugänglich ist<sup>21</sup>. Theologisch wird man im Rahmen eines personalistischen Offenbarungsverständnisses den Glauben nicht als Voraussetzung, sondern als Folge der Selbstoffenbarung Gottes verstehen müssen, als Antwort des Menschen auf die Beziehungsaufnahme Gottes mit ihm.

### **Intuition, Empathie und Distanz**

Wenn ich hier auch die Möglichkeit des Nichtgläubigen verteidige, Theologie zu treiben, weise ich doch auf spezielle Schwierigkeiten hin, die ein agnostischer oder atheistischer Theologe hat. Erstens steht er in der Ge-

---

<sup>18</sup> Vgl. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München (Don Bosco) 1999, 146 f.; MAX SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, in: Walter Kern u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 2: Traktat Offenbarung, Tübingen (Francke) 2000, 41–62.

<sup>19</sup> WOLFHART PANNENBERG (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen (V&R) 1982.

<sup>20</sup> A. a. O., 98 (bei Pannenberg gesperrt).

<sup>21</sup> KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. (Herder) 1984; wiederabgedruckt in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. 26, Freiburg i. Br. (Herder) 1999, 3–445.

fahr, nie über die Grundsatzfragen der Fundamentaltheologie hinauszukommen und keine theologischen Fortschritte zu machen, weil er grundlegende Aussagen der Theologie bestreitet. Ein wichtiger Aspekt der Wissenschaftsphilosophie Thomas Kuhns ist der Gedanke, dass die «normale Wissenschaft», wie er sie nennt, ihre grossen Fortschritte nur deshalb bewerkstelligen und ihr reiches Detailwissen nur deswegen anhäufen kann, weil die Forschungsgemeinschaft bestimmte fundamentale theoretische Grundannahmen als gegeben voraussetzt<sup>22</sup>. Auf diese Weise können sich die Wissenschaftler auf die Detailfragen konzentrieren, anstatt ständig auf die Debatte von Grundsatzfragen zurückzukommen. Was Kuhn für die Wissenschaftsgemeinschaft zeigt, gilt auch für den einzelnen Wissenschaftler: Wenn er die Grundprinzipien seines Fachs nicht akzeptiert, wird es ihm schwer fallen, in den Detailfragen Fortschritte zu machen. Dies bedeutet nicht, dass diese Grundprinzipien nicht kritisierbar wären, aber man muss bereit sein, den Weg, den sie weisen, weiter zu verfolgen, um Fortschritte zu erzielen. Ein Wissenschaftler, der von den Grundprinzipien seines Fachs überzeugt ist, ist eher bereit, fortzuschreiten, als einer, der diese Grundprinzipien ständig in Frage stellt oder sie sogar ausdrücklich ablehnt.

Die zweite Schwierigkeit des Atheisten oder Agnostikers, wenn er Theologie treiben will, ist diejenige des Mangels theologischer Intuition. Der persönliche Glaube des Theologen gehört in den Entdeckungszusammenhang; dem Theologen, der selbst nicht gläubig ist, fehlt die persönliche Erfahrung mit dem Gegenstand, die ihn theologische Fragen intuitiv erfassen lässt. Das Problem ist nicht von der Hand zu weisen: Der nicht glaubensgebundene Theologe steht mangels eigener Erfahrung in der Gefahr, gar nicht so genau zu wissen, wovon er eigentlich redet. Seckler spricht davon, das persönliche Gläubigsein sei «in hermeneutischer Hinsicht die unverzichtbare Art und Weise, *bei der Sache zu sein*, von der die Theologie handelt»<sup>23</sup>. Sedmak bringt als Beispiel den fiktiven katholischen Theologen Karl, der zwar unglaublich belesen in Bezug auf katholische Theologie ist, aber «noch niemals in seinem Leben mit Christinnen und Christen in Berührung gekommen»<sup>24</sup> ist, geschweige denn selbst Erfahrungen des lebendigen Glaubens gemacht hat. Wenn dieser Karl nun

---

<sup>22</sup> Vgl. THOMAS S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (stw 25), Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2003, 23–35.

<sup>23</sup> SECKLER, *Glaubenswissenschaft* (wie Anm. 4), 145.

<sup>24</sup> SEDMAK, *Theologie* (wie Anm. 9), 42.

die Studierstube verlässt und zum ersten Mal einen Gottesdienst mitfeiert, sich in der karitativen Arbeit engagiert, an einer Sonntagsschule teilnimmt, so wird sich durch diese neue Perspektive, die Innenperspektive, sein Verständnis des Christentums und seine Theologie verändern. Sedmak folgert daraus, dass die theologische Perspektive als Innenperspektive irreduzibel ist.

Man könnte also die Meinung vertreten, dass der Nichtgläubige zwar die gleichen Aussagen machen kann wie der Gläubige, dass er sie aber nicht selbst finden und aufgrund eigener Erfahrung überprüfen kann – wie ein Blinder über das Licht reden kann, aber seine Aussagen nicht anhand eigener Erfahrung finden oder überprüfen kann. Auch wenn ich nicht dieser Meinung bin, so ist doch denkbar, dass der Nichtgläubige sich in einer vergleichbaren Situation befindet. Aber selbst wenn die Situation des Nichtgläubigen in der Theologie gleich ist wie die Situation des Blinden in der Optik, hindert ihn das nicht daran, theologische Aussagen zu machen. Selbst wenn er diese Aussagen nicht selbst finden kann, ist dies nicht weiter schlimm, da dies zum Entdeckungszusammenhang gehört. Wenn er sie nicht anhand *eigener* Erfahrung überprüfen kann, hat er immer noch die Möglichkeit, die Glaubenserfahrung *anderer* zum Ausgangspunkt zu nehmen und seine Argumentation von dort weiter zu verfolgen. Er tut damit nichts anderes, als was auch des glaubensgebundenen Theologen täglich Brot ist. Jeder Wissenschaftler ist immer wieder in der Situation, dass er nicht *alles* selbst nachprüfen kann, sondern auf die Arbeit anderer angewiesen ist. Der Unterschied zwischen einem gläubigen und einem nicht gläubigen Theologen liegt im Entdeckungs-, nicht im Rechtfertigungszusammenhang; also darin, dass Ersterer im Prinzip die eigene Glaubenserfahrung als Ausgangspunkt nehmen könnte. De facto wird aber kein Theologe seine Theologie *ausschliesslich* auf seine eigene Glaubenserfahrung gründen. Genauso wie der nicht gläubige Theologe betrachtet auch der gläubige Theologe die Glaubenserfahrungen anderer, wie sie sich in den normativen Quellen, in der Kirchengeschichte und in der kirchlichen und spirituellen Realität der Gegenwart darstellen.

Kommt dazu, dass ein Theologe, der den christlichen Glauben nicht teilt, nicht notwendigerweise in der gleichen Situation ist wie der von Sedmak vorausgesetzte Karl. Auch wenn jemand den christlichen Glauben ablehnt, kann er ja schon an einem christlichen Gottesdienst teilgenommen oder in der karitativen Arbeit mitgeholfen haben. Vielleicht ist er ja ursprünglich sogar christlich sozialisiert worden und hat den Glauben erst im Lauf der eigenen Biographie abgelegt. Er teilt vielleicht nicht den

Glauben, kennt ihn aber, und zwar nicht nur aus Büchern. Was ein atheistischer oder agnostischer Theologe hingegen zweifelsohne braucht, ist Empathie für den Gläubigen. Er muss die Innenperspektive zumindest *methodisch* einnehmen, indem er sich in denjenigen, der die Innenperspektive hat, einfühlt. Dies ist nicht einfach und wird nie vollständig gelingen, wie Sedmak unter Berufung auf Thomas Nagel<sup>25</sup> festhält: «Ich kann mir zwar vorstellen, wie es für mich wäre, eine Fledermaus zu sein und, mit irgendwelchen Sensoren ausgestattet, im Dunkeln herumzuflattern, ich kann aber prinzipiell nicht wissen, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein. Ähnlich tief ist der Graben zwischen dem religiösen und dem nichtreligiösen Menschen.»<sup>26</sup> Sollen wir also dem Nichtgläubigen absprechen, dass er mit Hilfe von Empathie eine methodische Innenperspektive einnehmen kann, dass er eine Horizontverschmelzung des eigenen Verstehenshorizontes mit dem Verstehenshorizont eines Gläubigen erreichen und sich so berechtigterweise Theologe nennen kann?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die Kehrseite der diskutierten Schwierigkeit betrachten. Es besteht nämlich auch ein Vorteil, den der atheistische und insbesondere der agnostische Theologe dem Gläubigen gegenüber hat: Es mag ihm leichter fallen, emotionale Distanz zu seinem Untersuchungsgegenstand zu wahren. Dies ist ein gängiger Topos von Theologiekritik: Durch den persönlichen Glauben werde der Theologe unweigerlich zum Apologeten und sei emotional nicht in der Lage, Forschungsergebnisse zu akzeptieren, die seinen Glauben in Frage stellen. Dieser Gefahr sind sich glaubens- und kirchengebundene Theologinnen und Theologen selbst auch bewusst. So hielt schon 1967 die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen an ihrer Tagung in Bristol im Zusammenhang mit der Frage biblischer Hermeneutik fest: «Ein grosser Teil des soeben beschriebenen Vorganges, ja das meiste davon, könnte sowohl von Christen als auch von Nichtchristen ausgeführt werden. Während das persönliche Engagement von Christen ihnen hilft, die theologischen Tiefen der Bedeutung im Text zu sehen,

---

<sup>25</sup> THOMAS NAGEL, What it is like to be a bat, in: PhRev 83 (1974) 435–450; DERS., Der Blick von nirgendwo, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992 (amerikanisch 1986).

<sup>26</sup> SEDMAK, Theologie (wie Anm. 9), 43.

gilt andererseits, dass Liebe uns blind machen kann. Die Distanz der Nichtchristen kann schöpferisch und konstruktiv sein.»<sup>27</sup>

Wie kann der glaubensgebundene Theologe dieser Schwierigkeit ausweichen? Es ist für ihn wichtig, «für methodische Zwecke von Commitments abstrahieren zu können»<sup>28</sup>, er braucht «die Fähigkeit zu Selbstreflexion und Selbstdistanz»<sup>29</sup>. Er muss in der Lage sein, einen Schritt zurückzutreten und den Gegenstand der Theologie, also die Beziehung zwischen Gott und Mensch, aus einer *methodischen* Distanz zu betrachten, auch wenn er selbst Teil dieser Beziehung ist. Er muss in der Lage sein, sich empathisch in die Lage eines Dritten hineinzusetzen, der nicht Teil dieser Beziehung ist. Der springende Punkt ist nun: Wenn der Theologe sich selbst diese methodische Distanz zutraut – und er *muss* sie sich zutrauen, wenn er an seinem Wissenschaftsanspruch festhalten will –, so wird er umgekehrt auch dem Nichtgläubigen die Empathie zutrauen müssen, welche diesem eine methodische Innenperspektive erlaubt<sup>30</sup>.

Fassen wir zusammen: Ein Theologe, der selbst nicht glaubt, steht erstens vor dem Problem, wie er Fortschritte im Detail erzielen soll, wenn er die Grundannahmen des Fachs in Frage stellt; zweitens vor der Schwierigkeit, dass ihm ein Stück theologische Intuition fehlt; zugleich hat er aber den Vorteil, dass es ihm leichter fällt, wissenschaftliche Distanz zu wahren. Wissenschaftstheoretisch bleibt festzuhalten: Trotz der beiden genannten Schwierigkeiten hört seine Forschung nicht auf, Theologie zu sein. Doch warum, und hier begegnen wir einer dritten Schwierigkeit, sollte er überhaupt Theologie treiben *wollen*? Damit stoßen wir auf den motivationalen Aspekt der Frage der Glaubensbindung von Theologie.

---

<sup>27</sup> KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (ÖR.B 7/8), Stuttgart (EMV) 1967, 52. Der zitierte Abschnitt stammt aus einem Studiendokument zur «Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung».

<sup>28</sup> SEDMAK, Theologie (wie Anm. 9), 42.

<sup>29</sup> A.a.O., 131.

<sup>30</sup> Die Situationen sind insofern nicht als völlig äquivalent anzusehen, als der Glaube ein Gemeinschaftsvollzug der Kirche ist, während man die Perspektive der kritischen Distanz durchaus alleine einnehmen kann. Der Atheist, der die methodische Innenperspektive einnehmen will, steht daher vor der zusätzlichen Schwierigkeit, dass er Empathie für die Innenperspektive eines Gemeinschaftsvollzugs aufbringen muss, an dem er selbst nicht teilhat.

## Die Motivation, Theologie zu treiben

In doppelter Stossrichtung ist Theologie einerseits Selbstklärung des Glaubens über seine intellektuelle Verstehbarkeit, andererseits apologetische Reaktion auf Herausforderungen und Infragestellungen von aussen. Subjekt des Theologietreibens ist in diesem Fall die Kirche. Die einzelne Theologin, der einzelne Theologe mag im Sinne des «Sentire cum Ecclesia» des Ignatius von Loyola diese Motivationen teilen – doch ist dies keineswegs zwingend. Es ist durchaus denkbar, dass jemand aus Familientradition Theologie studiert, wobei ihm persönlich weder die intellektuelle Selbstklärung des Glaubens noch die Auseinandersetzung mit Infragestellungen von aussen am Herzen liegen. Trotzdem kann ein Mensch auch mit einer solchen Motivation Theologie treiben – man wird wissenschaftstheoretisch nicht die «Reinheit der Motivation» zum Ausschlusskriterium machen dürfen. Dennoch dürften die meisten Motivationen, Theologie zu treiben, klar glaubensgebunden sein. Den meisten geht es zumindest *auch* um die intellektuelle Beschäftigung mit dem eigenen Glauben. Und bei jemandem, der aus persönlicher Überzeugung einen kirchlichen Beruf anstrebt und dafür den nicht geringen Aufwand eines theologischen Studiums auf sich nimmt, dürfen wir davon ausgehen, dass seine Identifikation mit der Kirche und dem von ihr vertretenen Glauben stark ist und seine Motivation prägt.

Doch wie steht es mit der Motivation eines Agnostikers oder Atheisten? Wenn wir ihm zugestehen, dass er Theologie treiben *kann*, welche Beweggründe können wir annehmen, dass er Theologie treiben *will*? Die nächstliegende Motivation ist, den Gegner möglichst gut zu kennen, um ihn so umso schärfer kritisieren zu können. Betrachten wir genauer, welche Argumentationsmuster ein Agnostiker oder Atheist zusätzlich gewinnen kann, wenn er methodisch die Innenperspektive des Glaubens einzunehmen versucht.

Zentral ist der Versuch einer *reductio ad absurdum*. Das Ziel des Theologen ist dann nicht, die Wahrheit des Glaubens zu begründen, sondern seine Widersprüchlichkeit aufzuzeigen. Wenn wir mit Pannenberg Wert darauf legen, dass Theologie nicht die Wahrheit des Glaubens formal voraussetzen darf, sondern sie als offene Frage zum Inhalt ihrer Untersuchungen machen muss<sup>31</sup>, so ist es wissenschaftstheoretisch ohne Probleme

---

<sup>31</sup> Vgl. WOLFHART PANNENBERG, Systematische Theologie. Band 1, Göttingen (V&R) 1988, 58–72.



denkbar, dass ein Atheist oder Agnostiker das Geschäft der Theologie anpackt mit der Motivation, dadurch gerade die *Unwahrheit* des Glaubens erweisen oder für die *Unentscheidbarkeit* der Gottesfrage argumentieren zu wollen. Wir sollten eingestehen, dass ein Agnostiker oder ein Atheist durchaus bejahen kann, dass man, wenn man denn Gottes Existenz einmal versuchsweise voraussetzt, dies oder jenes über ihn sagen kann. Er kann so vorgehen mit dem Ziel, seine Zweifel an den theologischen Ausgangshypothesen zu begründen, indem er aufzuzeigen versucht, dass sie zu Widersprüchen, zu falschen Resultaten, zu unplausiblen Folgerungen führen. Es ist dies eine sehr gebräuchliche wissenschaftliche Methode: Eine Hypothese annehmen, die man gar nicht teilt, um daraus Schlussfolgerungen abzuleiten, welche die Ausgangshypothese erschüttern sollen. Wenn man nun aber ausschliesslich den Gläubigen zugesteht, dass das, was sie tun, Theologie ist, immunisiert man die Theologie gegen diesen Weg der *reductio ad absurdum*. Der Kritiker, welcher die Theologie verdächtigt, selbstimmunisierende Apologetik einer Ideologie zu sein, würde recht behalten.

Tatsächlich wird in einem spezifisch kontroverstheologischen Kontext auch der glaubensgebundene Theologe gelegentlich diese Motivation einer *reductio ad absurdum* haben, wenn auch nur bezogen auf Teilaspekte des Glaubens und bestimmte, von ihm als unangemessen angesehene Lehrsätze einer anderen Konfession oder theologischen Schule. Auch er, der selbst gläubig ist, kann eine andere, dem eigenen Glauben fern liegende Lehrmeinung hypothetisch voraussetzen, um anhand der sich aus ihr ergebenden Folgerungen ihre fehlende Plausibilität aufzuzeigen. Wissenschaftstheoretisch ist eine solche Kontroverstheologie zweifellos eine Art von Theologie, und wenn man auch in Zeiten ökumenischer Ansätze den Wert kontroverstheologischer Pointierungen in Frage stellen darf, so hören sie doch dadurch nicht auf, Theologie zu sein. Vom motivationalen Standpunkt aus gesehen ist ein Atheist, der Theologie treibt, um den Glauben zu bekämpfen, nichts anderes als ein radikalisierte Kontroverstheologe.

Wir dürfen also den Schluss ziehen: Auch unter dem motivationalen Aspekt ist die Glaubensbindung der Theologie zwar üblich, aber keineswegs zwingend. Es gibt Motivationen, Theologie zu treiben, die nicht glaubensgebunden sind, und die so betriebene Theologie hört deswegen nicht auf, Theologie zu sein.

## **Persönliche Glaubensbindung als Postulat einer Wissenschaftsethik der Theologie**

Die Existenz gläubiger Menschen ist Voraussetzung für die Theologie, doch die persönliche Gläubigkeit des Theologen lässt sich weder erkenntnistheoretisch noch motivational als zwingende Voraussetzung des Theologietreibens begründen. Wie ist dann der breite Strom der theologischen Tradition, welche die persönliche Gläubigkeit des Theologen nicht nur als faktisch gegeben, sondern als notwendig ansieht, zu verstehen? Sind Positionen wie die oben angeführte von Max Seckler einfach als obsolet anzusehen? Oder wenn man diese Konsequenz nicht ziehen will: Welchen Wert hat die Forderung nach einer persönlichen Glaubensbindung der einzelnen Theologin, des einzelnen Theologen?

Ich möchte sie als wissenschaftsethisches Postulat verstehen: Die eigene Glaubensbindung gehört zum Arbeitsethos, das der Theologe mitbringen sollte. Ich möchte sogar so weit gehen, zu sagen, dass die persönliche Gläubigkeit der zentrale Aspekt eines theologiespezifischen Arbeitsethos des Wissenschaftlers sein muss. *Tua res agitur*: Das Bewusstsein, dass es das eigene Heil ist, das auf dem Spiel steht, dass einem der Gegenstand, den man als Theologe untersucht, in einer ganz besonderen Art und Weise in die Pflicht nimmt, ist zentral für eine Wissenschaftsethik der Theologie.

Die persönliche Glaubensbindung ist gewissermassen der Hippokratische Eid des Theologen. Wie der Dienst an der Gesundheit den Mediziner in die Pflicht nimmt, wie der Dienst an der Gerechtigkeit dem Arbeitsethos des Juristen zu Grunde liegt, so steht der Theologe in der Pflicht, der Gottesbeziehung zu dienen. Und wie der Arzt seinen Dienst nur glaubwürdig erfüllen kann, wenn ihm die Gesundheit und das Wohlergehen seiner Patienten auch persönlich am Herzen liegen, wie der Jurist nur dann glaubwürdig auftritt, wenn er selbst eine der Gerechtigkeit verpflichtete Lebenshaltung an den Tag legt, so wird auch der Theologe der Beziehung zwischen Gott und Mensch nur dann glaubwürdig dienen können, wenn er eine solche Gottesbeziehung selbst pflegt. Dabei ist kein Zufall, dass ausgerechnet Medizin und Rechtswissenschaft als Vergleichswissenschaften herangezogen werden: Wie bei der Theologie handelt es sich dabei um Wissenschaften, in denen bestimmte Werte (Gesundheit, Gerechtigkeit, Gottesbeziehung) eine Rolle spielen, und zwar nicht erst als nachträglicher Zusatz, sondern von Anfang an, in ihrem Kern, bei der Bestimmung ihres Gegenstandes. Insofern ist die persönliche Glaubensbindung der Theologin, des Theologen tatsächlich ein unverzichtbares Element des

Bei-der-Sache-Seins, doch ist es dies nicht aus wissenschaftstheoretischer, sondern aus wissenschaftsethischer Perspektive.

Damit wird die Forderung nach einer persönlichen Glaubensbindung der einzelnen Theologin, des einzelnen Theologen, auf eine andere Ebene verlagert. Wohlverstanden: Die Forderung wird damit aus der Sicht des Glaubens nicht abgeschwächt! Vielmehr steckt dahinter die Überzeugung, dass man zwar nach wissenschaftstheoretischen Kriterien bestimmen kann, was *Theologie schlechthin* ist, dass aber die wissenschaftstheoretische Perspektive nicht ausreicht, wenn man bestimmen will, was *gute Theologie*<sup>32</sup> ist. Dazu ist eine wissenschaftsethische Perspektive unverzichtbar. Gut wird eine Theologie nicht schon dadurch, dass sie wahre Aussagen über ihren Gegenstand, die Beziehung zwischen Gott und Mensch macht; gut wird sie vielmehr erst dadurch, dass sie ihrem Gegenstand in umfassender Weise gerecht wird, sich von diesem Gegenstand in die Pflicht nehmen lässt. Ein Atheist, der Theologie treibt, wird möglicherweise sachgemäße theologische Aussagen über den Gegenstand der Theologie, also die Beziehung zwischen Gott und Mensch, machen können. Trotzdem wird er in wissenschaftsethischer Perspektive seinem Gegenstand nicht gerecht werden und somit genauso wenig ein guter Theologe sein, wie ein Mediziner, der sich nicht der Gesundheit verpflichtet fühlt, ein guter Arzt sein kann.

Diese Sichtweise vermeidet die Gefahr des weiter oben dargestellten «wissenschaftstheoretischen Donatismus». Zwar wird man unter dieser Perspektive, wenn man die persönliche Glaubensbindung des Einzelnen als wissenschaftsethisches Moment versteht, zur Beurteilung der Theologie eines bestimmten Theologen ebenfalls dessen persönlichen Glauben berücksichtigen müssen, aber eben nur zur *wissenschaftsethischen* Beurteilung seiner Theologie. Die wissenschaftstheoretische Beurteilung seiner Theologie kann ohne Berücksichtigung des wissenschaftsethischen Moments geschehen, auch wenn gerade der glaubensgebundene Theologe betont wird, dass eine solche Ausblendung problematisch ist<sup>33</sup>. Der glaubensgebundene Theologe wird auch unterstreichen, dass sich die wissenschaftstheoretische und die wissenschaftsethische Perspektive inhaltlich

---

<sup>32</sup> Zur Frage der Qualitätskriterien von Theologie vgl. CLEMENS SEDMAK, Was ist gute Theologie? (Salzburger theologische Studien 20), Innsbruck (Tyrolia) 2003; WOLFGANG HUBER, Was ist gute Theologie?, Stuttgart (Kreuz Verlag) 2004.

<sup>33</sup> Zum Zusammenhang von Erkenntnis und ethischem Commitment vgl. SEDMAK, Theologie (wie Anm. 9), 83–87.

nicht widersprechen. Dies deswegen, weil die Wahrheit, die Gott offenbart, als Wahrheit zum Heil zu verstehen ist, dass Erkenntnis der Wahrheit und Entscheidung für die Wahrheit zusammengehören, im «Bewusstsein, dass diese Wahrheit als sie selber heilsbedeutsam ist»<sup>34</sup>. Und da mit der Frage nach der Wahrheit das Heil des Menschen, und zwar auch das eigene Heil, auf dem Spiel steht, stellt das wissenschaftsethische Postulat der Glaubensbindung auch keinen Widerspruch zur wissenschaftstheoretischen Verpflichtung zur Wahrheit dar. Gerade weil so Grosses auf dem Spiel steht, kann Glaubensbindung niemals bedeuten, wissenschaftlich gefundene theologische Wahrheitsansprüche aus Rücksicht auf die Glaubensstradition zu verwerfen. Die Kritik, Theologie sei nicht der Wahrheit verpflichtet, sondern einer Ideologie, und daher unwissenschaftlich, läuft ins Leere, wenn man die Glaubensbindung des Theologen wissenschaftsethisch betrachtet.

Die wissenschaftsethische Frage, bezogen auf die Theologie selbst und nicht etwa auf die theologisch-ethische Beurteilung des Wissenschaftstreibens anderer Disziplinen, wird in der Theologie selten explizit gestellt<sup>35</sup>. Oft wird ein Wissenschaftsethos der Theologie vorausgesetzt, bisweilen durchaus auch reflektiert, aber kaum je wird die wissenschaftsethische von der wissenschaftstheoretischen Perspektive abgegrenzt<sup>36</sup> – vielleicht weil die beiden Aspekte, wie dargestellt, eng miteinander zusammenhängen. Nichtsdestotrotz ist diese Differenzierung der Perspektiven, so hoffe ich gezeigt zu haben, wesentlich für den Dialog der Theologie mit aussertheologischer Wissenschaftstheorie und für die Auseinandersetzung mit Kritik an der Wissenschaftsfähigkeit der Theologie. Denn diese Differenzierung eröffnet die Möglichkeit, wissenschaftstheoretisch die Ergebnisoffenheit theologischer Forschung und zugleich wissenschaftsethisch die Glaubensbindung des Theologen zu vertreten.

---

<sup>34</sup> KARL RAHNER, Was ist Häresie?, in: DERS., Schriften zur Theologie V, Einsiedeln (Benziger) 1962, 527–576, hier 527.

<sup>35</sup> Wichtige Überlegungen dazu finden sich bei SEDMAK, Theologie (wie Anm. 9), 59–89.

<sup>36</sup> Dies ist meines Erachtens das zentrale Problem bei Karl Barth, dessen unbestreitbares Verdienst es ist, das Arbeitsethos des Theologen gründlich reflektiert zu haben, der aber zwischen der wissenschaftsethischen und der wissenschaftstheoretischen Frage zu wenig differenziert. Vgl. z.B. KARL BARTH, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich (Theologischer Verl.) 62006.

*Adrian Suter (geb. 1970 in Basel CH), Dr. theol. Studium der Theologie an den Universitäten Basel (1989) und Bern (1989–1998, Staatsexamen) sowie am Institut Catholique de Paris (1998–1999, Maîtrise en théologie 2003). 1992–2003 Vertreter der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union im Zentralausschuss der Konferenz Europäischer Kirchen. 1997 Diakonatsweihe, 1999 Priesterweihe, 1999–2006 Pfarrer der christkatholischen Kirchgemeinde St. Gallen. 2003–2007 wissenschaftlicher Mitarbeiter, seit 2008 Assistent am Departement für Christkatholische Theologie der Universität Bern. 2008 Promotion in Fundamentaltheologie.*

*Adresse: Departement für Christkatholische Theologie, Länggassstrasse 51, 3000 Bern 9, Schweiz.*

### *English Summary*

The author explores the relationship between academic theology on the one hand, Christian faith and belief on the other hand. While the existence of believers is a precondition for both the emergence and the continuation of theology, it is not epistemologically necessary for the particular theologian to be a believer himself. A theologian who shares the faith in God has the epistemological advantage of theological intuition. He must, however, prescind from his commitment and methodologically empathize with the non-believer in order to gain the critical distance necessary for scientific exploration. Therefore, he will have to admit that the non-believer, too, can take up the position of the believer for methodological reasons and thus do theology from the internal perspective. The requirement that a theologian should be himself a believer can only be maintained when it is understood in an ethical, not in an epistemological sense.