

Felix Fleckenstein  
Peter Fröhmann  
Florian Klug  
Verena Sauer (Hg.)



# Perspektiven einer lernenden Theologie

Das Fremde  
als Impulsgeber

Felix Fleckenstein  
Peter Frühmorgen  
Florian Klug  
Verena Sauer (Hg.)

Perspektiven einer  
lernenden Theologie

**WÜRZBURGER THEOLOGIE (WTh)**

**Herausgegeben von der  
Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Universität Würzburg**

**BAND 19**



Felix Fleckenstein  
Peter Frühmorgen  
Florian Klug  
Verena Sauer (Hg.)

# Perspektiven einer lernenden Theologie

Das Fremde  
als Impulsgeber

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im  
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2023

© 2023 Echter Verlag GmbH, Würzburg

[www.echter.de](http://www.echter.de)

Umschlag: Crossmediabureau, Gerolzhofen

Druckerei: Pressel, Remshalden

ISBN

978-3-429-05908-8

978-3-429-05285-0 (PDF)

978-3-429-06628-4 (ePub)

## Inhalt

Vorwort 7

### **Charakteristika einer lernenden Theologie**

Theologie als Zwischenspiel. 13  
Veränderte Perspektiven für eine lernende Theologie  
*Felix Fleckenstein und Peter Frühmorgen*

### **Wenn Fremdheit Theologie fordert und fördert**

Dogmatik und die Fremdheit biblischer Texte. 39  
Wenn die Bibel zum Impulsgeber  
statt zur Beweisquelle wird  
*Felix Fleckenstein*

Der Schock der Neuen Welt und die zeitliche Universalität 63  
der Kirche bei Francisco Suárez (1548-1617 AD)  
*Florian Klug*

Ohne das *Fremde* geht es nicht. 87  
Melchior Canos *loci theologici* für eine Theologie,  
die Zukunft hat  
*Ursula Eisl*

## **Perspektivenwechsel, die Theologie verändern**

- Ungehörte Warnungen, verhallende Botschaften? 109  
Kommunikationsstrategien alttestamentlicher  
Krisentexte auf dem Prüfstand  
*Verena Sauer und Maximilian Häberlein*
- Die ‚Wirklichkeit der Welt‘ für die 139  
Theologische Ethik fruchtbar machen.  
Zur Bedeutung kulturwissenschaftlicher Forschung  
für die theologisch-ethische Reflexion  
*Hendrik Weingärtner*
- Nach draußen gehen. 171  
Unterwegs zu einer dynamisierten Pastoral  
und zu einer Kirche als lernende Organisation  
*Peter Frühmorgen*

## **Konkrete Orte einer lernenden Theologie**

- Passive Rezipient\*innen oder aktive Teilnehmer\*innen? 199  
Vergleichende Beobachtungen zum Theaterbesuch  
und zur Mitfeier eines Gottesdienstes  
*Beatrice Petrik*
- Unbekannte Theologinnen – unbekannte Theologie. 229  
Studierende der Religionsdidaktik  
als Herausforderung für eine lernende Theologie  
*Boris Kalbheim*
- Autorinnen und Autoren 251

## Vorwort

Auch Lernen will gelernt sein. Dies gilt nicht zuletzt für eine lebendige Theologie, die die Menschen und die Entwicklungen ihrer jeweiligen Zeit nicht aus dem Blick verlieren will. Doch Theologie ist stets mit Veränderungs- bzw. Transformationsprozessen konfrontiert. Aktuell gehört es beispielsweise zu den Selbstverständlichkeiten der Gegenwart, dass sich eine krisengeschüttelte kirchliche als auch politische Landschaft in der westlichen Welt im Umbruch befindet. Das traditionelle kirchliche Milieu schwindet, während zugleich Pluriformität in Bezug auf Glauben und Religiosität spürbar werden. Anderswo zerfasern vermeintliche politische Stabilitäten. Und schließlich ist die Theologie in eine Dynamik und Fortentwicklung der Wissenschaften eingebettet, in der gerade in der Gegenwart extreme Beschleunigung das Tempo vorgibt.

Somit stehen gleichermaßen die Theologie als Reflexionswissenschaft des gelebten Glaubens sowie dessen Dokumente und Symbolsysteme vor der Aufgabe, mit dieser Situation umzugehen. Doch dabei kann Gleichförmigkeit zur Unbeweglichkeit führen. Wenn in der Wissenschaft Modelle zu unumstößlichen Wahrheiten verkommen, kann sich die Perspektive ungesund verengen und einen bereichernden Diskurs sowie Erkenntnisprozess erstarren lassen: Statt tiefere Einsichten und größeres Verständnis zu gewinnen, statt immer auch neue Lernprozesse anzustoßen, verkommt eine allzu bequeme Position ohne Herausforderungen schnell zu einem habituellen Nachteil.

Diesem Umstand wollen wir dadurch gerecht werden, indem wir als Nachwuchstheolog\*innen unseren spezifischen Fokus darauf legen, wo uns das Fremde überrascht und von den ausgetretenen Pfaden abbringt, um dadurch – heilsam irritierend – einen Lernprozess zu initiieren. Diese kreative Dimension einer lernenden Theologie bringt auch für die Nachwuchstheolog\*innen eine performative Dimension mit sich: Als Nachwuchstheolog\*in steht man erst am Be-

ginn der akademischen Karriere und am unteren Ende der wissenschaftlichen Hierarchie. Diese Phase ist von Umbrüchen, Abhängigkeiten und Unsicherheiten geprägt, doch vor allem auch von einem großen Erfahrungszuwachs, enormen Lernfortschritten und der Erarbeitung einer eigenen Expertise bestimmt.

Um daher dem theologischen Nachwuchs der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg zu ermöglichen, die ersten gereiften Einsichten aus der Beschäftigung mit dem eigenen Forschungsthema und dem Fremden daran sowie eigene kreative und in Auseinandersetzung mit der Gegenwart gewachsene Ideen der akademischen Öffentlichkeit vorstellen zu können, ist die Idee eines gemeinsamen Nachwuchsbandes erwachsen.

In der Genese dieses Bandes hat sich ein Team von Herausgeber\*innen gefunden, um eine Konzeption hinsichtlich des Fremden als Impulsgeber für die Theologie zu entwerfen und einen *Call of Papers* aus dem theologischen Mittelbau heraus zu initiieren. Der Weg von der Konzeptionsidee über das *Peer-Review*-Verfahren bis zum fertigen Band lag dabei in der Verantwortung des Mittelbaus selbst. Schließlich präsentiert sich der entstandene Sammelband mit durchaus berechtigter Zufriedenheit als gemeinsames Werk, das nicht nur durch ein gemeinsames Sujet, sondern auch durch die Arbeit an einem gemeinsamen Thema verbunden ist.

In einem Grundlagenartikel entfalten zunächst Felix Fleckenstein und Peter Frühmorgen die theoretische Basis bzw. die Charakteristika einer lernenden und gegenwartssensiblen Theologie. Sie präsentieren den Mehrwert, der in ihren Lernprozessen im „Zwischenraum“ zwischen G\*tt und Mensch sowie in Auseinandersetzung mit dem Fremden liegt – ohne das Fremde zu vereinnahmen. Dies führt die Theologie letztlich zu ihrem fundamentalen Bezugspunkt: der Frage nach G\*tt selbst.

Unter der Überschrift „Wenn Fremdheit Theologie fordert und fördert“ widmen sich drei Beiträge dem Zusammenspiel von Theologie und dem Fremden: Zunächst befasst sich der systematische Beitrag von Felix Fleckenstein mit der Problematik eines Gebrauchs

biblicher Texte als Reservoir von *dicta probantia* in der Dogmatik. Wird die Bibel nurmehr exzerpierend als Beweisquelle gebraucht und verharrt man in verkrusteten Auslegungstraditionen, kommen Sinnpotenziale abhanden. Demgegenüber wird eine systematische Arbeitsweise präsentiert, die biblische Texte als Impulsgeber sieht, ohne zu instrumentalisieren.

Ebenfalls in der Dogmatik begegnet Florian Klug sedimentierten Selbstverständlichkeiten unter Rückgriff auf Francisco Suárez (1548-1617 AD), der angesichts der Entdeckung der Neuen Welt bis dato von der Kirche vertretene Heilsmöglichkeiten überdenkt. Dabei koppelt Suárez traditionelles Glaubensverständnis und ethische Aktualisierung des göttlichen Willens. Die Entdeckung der Neuen Welt wird als nachhaltige Lernerfahrung skizziert.

Schließlich entwirft ein weiterer systematischer Beitrag von Ursula Eisl ausgehend von der *loci theologici*-Lehre von Melchior Canos deren Potenzial für eine zeitgemäße Theologie. So geht es darum, wie gemäß dieser theologischen Erkenntnislehre des 16. Jh. die Zuwendung zum Außen bzw. zu fremden Orten (*loci alieni*) bedeutsam für den theologischen Erkenntnisprozess wird.

Impulse für „Perspektivenwechsel, die Theologie verändern“ prägen die folgenden drei Beiträge: Kommunikationswissenschaftliche Konzepte erweitern im Beitrag von Maximilian Häberlein und Verena Sauer biblische Exegese. Hierbei geht es angesichts von Krisensituationen um die Wirksamkeit kommunikativer Strategien und die damit zusammenhängende Frage nach Akzeptanz oder Ablehnung von Maßnahmen. Exemplarisch werden dafür die Texte Am 4,4-13 und Klgl 5 herangezogen.

Die Bedeutung kulturwissenschaftlicher Forschung für die theologisch-ethische Reflexion legt Hendrik Weingärtner dar. Der Beitrag eruiert, inwiefern Theologische Ethik von einer Rezeption kulturwissenschaftlicher Forschung als junger Querschnittsdisziplin profitiert. Eine Schnittmenge mit der theologischen Ethik sind prägende Wert- und Normvorstellungen, welche die Kulturwissenschaft beschreibt.

Eine systemische Perspektive bringt der Pastoraltheologe Peter Frühmorgen ein. Der Beitrag zeigt anhand des Konzepts des organisationalen Lernens auf, wie sich Lernprozesse in einem sozialen Gefüge wie der Kirche ereignen und Lernhemmnisse aufgebrochen werden können. Eine (pastorale) Kirche kann als lernende Organisation von solchen dynamischen Ansätzen profitieren.

„Konkrete Orte einer lernenden Theologie“ stehen abschließend im Zentrum zweier praktischer Beiträge: Mit Hilfe der Theaterwissenschaft wirft der Beitrag von Beatrice Petrik einen etwas anderen Blick auf kirchlich-liturgische Phänomene. Dabei fokussiert sich die Autorin auf verschiedene Teilnahmeformen in Theater und Gottesdienst, ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede, sowie inspirierende Impulse aus der Theaterwissenschaft für die Liturgie.

Fremdheit erforscht der Religionspädagoge Boris Kalbheim am Beispiel der Drittdidaktikerinnen: Lehramtsstudierende, die den Kontext universitärer Theologie mitprägen, deren Interesse an theologischer Lehre aber zugunsten eines praxisorientierten Verständnisses von Theologie zurücksteht. Deshalb plädiert der Beitrag für eine Theologie, die ihre Praxisrelevanz aufzeigt und die Trennung von theologischer Forschung und theologischer Lehre anfragt.

Um dieses Werk in seiner Druckform präsentieren zu können, danken wir nicht nur allen Beitragenden und den weiteren Kolleg\*innen, die bei der Entstehung mit Rat und Tat unterstützt und konstruktiv mitgewirkt haben. Unser Dank gilt auch der Katholisch-Theologischen Fakultät und insbesondere Dekan Prof. Dr. Matthias Reményi für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der Würzburger Theologie. Wir danken dem Echter-Verlag für die professionelle Begleitung und unkomplizierte Drucklegung. Zudem gilt unser Dank der Fakultät für die großzügige finanzielle Unterstützung.

Würzburg, im Dezember 2022  
für die Herausgeber\*innen Verena Sauer und Florian Klug

**Charakteristika  
einer lernenden Theologie**



# Theologie als Zwischenspiel

## Veränderte Perspektiven für eine lernende Theologie

Felix Fleckenstein und Peter Frühmorgen

### *Abstract:*

Dieser grundlagentheoretische Beitrag beginnt mit der Einsicht, dass Erfahrungen der Fremdheit die eigene Welt- und Wirklichkeitserschließung infrage stellen und Lernprozesse initiieren können. Auch in der theologischen Wissenschaft erbringen Erfahrungen der Fremdheit sowie die Rezeption von Wissensbeständen vielfältiger Bezugsdisziplinen neue Erkenntnisse, die letztlich zu ihrem fundamentalen Bezugspunkt, nämlich zur Frage nach G\*tt selbst, führen. Grundlage hierfür ist ein christliches Offenbarungsverständnis, das in der konstitutiven Bezogenheit Gottes mit der Schöpfung und dem Menschen besteht. Die je neu anzunehmende Möglichkeit der personalen G\*ttesbegegnung bedingt eine Art und Weise des Theologisierens, das sich immer wieder selbst hinterfragt und sich neu bewähren muss und damit stets vorläufig bleibt. Es ist der „Zwischenraum“ zwischen G\*tt und dem Menschen, der theologische Lernprozesse konstituiert und das Potential zu einer Veränderung des Selbstverständnisses und der Selbstdeutung des Theologietreibenden in sich birgt.

## **1 Erkenntnistheoretische Perspektive**

Der vorliegende Band der Würzburger Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler bringt ‚Fremdperspektiven‘ in den theologischen Diskurs ein. Der Begriff ‚fremd‘ ist dabei grundlegend eine „den Unterschied zum Eigenen charakterisierende Bezeichnung

für die Andersartigkeit des Selbst- und Weltverständnisses eines Individuums oder einer Gemeinschaft.<sup>1</sup> Er verweist darauf, dass bestimmte Denkweisen, Praktiken oder anderweitige Phänomene nicht zum Gedächtnis oder Handlungsrepertoire eines Individuums oder einer Gruppe gehören oder dieser nicht bekannt sind. *Fremd* ist damit ein sozialer und relationaler Begriff: Er verdeutlicht die „Abhängigkeit menschlicher Welterschließung von den jeweiligen, kulturell und geschichtlich differenten Lebensformen“<sup>2</sup>. Individuelle Erkenntnismöglichkeiten sind an die jeweilige Situation sowie den eigenen Standort gebunden und sind damit stets beschränkt. Das Wissen um diese Beschränktheit ist mit der Anerkennung der Existenz des ‚Fremden‘ verbunden. Dieses Wissen ist damit im Prozess eigener Welterschließung mitzudenken – und zwar als Fremdes! Das Fremde stellt die eigene Weltdeutung beständig infrage, weil es unablässig auf die Möglichkeit des Andersseins hinweist; es ist ein ‚Stachel‘ innerhalb der eigenen Ordnung.<sup>3</sup> *Fremd* und *vertraut*, *fremd* und *eigen* stehen sich hierbei als binäre Termini gegenüber, die zu einer erkenntnistheoretischen Kategorisierung der Komplexität der Wirklichkeit beitragen. Diese und weitere Binaritäten prägen unsere Sprache und unser Denken und führen u.U. zu binären Weltanschauungen: schwarz – weiß, Mann – Frau, richtig – falsch, gut – schlecht, Tag – Nacht, fremd – vertraut etc. Derartige dualistische Gegenüberstellungen münden jedoch (oftmals) in hierarchische Ordnungen, die nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch performativ Unterdrückung, Marginalisierungen und Gewaltpotenziale mit sich bringen. Vor allem der französische Philosoph Jacques Derrida hat

---

<sup>1</sup> Gronke, Horst, Art. Fremd/Fremdheit, in: P. Pechtl, Peter/ F.-P. Burkard (Hg.), Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen, Stuttgart 2019, S.184.

<sup>2</sup> Gronke, Art. Fremd/ Fremdheit, 184. Vgl. Gmeiner-Pranzl, Franz, Beunruhigungen. Diskurs über das Unzugängliche, in: S. J. Lederhilger (Hg.), Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge; 24), Frankfurt a.M. 2012, S.53-75; hier: S.61-71.

<sup>3</sup> Vgl. Waldenfels, Bernhard, Der Stachel des Fremden, Frankfurt a.M. 2013, S.59f.

durch seine Methode der *Dekonstruktion* darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei diesen geprägten Gegensatzpaaren um *konstruiert geprägte Ordnungen* handelt.<sup>4</sup> Mit dieser Erkenntnis ist aber auch der absolute Geltungsanspruch der damit einhergehenden Hierarchisierungen als geprägte Konstruktion desillusioniert. Für die Gegenüberstellung von ‚fremd‘ und ‚vertraut‘ bedeutet dies nun, dass es sich auch hierbei um konstruierte Oppositionen handelt, deren Grenze weder scharf umrissen noch feststehend ist. Der Begriff ‚fremd‘ markiert demnach eine Differenz, die kontingent ist. Die Unterscheidung in *fremd* und *vertraut* ist veränderungsoffen und instabil. Wer entdeckt, dass es etwas Fremdes gibt oder gar etwas von diesem Fremden in seine Selbst- und Weltdeutung einfließen lässt, verschiebt diese Grenze des ‚Fremdartigen‘: Das Fremde wird bekannt (aber nicht unbedingt vertraut!) und bereichert im besten Falle die persönliche Welterschließung. Dieser Erkenntnisgewinn resultiert in einem Lernprozess, der die bisherige Grenze des Fremden und damit vielleicht auch den oder die Lernenden verändert.

Dieser Lernprozess beginnt nach Bernhard Waldenfels mit der Einsicht, dass die Wirklichkeit ganz anders sein könnte, als mit der üblichen Wahrnehmung des Gegebenen angenommen wird. Diese erkenntnistheoretische Relativierung der eigenen Wirklichkeitsdeutung nennt Waldenfels ‚Möglichkeitssinn‘<sup>5</sup>. Bekanntes und Vertrautes wird infrage gestellt und das Fremde und Fremdartige rücken in den Mittelpunkt der Welterschließung – und zwar nicht allein in der Gestalt der Fremdartigkeit des Fremden, sondern auch in der Eigenartigkeit des Eigenen.<sup>6</sup> Dies führt zur Frage, wie sich Fremdes und Eigenes zueinander verhalten: Werden *fremd* und *eigen* nun als stati-

---

<sup>4</sup> Vgl. Derrida, Jacques, *Signatur Ereignis Kontext*, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, hg. v. P. Engelmann, Wien 1988, S.325-351; hier besonders: S.350.

<sup>5</sup> Vgl. dazu: Waldenfels, Stachel, S.17.

<sup>6</sup> Vgl. Müller-Funk, Wolfgang, *Die Dichter der Philosophen*, München 2013, S.171-180.

sche Gegensatzpaare gedeutet, dann drängt diese Dualität (möglicherweise) zu einer Bewältigung durch eine klare Hierarchisierung. Dies führt nach Waldenfels entweder zur Bewältigung der Fremdheit durch *Aneignung* oder zur *Enteignung* des Eigenen durch die Auslieferung an das Fremde. Die *Aneignungsstrategie* räumt der eigenen Position ein Monopol universaler Deutungshoheit ein, sodass das Fremde nur als unzulängliche Dublette, Abwandlung oder Vorform des Eigenen eingeordnet wird. Eine echte Auseinandersetzung mit dem Fremdartigen des Fremden wie dem Eigenartigen des Eigenen geschieht hier nicht. Die *Enteignung* ist demgegenüber die Umkehrung der Aneignungsstrategie, sodass das Fremde und Fremdartige an die Stelle des Eigenen und Eigenartigen tritt, es verwässert oder gar auflöst. Beide Strategien versuchen die Grenze zwischen Eigenem und Fremden durch gegenläufige Hierarchisierungen aufzulösen. Beide verfolgen dabei eine monologisierende, hierarchisierende und vereinheitlichende Strategie.<sup>7</sup>

Wird die Auseinandersetzung zwischen Fremdartigem und Eigenartigem nun jedoch nicht als binäre Gegenüberstellung, sondern als geprägte und vielschichtige Konstruktion reflektiert, dann eröffnet sich eine ‚Zwischensphäre‘, in der Fremdes und Eigenes in einem dialogischen Wechselspiel verflochten werden können. Verflechtung bedeutet dabei weder Verschmelzung noch Trennung, sondern meint ein Erfahrungsgeschehen des prozessualen Dialogs von Fremdem und Eigenem. Durch Ereignisse und Erfahrungen wird die bestehende Differenz zwischen dem Fremden und dem Vertrauten sichtbar; sie legen – zumindest für den Moment – die (bisherigen) Differenzierungskriterien und das zugrundeliegende Ordnungssystem offen. Das (bisher) Unzugängliche, Unverfügbare oder Irreguläre tritt in die individuelle Weltordnung ein und ordnet diese neu. Die Grenze zwischen Fremdem und Eigenem wird nicht aufgelöst, sondern die Auseinandersetzung mit dem Fremden wird zum ‚Grenzspiel‘, das zu einem besseren Verständnis des Fremdartigen

---

<sup>7</sup> Vgl. Waldenfels, Stachel, S.60-63.

wie auch des Eigenartigen führt, ohne das Eigene gänzlich aufzuheben oder das Fremde zu annektieren. Stattdessen verschiebt sich die Grenze der eigenen Welterschließung gerade durch die Performativität der Auseinandersetzung, in der die Fremdartigkeit des Fremden die Eigenartigkeit des Eigenen erhellt und umgekehrt. Fremdheit und Eigenheit werden somit nicht als distinkte Sphären oder sich ausschließende Wirklichkeitsdeutungen betrachtet, sondern können als Brennpunkte einer elliptischen Wirklichkeitsdeutung verstanden werden, die weder ineinander aufzulösen sind noch gegeneinander ausgespielt werden können.<sup>8</sup>

Diese ereignisbasierte Dynamik des Wechselspiels zwischen *fremd* und *vertraut* vermag Verunsicherung auf Seiten von Individuen oder Gruppen auszulösen, weil Selbstbild und Identität durch Fremdes infrage gestellt werden können. Der Begriff *fremd* hängt damit auch wesentlich mit der Frage nach der eigenen Identität zusammen: Das *Fremde* führt vor Augen, worin das *Eigene* besteht oder nicht besteht. Fremdheit als Ergebnis eines Zuschreibungsprozesses führt spiegelbildlich zu einer Thematisierung der eigenen Identität und zu deren (dynamischen) Weiterentwicklung.<sup>9</sup>

Ereignisse und Erfahrungen des *Fremden* und deren Bedeutung für individuelle und soziale Identitäten erlangen im Kontext gegenwärtiger multikultureller und auch multireligiöser Gesellschaften eine herausragende Relevanz: Der Umgang mit dem Fremden wird zu einer wichtigen Herausforderung bei Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der Herausbildung einer verbindenden und verbindlichen Kultur. Die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen und damit verbundene Denk- und Lebensweisen fordern zur Überprüfung eigener Selbstkonzepte und Handlungsweisen heraus. Dieser Austausch kann unter anderem durch Bildungsprozesse angeregt werden, an denen Theologie und Kirche als

---

<sup>8</sup> Vgl. Waldenfels, Stachel, S.64-71.

<sup>9</sup> Vgl. Feldtkeller, Andreas, Art. Fremde. IV. Sozialgeschichtlich, soziologisch, sozialetisch, in: <sup>4</sup>RGG (Bd. 3), S.342f.

Orte wissenschaftlicher Reflexion und Räume konkreter Begegnungen partizipieren.<sup>10</sup> Die Auseinandersetzung mit dem Fremden kann damit auf der Ebene eines interreligiösen oder interkulturellen Dialogs geschehen und dabei auch theologische Lernprozesse initiieren. Auf den Einbruch des Fremden in die theologische Reflexion zielt aber bereits auch das Aufgreifen neuer, bisher übersehener oder marginalisierter Perspektiven innerhalb bestimmter Kulturen oder Traditionen.

Wenn – so das Anliegen dieses Bandes – junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler vorhandene Differenzierungen zwischen *fremd* und *vertraut* in den Blick nehmen und versuchen, Theologie im Wechselspiel von Fremdem und Eigenem zu treiben, dann tragen sie zur Kultivierung einer Theologie bei, die sich vom Fremden ansprechen lässt und sich zugleich dem „Relativierungsdruck“<sup>11</sup> des Fremden aussetzt, da sie in einem interdisziplinären ‚Grenzspiel‘ einen Mehrwert vermutet – einen Mehrwert, der für eine begründete G\*tt-Rede in der gegenwärtigen Zeit relevant ist.<sup>12</sup> Die Autorinnen und Autoren der Beiträge dieses Sammelbandes bringen experimentell eine Art und Weise der Welterschließung in den theologischen Dis-

---

<sup>10</sup> Vgl. Grözinger, Albrecht, Art. Fremde. V. Praktisch-theologisch, in: <sup>4</sup>RGG (Bd. 3), S.343f.

<sup>11</sup> Sander, Hans-Joachim, Glaubensräume (Topologische Dogmatik; 1), Ostfildern 2019, S.49.

<sup>12</sup> Bewusst verzichten wir in diesem Beitrag auf den klassischen Terminus Gott, sondern markieren in Anlehnung an die in der jüdischen Theologie gängige Schreibweise der/ die/ das Gott durch die Zeichenfolge G\*tt. Damit soll weder eine Kritik an anderweitigen Schreibweisen (Gott, JHWH, dreieiner Gott etc.) ausgedrückt werden, noch für eine bestimmte, traditionelle Lesart der G\*tt-Rede votiert werden. Stattdessen soll der Begriff auf die transzendente Unverfügbarkeit und Fremdheit G\*ttes verweisen, der sich jedweder erkenntnistheoretischen Eineindeutigkeit entzieht. Vor allem traditionsbedingte patriarchale Tendenzen der G\*tt-Rede sollen damit in ihrer Deutehoheit relativiert werden. Damit versuchen wir begrifflich einzuholen, was wir im ersten Abschnitt dieses Beitrags erkenntnistheoretisch zu beschreiben versucht haben.

kurs ein, die sich möglicherweise von etablierten Perspektiven unterscheidet und fremde Perspektiven offenbaren vermag. Sie tun dies vor dem Hintergrund veränderter Ausgangsbedingungen der Theologie, die eng mit der gegenwärtigen Situation von Kirche und Religion in der Gesellschaft verknüpft sind: Die Selbstverständlichkeit theologischer Forschung oder eine quasi-natürliche Verbindung zwischen theologischem Nachdenken und kirchlich-religiöser Verortung sind wohl nicht mehr gegeben. Die G\*tt-Rede ist in einem post-religiösen Kontext selbst zu einer Art ‚Fremdkörper‘ geworden.<sup>13</sup> Die Beschäftigung mit theologischen Fragen unterliegt für den wissenschaftlichen Nachwuchs einer Legitimierungs- und Plausibilisierungsprüfung, die nicht nur als Anfrage von außen, sondern auch von innen kommt. Die Rechtfertigung der Theologin und des Theologen vor sich selbst und vor anderen hinsichtlich der gesellschaftlichen, sozialen oder auch nur kirchlichen Relevanz der Theologie, ihrer Wissenschaftlichkeit oder auch die Frage nach beruflichen Perspektiven in einer Gesellschaft, die Kirche oder Religion nicht mehr oder nur noch wenig zu brauchen scheint, sind Herausforderungen, die sich existentiell-biographisch für den Einzelnen und die Einzelne stellen.

Diese Herausforderungen sind damit aber auch zugleich das Einfallstor für das Eindringen von Fremdheitserfahrungen in den theologischen Diskurs: Weil sich theologisches Nachdenken auch und gerade in veränderten kulturellen, sozialen und wissenschaftlichen Kontexten beweisen muss und diese veränderten Kontexte für die Theologie nicht folgenlos bleiben können, erweist sich das theologische Potential der gegenwärtigen Zeit als nahezu grenzenlos.<sup>14</sup> Hierfür ist es jedoch von Bedeutung, dass sich der theologische Diskurs dem Relativierungsdruck der Fremdheitserfahrungen reflexiv und

---

<sup>13</sup> Vgl. Höhn, Hans-Joachim, *Befremden. Die Rede von Gott in einer post-säkularen Kultur*, in: S. J. Lederhilger (Hg.), *Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge; 24), Frankfurt a.M. 2012, S.141-160.

<sup>14</sup> „Die Zeiten und ihre Umstände sind wie geschaffen für Theologie.“ (Sander, Glaubensräume, S.17).

hermeneutisch aussetzt. Denn in der scheinbar säkular gewordenen Welt, die die bisher selbstverständlich erscheinenden Verortungen theologischen Nachdenkens in der Gegenwartskultur und -gesellschaft infrage stellt, steckt das Potential für die Entwicklung gegenwartssensibler theologischer Einsichten. Dieser ‚glückliche Umstand‘ für die wissenschaftliche Theologie lässt sich dabei nicht nur auf soziale oder kulturelle Gegenwartsbedingungen zurückführen, sondern auch theologisch plausibilisieren: Denn er verweist auf G\*tt selbst.

## 2 Theologie im Zwischenspiel zwischen G\*tt und Mensch

Das Nachdenken über eine begründete G\*tt-Rede als zentrale Aufgabe der Theologin bzw. des Theologen ist wesentlich von Erfahrungen des Fremden geprägt: In Anlehnung an die Aussage des Vierten Laterankonzils von 1215, wonach man „zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf keine so große Ähnlichkeit feststellen könne, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“ (DH 806), bleibt G\*tt dem Menschen stets fremd. Mit der Offenbarungstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils kann zugleich auf die personale Beziehung zwischen G\*tt und Mensch verwiesen werden, die in der Selbstmitteilung G\*ttes an den Menschen ihre höchste Ausdrucksform findet und die ein dialogisches Geschehen ist.<sup>15</sup> Diese *personale* Beziehung zwischen G\*tt und Mensch impliziert aber letztlich auch eine gegenseitige Unverfügbarkeit und Unzugänglichkeit, die ein gegenseitiges Sich-fremdbleiben einschließt.

Als personales Gegenüber ist G\*tt ansprechbar und erfahrbar; zu G\*tt kann der Mensch eine lebendige Beziehung aufbauen. Diese fordert zu einer konkreten Entschiedenheit des Menschen auf. Das

---

<sup>15</sup> Vgl. Schmitz, Josef, Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis, in: W. Kern/ H. J. Pottmeyer/ M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie (Bd. 2: Traktat Offenbarung), Tübingen 2000, S.1-12; hier: S.8-10.

Nachdenken über eine begründete G\*ttesrede kann sich deshalb nicht in abstrakten, von der g\*tt-menschlichen Bezogenheit absehenden Begrifflichkeiten erschöpfen, sondern nährt sich von dieser personalen (dialogischen) Beziehung. Die sich ereignende g\*tt-menschliche Begegnung verändert den Menschen.<sup>16</sup> Gerade in und durch dieses personale ‚Zwischenspiel‘ zwischen G\*tt und Mensch realisiert sich die Möglichkeit einer ‚Verschiebung‘ der Wirklichkeitsdeutung. Anders ausgedrückt: Weltdeutung und Lebensvollzug erfahren durch die g\*tt-menschliche Begegnung eine Drift, die den Blick auf die Eigenheiten des Lebens verändern kann. Daraus resultiert eine zeit- und kontextbezogene G\*tt-Rede, die auch den Aspekt der bleibenden Fremdheit zwischen G\*tt und Mensch umfasst. Diese Fremdheit und das Fremdbleiben G\*ttes stehen als Vorzeichen vor einem überwiegend geschichtlichen und kulturellen Blick auf das Feld des Religiösen: Vorhandene Differenzierungen bezüglich bestimmter Glaubensparadigmen (religiöse Sprache), bestimmter Orte (heilige Räume), bestimmter Anlässe (heilige Zeiten) oder bestimmter Ausdrucksformen (heilige Riten und Symbole) sind Zeichen eines geschichtlich und kulturell bedingten Entwicklungsprozesses, der immer wieder vielfältige Veränderungen, Auf- und Abbrüche hervorgebracht hat.

Die religiöse Gegenwartssituation in unserem Kulturkreis ist von einem Verblässen traditioneller und bewährter Differenzierungen im Bereich des Religiösen geprägt: Bekannte religiöse Ausdrucksformen verlieren ihre jahrhundertlang anerkannte Bedeutung, ohne dass diese nahtlos durch neue ersetzt würden. Ein einfaches Verschwinden von Religiosität ist damit nicht angezeigt, sondern vor allem die Transformation und Pluralisierung des religiösen Feldes: Die soziale und kulturelle Prägekräft bisheriger Formen von Religion, insbesondere institutionalisierter Religion, ist im Schwinden.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Vgl. Buber, Martin, *Das dialogische Prinzip*, München 2006, S.110.

<sup>17</sup> Vgl. zum Beispiel: Pollack, Detlef, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, S.149-182.

Schon vor nunmehr 80 Jahren attestierte der Theologe und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer den Anbruch einer religionslosen Zeit, die durch das Ende traditioneller religiöser Rituale und dem Unverständnis gegenüber einer satzhaften Wort-G\*ttes-Verkündigung gekennzeichnet sei:

„Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. Auch diejenigen, die sich ehrlich als ‚religiös‘ bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen also vermutlich mit ‚religiös‘ etwas ganz anderes.“<sup>18</sup>

Die kommende religionslose Zeit sei aber, so Bonhoeffer, keineswegs eine g\*ttlose Zeit: Die g\*tt-menschliche Bezogenheit, die aus christlicher Perspektive in der Inkarnation Jesu Christi sowie dessen Tod und Auferstehung offenbar wird, ist der *Grund* dafür, grundlegende menschliche Erfahrungen und Deutungen jenseits tradierter religiöser Sinn- und Bedeutungskontexte theologisch reformulieren und auf die Frage nach G\*tt beziehen zu können.<sup>19</sup> Die inkarnationstheologische Begründung für ein G\*tt-Mensch-Verhältnis ist Ausdruck eines personalen Offenbarungsverständnisses, welches das Menschsein und G\*ttsein in eine konstitutive Relation setzt. Damit wird auch eine *theologische* Interpretation der als säkular empfundenen Gegenwartssituation legitimiert, weil jegliches Menschsein unabhängig von religiös-kulturellen Ausdrucksformen auf seine göttliche Bezogenheit hin gedeutet werden kann.<sup>20</sup> In der Menschwerdung des göttlichen Wortes, in der Erfahrung des Leids und im Tode

---

<sup>18</sup> Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Dietrich Bonhoeffer Werke; 8), hg. v. C. Gremmels/ E. Bethge/ R. Bethge, München 1998, S.403.

<sup>19</sup> Vgl. Frühmorgen, Peter, *Das Leben nicht-religiös interpretieren. Eine empirisch-theologische Studie im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer* (Beiträge zur Gegenwartsbedeutung jüdischer und christlicher Überlieferungen; 2), Würzburg 2016, S.38-40.

<sup>20</sup> Vgl. Först, Johannes, *Versöhnung mit der Moderne. Rekonstruktionen kirchlicher Praxis* (Beiträge zur Gegenwartsbedeutung jüdischer und christlicher Überlieferungen; 3), Würzburg 2017, S.67-85.

Jesu am Kreuz zeigen sich die Verbundenheit der menschlichen mit der göttlichen Wirklichkeit (vgl. Konzil von Chalcedon; DH 302). Bonhoeffer meditiert über das christologische Geheimnis:

„Wer ist dieser Gott? Es ist der Menschgewordene wie wir Mensch geworden sind. Er ist ganz Mensch. Darum ist ihm nichts Menschliches fremd gewesen. Der Mensch, der ich bin, ist Jesus Christus auch gewesen. Von diesem Menschen Jesus Christus sagen wir, dieser ist Gott. [...] Soll Jesus Christus als Gott beschrieben werden, so darf nicht von seiner Allmacht und Allwissenheit geredet werden, sondern von seiner Krippe und seinem Kreuz. Es gibt nicht ‚göttliches Wesen‘ als Allmacht, Allgegenwart.“<sup>21</sup>

Die g\*tt-menschliche Bezogenheit gründet für Bonhoeffer in einer geteilten menschlichen Lebenswirklichkeit, in ‚Krippe und Kreuz‘. Die menschliche Lebenswirklichkeit in ihren Höhen und Tiefen führt damit in die G\*ttesbeziehung hinein. Es wird deutlich, dass die Frage nach G\*tt nicht auf eine abstrakte, zeit- und situationslose Art und Weise gestellt werden kann: ‚Über‘ G\*tt und von G\*tt an sich kann der Mensch nicht sprechen.<sup>22</sup> Das ‚Göttliche‘ wird in der Welt offenbar, wenn der Blick auf konkrete Menschen und ihre Lebenswirklichkeit fällt.

### 3 Ereignisraum und Orte des Zwischenspiels

Ebenso wie Dietrich Bonhoeffer hat Karl Rahner mit seinem Ansatz der transzendentalen Erfahrung des Menschen auf die konkrete Lebenswirklichkeit als Ereignisraum der Offenbarung G\*ttes hingewiesen. Diese transzendente Verwiesenheit ist jedoch keine Quelle eindeutiger G\*ttes-Erkenntnisse, sondern vielmehr eine existentielle Erfahrung. Diese ist erkenntnistheoretischer Ausdruck für die Selbstwahrnehmung des Menschen als fragliches, endliches Wesen,

---

<sup>21</sup> Bonhoeffer, Dietrich, Berlin 1932 – 1933 (Dietrich Bonhoeffer Werke; 12), hg. v. C. Nicolaisen/ E.-A. Scharffenorth, München 1997, S.340f.

<sup>22</sup> Vgl. Buber, Prinzip, S.117f.

das sich selbst und seine Existenz fragend vor sich bringt.<sup>23</sup> Ist diese Fragilität der eigenen Lebenswirklichkeit erst einmal wahrgenommen, können die Fragen, die sie aufwirft, nicht unbeantwortet bleiben. Mit anderen Worten ist nach Rahner durch die transzendente Verwiesenheit des Menschen „Gotteserkenntnis schon immer unthematisch und namenlos gegeben – und nicht erst dann, wenn wir anfangen, davon zu reden.“<sup>24</sup> Insofern stehen keine satzhaften Wahrheiten im Mittelpunkt des christlichen Offenbarungsverständnisses, sondern die Wirklichkeit der Schöpfung wird als Ereignisraum der göttlichen Offenbarung beschrieben (vgl. DV 2-6; DH 4202-4206).<sup>25</sup>

Dieses Verständnis von Offenbarung kann daher auch als *topological turn* des Zwischenspiels zwischen G\*tt und Mensch kategorisiert werden. Offenbarung *ereignet* sich nämlich im Sinne *Dei verbums* im Raum der Schöpfung. Jedes Lebewesen, alles Sein, ist in diesen Ereignisraum hineingestellt und daher schon immer potenzielle Hörerin und Empfängerin bzw. Hörer und Empfänger göttlicher Selbstoffenbarung. Zugleich ist dieser Raum ein vermittelndes Drittes, das die Brennpunkte des Begegnungsgeschehens zwischen G\*tt und Mensch aus ihrer abstrakten Binarität herauslöst und lebensweltlich lokalisiert.<sup>26</sup> Dieser Raum ist dabei kein metaphorisch weißes Blatt Papier oder gar ein sinnbildlich leerer Container, sondern symbolisiert die Realität eines vielschichtigen und dynamischen Lebensraums. Jedes Lebewesen gestaltet, konstruiert und erfährt diesen Lebensraum an einem konkreten *Platz* (*erfahrener Raum*) des eigenen Lebensvollzugs. Gleichzeitig versucht der Mensch diesen erfahrenen Lebensraum auch reflexiv zu deuten und zu verstehen (*begriffener*

---

<sup>23</sup> Vgl. Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/ Basel/ Wien <sup>5</sup>1984, S.31.66.

<sup>24</sup> Rahner, Grundkurs, S.32.

<sup>25</sup> Vgl. Hoping, Helmut, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. *Dei Verbum*, in: P. Hünermann/ B. J. Hilberath (Hg.), HThK Vat II (Bd. 3), Freiburg/ Basel/ Wien 2009, S.696-831; hier: S.739-742.

<sup>26</sup> Vgl. Sander, Glaubensräume, S.35.