

Zur Transformationskrise des Christentums – ein Interview¹

B.S.: Was verbindet ein systematischer Theologe wie Du mit dem Stichwort »Transformationskrise«?

M.L.: Als systematischer Theologe verbinde ich damit in erster Linie die gedanklichen Umbrüche, die mit der Aufklärung und dem Übergang in die Neuzeit – vor allem während der sog. Sattelzeit (1750–1850) – hervorgebracht wurden. Hinzu kommen allerdings die gesellschaftsgeschichtlichen und politischen Umbrüche sowie die vielfältigen naturwissenschaftlich-technischen Fortschritte. Man kann von drei großen Revolutionen sprechen: von der industriellen Revolution, vom Spektrum der verschiedenen politischen Revolutionen sowie, drittens, von der denkgeschichtlichen Revolution im Gefolge Kants und des deutschen Idealismus. Hinzu kommen die gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse, welche mit den Großbegriffen der Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung bezeichnet werden, in Schüben das 20. Jahrhundert durchziehen und – unter dem Titel der ästhetischen Revolution – zu einem bisher letzten signifikanten Umbruch in den späten 1960er Jahren geführt haben.

B.S.: Mit Hilfe welcher theologischen Theorieansätze kann man diese Transformationskrise, gerade in ihrer Doppelgleisigkeit von gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Umbrüchen, am besten analysieren oder reflektieren?

M.L.: Die Theologie gewinnt ihre Methoden nicht aus sich selbst, sondern sie entlehnt sie. Bisher war es so, dass stets die Philosophie als *der* Bündnispartner der Systematischen Theologie galt. Nun würde ich die Frage stellen, ob nicht mindestens die Soziologie den gleichen Charakter als Bündnispartner haben sollte – und zwar nicht empirische Soziologie, sondern das, was man leicht abwertend »Gesellschaftstheorie« nennt. Darüber hinaus braucht man neuzeittheoretische und modernisierungstheoretische Theoriefiguren. Sie sind nicht nur wichtig, um Wandlungsprozesse wahrnehmen und deuten zu können; man bedarf ihrer auch, um eine reflexive Selbstdeutung der eigenen Gegenwart und des eigenen Standortes in Angriff nehmen zu können. – Insgesamt gilt also: Die Theologie besitzt keine exklusiv eigenen Theorien oder Metho-

¹ Das Interview mit Martin Laube führte Bernd Schröder am 9. Januar 2014 in Hannover.

den, sondern bedient sich – wie bereits Schleiermacher wusste – des Theorie- und Methodenpotentials, das in den Nachbardisziplinen zur Verfügung steht.

B.S.: Nun hängen ja Methoden oder Theorieansätze und die Phänomene, die man damit zu sehen bekommt, eng zusammen. Wenn ich mich für eine bestimmte Theorie entscheide, nehme ich bestimmte Dinge wahr, andere nicht. Kannst du an Beispielen deutlich machen, was diese Transformationskrise material ausmacht und wer oder was uns darauf aufmerksam macht?

M.L.: Klassisch dogmatisch gesprochen würde ich sagen: Zentral ist die Krise der klassischen Metaphysik, die das Problem in den Vordergrund rückt, dass die Rede von Gott unaufhebbar menschlich gedachte Rede von Gott ist. Hinzu kommt etwa der Individualisierungsgedanke, welcher in der Theologie dazu führt, dass man nicht mehr unbefangen von *dem* Glauben oder von *der* Lehre sprechen kann – jedenfalls dann nicht, wenn man den Blick auf die Glaubenden richten will. Man entdeckt dann aufs Neue den Graben zwischen den sprachlich formulierten Glaubensgehalten und den plural-individuellen religiösen Vorstellungen, Überzeugungen, Erfahrungen, Anliegen usw. Diese individuelle Frömmigkeit kann sich nicht anders artikulieren, als dass sie ihr vorgängige, sozial vermittelte Sprachformen übernimmt. Trotzdem ist zwischen den Artikulationsformen und dem mit ihrer Hilfe Artikulierten zu unterscheiden. Jedenfalls ist es ein Element des gegenwärtigen »Zeitalters der Authentizität«, dass die Individuen selbst ihre inneren religiösen Erfahrungen und Anliegen von den zur Verfügung stehenden Artikulationsformen deutlich unterscheiden.

Dies rückt die Aufgabe der Dogmatik in ein verändertes Licht, weil sie nun die Gehalte so zu formulieren hat, dass sie individuell angeeignet werden können, gleichzeitig aber dafür Sorge tragen sollte, dass dieser Aneignungsprozess nicht durch die Dogmatik selbst für erledigt erklärt wird. Anders gesagt: Wir müssen in der Dogmatik den unerlässlichen gemeinsamen Horizont der Glaubensauslegung unterscheiden von der nicht einholbaren Individualität des Glaubens. Letztlich können wir allerdings nur diese gemeinsame Dimension versprachlichen. Die je individuelle Aneignung bleibt eine von uns nicht erreichbare – und eben dies muss in der Dogmatik bewusst gehalten werden. Ein Beispiel: Wenn wir das Vaterunser beten, können sich viele in die Worte dieses Gebets versammeln. Was aber die einzelnen je für sich mit diesen Worten verbinden, werden wir nie erfahren können, weil sich die Artikulation dessen auch bereits wieder allgemeiner sprachlichen Mittel bedienen muss.

B.S.: Für mein Gehör ist »Transformationskrise« demnach ein Problem der Mittelreflexion. Du benennst Probleme, die ein Systematiker wahrnehmen muss, um bestimmte Sachverhalte angemessen zu artikulieren;

Probleme mit dem Verstehen des Krisenhaften, doch die Krise selbst habe ich noch nicht richtig vor Augen.

M.L.: Ja, aber halten wir doch fest: Die durch die Dogmatik wahrzunehmende Aufgabe der Rechtfertigung der Gehalte hat sich erschwert. Auf der einen Seite wollen wir als moderne Dogmatiker dem Gedanken der individuellen Frömmigkeit Rechnung tragen – programmatisch heißt das dann gern »Glaubenslehre«, weil keine Glaubensvorschriften, sondern der Glaube selbst beschrieben werden soll; das ist die erste Transformation. Aber auf der anderen Seite wollen und sollen wir bei aller Wahrnehmung der Vielfalt individueller Frömmigkeit doch das Verbindende, das historisch Gewachsene, die Tatsache, dass niemand sein Christentum allein lernt, zur Geltung bringen. Die Vermittlungsaufgabe, das, was man die Unterscheidung zwischen Theologie und Religion nannte, hat sich dadurch enorm verschärft.

B.S.: Das kann ich nachvollziehen, trotzdem würde ich sagen: Das, was du jetzt erläutert hast, weist erst einmal darauf hin, dass es eine Krise der Dogmatik gibt. Und die Frage bleibt: Was sind die Phänomene, die zu dieser Krise führen?

M.L.: Mir scheint, dass sich das verschoben hat, was man vielleicht die »religiöse Frage« nennen kann. Früher fand diese Frage im Syndrom der Rechtfertigung ihre angemessene, besser »lösende« Aufnahme. Heute spricht man stattdessen gern von der Sinnfrage oder dem Sinnbedürfnis des modernen Menschen; ich habe diesem Vorschlag gegenüber jedoch Vorbehalte. Mir scheint ein heutiges Problem die mangelnde religiöse Ansprechbarkeit der Menschen zu sein. Früher war unser Gegner derjenige, der den christlichen Glauben bestreitet, oder derjenige, der ihn konfessionell anders interpretiert. Heute müssen wir womöglich zugeben, dass die Religion kein anthropologisches Universal ist, stattdessen die Möglichkeit nichtreligiöser Lebensführung anerkennen und sehen, dass wir das Interesse an Religion gerade nicht immer schon voraussetzen können.

Hinzu kommt etwas, was wir in der Systematik noch gar nicht richtig aufgenommen haben: der Umstand, dass wir in einer multireligiösen Gesellschaft leben. So gehören meine theologischen Lehrer zu jener Generation von Theologen, die in der frühen Bundesrepublik von der Erfahrung gesellschaftlich institutionalisierter Freiheit geprägt worden sind, dabei aber auch noch von einer gewissen Allgemeinheit des Christlichen ausgehen konnten. Letzteres gilt für unsere Gesellschaft nicht mehr.

B.S. Beim Stichwort »Transformationskrise« fallen einem protestantischen Theologen zwei Namen ein: Ernst Troeltsch und Emmanuel Hirsch. Würdest du sagen, deren Beschreibung dieser Transformationskrise kommt eine besondere Dignität zu?

M.L.: Für Troeltsch ist das meines Erachtens unzweifelhaft der Fall. Zum einen gefällt mir die Differenziertheit seiner Beobachtungen. Um

ein grobes Beispiel anzuführen: Troeltsch unterscheidet zwischen Alt- und Neuprotestantismus, und schätzt auch die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt differenziert ein. Man kann ihm zufolge nicht einfach sagen, mit Luther haben wir die Lösung für die Probleme der modernen Welt. Die Moderne ist für ihn eben nicht aus dem Protestantismus hervorgegangen. Sie überrollt ihn, auch wenn er dann an ihrer Ausgestaltung mitwirkt. Das ist ja die Pointe der Neuzeitthese mit ihrem Doppelergebnis. Die Neuzeit ist keine protestantische Erfindung, aber der Protestantismus hat sich daran produktiv beteiligen können und dadurch zugleich selbst verändert. Eine zweite Beobachtung wäre etwa, dass die spezifisch moderne Persönlichkeitskultur, die Betonung der Autonomie des Einzelnen, enorme Schattenseiten in sich birgt. Wenn man das nicht sagen würde, hätte man Troeltsch halbiert. Er ist eben ganz und gar kein Kulturprotestant in dem Sinne, wie man diesen Begriff zumeist verwendet, sondern vielmehr ein Krisendiagnostiker.

Zum anderen fasziniert mich an Troeltsch, dass er – jetzt drücke ich es mal ungeschützt aus – von der Zukunftsfähigkeit des christlichen Glaubens überzeugt ist. Er kann völlig ohne Scheuklappen die Krisenhaftigkeit des Umbildungsprozesses beschreiben, weil er ein Zutrauen, ein geradezu hegelianisches Zutrauen in die Zukunftsfähigkeit des christlichen Glaubens hat. Die Veränderungen, die durch die Transformationskrise notwendig sind, mögen schmerzhaft sein, aber sie werden die Kraft des Glaubens nicht beschädigen.

Im Blick auf Hirsch schließlich habe ich zwar einen enormen Respekt vor seiner denkgeschichtlichen Leistung, doch andere Dinge schrecken ab – und damit meine ich nicht nur seine politischen Verirrungen. In seiner »Christlichen Rechenschaft« etwa geht er letztlich von einer inneren Übereinstimmung zwischen dem humanen und dem christlichen Wahrheitsbewusstsein aus. Darin kann ich ihm nicht folgen, das scheint mir zu harmonisch.

B.S.: Die gegenwärtige Konstellation gibt Dir Recht.

M.L.: Ja, die Aufgabe muss es sein – das ist das beste Wort bei Troeltsch überhaupt –, sich um die »Zusammenbestehbarkeit« von Glaube oder Religion auf der einen und der säkularen Welt mit ihrer Wissenschaft auf der anderen Seite zu bemühen. Aber »Zusammenbestehbarkeit« ist etwas Anderes als die »Harmonie« bei Hirsch. Sie bedeutet: Anschlüsse suchen, Komplementaritäten herstellen, Vermittlungen zustande bringen zwischen zwei Größen, die bleibend unterschieden sind.

B.S. Gibt es denn neben Troeltsch einen anderen Diagnostiker, den du für maßgeblich halten würdest? Trutz Rendtorff beispielsweise beschreibt ja ebenfalls die Transformationskrise.

M.L.: Von Rendtorff habe ich, was das betrifft, sehr, sehr viel gelernt, nur würde ich mittlerweile sagen, dass Rendtorff ein Denker der alten

Bundesrepublik ist. So aufschlussreich, so notwendig und so hilfreich sein Denken für die Erfassung der seinerzeitigen Verhältnisse war, so sehr muss man eben sagen, dass auch seine Arbeiten mittlerweile klassische Texte sind, die für die Beschreibung der religionspluralen Konstellation unserer Gegenwart nicht mehr eins zu eins herangezogen werden können. Rendtorffs ganzes Bestreben war es, die Enge der Barth'schen Theologie, dieser dialektischen Kirchenabschottung, auf das nicht-kirchliche Christentum, auf die christliche Allgemeinheit der Gesellschaft hin aufzubrechen. Das funktioniert vor dem Hintergrund einer noch weithin christlich geprägten Gesellschaft, aber es funktioniert nach 1990 nicht mehr.

Ansonsten muss man auf die Soziologie und Gesellschaftstheorie schauen. Hier sollten dann die Namen Habermas und Luhmann fallen – bei mir mit einer sehr viel stärkeren Betonung Luhmanns –, dazu die großen Drei: Axel Honneth, Hans Joas und Charles Taylor. Vor allem die Letzteren scheinen mir die wichtigsten Gesellschaftstheoretiker und -diagnostiker der Gegenwart zu sein.

B.S.: Ich möchte noch einmal zurück zur Ausgangsfrage: Welche Aufgaben resultieren aus der Wahrnehmung dieser Transformationskrise für die Systematische Theologie, für die Dogmatik?

M.L.: Zunächst eine selbstkritische Feststellung: Bei uns entwickeln sich die Prolegomena und die materiale Dogmatik enorm auseinander. Es ist ein Zeichen der Transformationskrise, dass wir uns an den Prolegomena abarbeiten, und sich kaum einer mehr ›traut‹, eine Dogmatik zu schreiben – von ganz wenigen Ausnahmen wie Dietz Lange einmal abgesehen.

Wenn ich Deine Frage auf die materiale Dogmatik zuspitze, so müssen wir erstens einen inneren Zusammenhang zwischen den verschiedenen dogmatischen Themen aufzeigen – wohl wissend, dass wir auf problematische Weise übers Ziel hinausschießen, würden wir ohne Weiteres voraussetzen, dass der gelebte Glaube in sich ein stimmiges Ganzes wäre. Das Zweite ist: Die Dogmatik hat die Tradition des Christlichen im Sinne der Wahrung der dort geleisteten Denkarbeit und ihrer Anliegen aufzunehmen. Das birgt zwar die Gefahr in sich, geschichtslastig zu werden. Doch die Bestimmung Schleiermachers, dass die Dogmatik eine historische Disziplin ist, stimmt eben insofern, als die Gegenwart Ausdruck des Geschichtlichen ist und wir uns auf den Schultern einer christlichen Tradition befinden. Drittens müssen wir Rechenschaft ablegen darüber, für wen wir schreiben. Die Unterstellung, jeder Christ habe als solcher Interesse am Durchdenken seines Glaubens, ist ja doch offenbar eine Illusion. Es geht also um eine exemplarische Darlegung – und zwar so, dass der Dogmatiker letztlich aus der Perspektive seines eigenen Ich heraus Rechenschaft gibt. Das ist für mich übrigens genau der richtige Begriff: ›Rechenschaft geben‹ darüber, wie ich als historisch gebildete und in der Tradition des Glaubens stehende Person mir den Zusammen-

hang des christlichen Glaubens denke. Der Dogmatiker arbeitet nicht nur als Vertreter einer Wissenschaft, sondern seine Reflexion hat unaufgebar einen subjektiven Anteil. Sie ist eine »persönliche Tat« – und beansprucht zugleich, eine legitime Fortführung der Tradition des Christlichen zu sein. Beides gehört zusammen, und zwar so, dass diejenigen, die selbst vor einer solchen Rechenschaftsaufgabe stehen, nämlich Pfarrer und Lehrer, daraus Anregungen ziehen können. Dogmatik sollte so betrieben werden, dass nicht der Eindruck entsteht, man könnte oder wollte ihnen diese Aufgabe abnehmen.

Um es anhand einer persönlichen Erfahrung zu sagen: Bei einem Pastorkolleg zur Bedeutung des Todes Jesu habe ich gelernt, dass die Teilnehmer von mir zweierlei wollten. Sie wollten wissen, was ich, Martin Laube, zum Thema denke – nicht was Martin Luther, Immanuel Kant, oder Johannes Fischer mal gedacht haben. Und genauso nachdrücklich wollten sie dann wissen, ob das, was ich denke, auch als legitimer Ausdruck der christlichen Tradition gelten kann, ob es in das Spektrum dessen gehört, was man als *magnus consensus* bezeichnen kann – und nicht lediglich eine idiosynkratische Sondermeinung darstellt.

B.S.: Eine Zwischenfrage: Hat dann nicht auch eine Dorothee Sölle im Grunde genau das in ihren Schriften getan, was Dir als Dogmatik vorschwebt?

M.L.: Ich muss gestehen, dass ich erst jüngst in einem Seminar Sölle-Texte für mich entdeckt habe. Was ich las, war gut ...

B.S.: ... durchaus im Bewusstsein der Tradition ...

M.L.: ... genau, aber »auf eigene Kappe« fortentwickelt.

B.S.: Was bedeutet dieses Bewusstsein einer Transformationskrise für den Umgang mit Stoffen der Theologie, die zeitlich und damit auch sachlich vor dieser Transformationskrise liegen, biblische Gehalte etwa?

M.L.: Damit wirfst Du eine grundlegende Frage auf. Was heißt »Transformation«? Heißt Transformation: Verabschieden von Traditionselementen, oder heißt es: Umarbeiten von Traditionselementen?

B.S.: Ich würde sagen: Umarbeiten. Aber weil in der Umarbeitung manches aus dem Blick gerät, kommt es auch zu Abschieden. Das Geschichtliche hat nicht als solches Anspruch auf Geltung.

M.L.: Das ist richtig. Man muss beide Extreme vermeiden: eine Dogmatik, die so entschlackt ist, dass keine anstößigen Gehalte mehr vorkommen, einerseits, und eine Dogmatik, bei der man den Eindruck hat, jemand redet zwar die ganze Zeit über von Transformation, doch alle traditionellen Figuren werden weiter mitgeführt, andererseits. Ich würde sagen: Man sollte in der Dogmatik theologische Ideengeschichte nicht so betreiben, dass man vorn anfängt und dann – nach wie viel Seiten auch immer – beim Heute aufhört. Vielmehr sollte man tun, was Hermann

Timm einmal mit einem genialen Ausdruck »Väterzeugung« genannt hat: von heute ausgehend die Referenzpunkte aufschlüsseln. Dann ergibt sich von vornherein ein Zugang, der erkennen lässt, in welcher Weise auch das historische Wissen notwendig ist.

Um es an einem Thema exemplarisch zu verdeutlichen: Die Christologie steht in einem völligen Umbruch, jedenfalls nach Auffassung derer, für die erstens der metaphysische Denkraum unerschwinglich geworden ist und die zweitens das historische Bewusstsein für unhintergebar halten. Dennoch gibt es Lehrbücher, die so tun, als könnte man die Zwei-Naturen-Lehre genauso entfalten wie einst in der Alten Kirche, und damit den ganzen Lehrbestand mitführen. Es gibt aber auch Lehrbücher, die auf der anderen Seite des Spektrums stehen und mit der These einsetzen, dass Christologie nicht mehr als Lehre von der Person Jesu begriffen werden kann. Damit ist ein brutaler Umbruch verbunden: Christologie wird hier zur symbolischen Selbstaufschlüsselung der geschichtlich-kontingenten Faktizität des eigenen Glaubens. Heißt das jetzt, dass ich als Dogmatiker nicht mehr über die Zwei-Naturen-Lehre zu reden brauche, heißt das, dass ich das altkirchliche Dogma ebenso vernachlässigen kann wie die Differenzen in der reformatorischen Christologie, weil sie einem veralteten Denken verpflichtet sind? Oder ist es nicht doch so, dass man diese Figuren jedenfalls in bestimmtem Maße mitführen muss, weil sonst auch die spätere Entwicklung nicht mehr vermittelt werden kann? Dann wird die Sache allerdings kitschig, denn es besteht in der Vorlesung immer die Gefahr, dass die Hörer die historische Darlegung für die Sache selbst halten, während man eigentlich selbst nur sagen will: Dies ist die Tradition, die wir zum Verständnis der Gegenwart brauchen, auch wenn es auf die Weise der Tradition heute gerade nicht mehr geht.

B.S.: Was leisten denn eigentlich die anderen theologischen Disziplinen aus Deiner Sicht zur Bearbeitung dieser Transformationskrise? Um bei Deinem Beispiel zu bleiben, würde ich sagen, bestimmte Spielarten der Exegese etwa des Alten Testaments leisten diese Art Aufklärung in ihrem Feld auch, weil sie die Quellen weiterhin auslegen, aber durch ihre Methodik deutlich machen, dass sie die Texte ganz anders interpretieren, als deren Autoren selbst sie möglicherweise verstanden haben.

M.L.: Ja, völlig richtig. Gleichwohl ist die Frage nach den anderen Disziplinen eine ganz heikle Frage, weil unser interdisziplinäres Miteinander in der Theologie derzeit leider gestört ist. Das ist das Eine. Das Zweite ist, dass man darauf achten muss, die exegetische, historische, systematische oder auch praktische Dimension theologischen Fragens nicht mit der jeweils institutionalisierten Disziplin gleichzusetzen. Vielmehr wäre es ideal, wenn jene Dimensionen in jeweils unterschiedlicher Gewichtung in allen Fächern aufgenommen würden.

Insofern würde ich im Blick auf die Exegese sagen, dass ihre Aufgabe das Einschärfen des historischen Bewusstseins und die zum Protestan-

tismus gehörende Form des reflektierten Umgangs mit heiligen Texten ist, kurz: die kritische Abstandsetzung. Dabei kann es natürlich nicht bleiben, doch alles Weitergehende ist dann nicht mehr im eigentlichen Sinne eine exegetische Aufgabe, sondern eine hermeneutische und damit eine in den systematischen Bereich übergehende. So gilt es z.B. bei der Schöpfungsthematik, Motive biblisch-christlichen Schöpfungsdenkens herauszuarbeiten, in denen dann auch eine systematische Perspektive zur Geltung kommt: Zu denken wäre etwa an die Souveränität Gottes gegenüber seiner Schöpfung, die Grundunterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die soteriologische Verbindung von Schöpfung und Eschatologie usw.

B.S.: Nun muss man allerdings dazu sagen, dass keineswegs jeder Exeget die Schriften auf die Identifikation solcher Muster hin bearbeitet. Es gibt auch eine historisierende Exegese ...

M.L.: ... bei der man dann aber auch die Frage stellen darf und muss, ob es sich dabei noch um eine theologische Disziplin handelt. Diesbezüglich hat doch Schleiermacher Recht, wenn er sagt, dass alle theologischen Disziplinen durch ihr gemeinsames Interesse an der Förderung des Christentums ausgezeichnet sind – und sich sonst in diejenigen Nachbarwissenschaften auflösen, denen sie ihre Methoden entnommen haben. Insofern steht jeder Exeget in der Pflicht, aus einer Beschäftigung mit den Texten zur Selbstverständigung des christlichen Heute beizutragen.

B.S.: Wenn ich unser Gespräch Revue passieren lasse, so haben wir im Wesentlichen über deutsche Theologen gesprochen. Ist diese Transformationskrise und deren pointierte Wahrnehmung in der Theologie ein deutsches Phänomen?

M.L.: Natürlich nicht! Charles Taylor beispielsweise ist kein Deutscher, Charles Taylor ist aber auch kein Theologe, sondern Sozialphilosoph – wenn auch mit starkem katholischen Einschlag. Gleichwohl würde ich sagen, dass das Phänomen der Aufklärung – und die mit ihr verbundenen Aufgaben und Probleme – die europäische Denktradition in besonderer Weise prägen. Sodann sollte man auch die institutionellen Rahmenbedingungen und Gegebenheiten nicht außer Acht lassen: Unsere staatskirchenrechtlich festgeschriebene Aufteilung der theologischen Fächer etwa ist eine spezifisch deutsche Angelegenheit. In Großbritannien bereits sieht das ganz anders aus.

B.S.: Dort gibt es gemeinsame Fakultäten für Theologie und Religionswissenschaften ...

M.L.: ... und eine solche disziplinäre Ausdifferenzierung wie bei uns ist nicht zu erkennen. Aber man kann Deine Frage auch als kritische Anfrage hören: Wir schmoren sehr in unserem eigenen Saft.

B.S.: Das ist in der Tat der Subtext meiner Frage gewesen. Aber auch jenseits dieses kritischen Untertons ist es nicht uninteressant zu verstehen, ob die geistesgeschichtliche Zeitenwende, von der wir sprachen, ein internationales Phänomen ist, ein Phänomen, mit dem sich zumindest die europäischen Länder, insbesondere der Westen und der Norden beschäftigen ...

M.L.: Die skandinavischen Theologen sind uns, was das angeht, am ehesten verwandt. Aber Reflexionen wie diejenigen von Ernst Troeltsch sucht man andernorts vergeblich. Trutz Rendtorff hat einmal von einem Troeltsch-Kongress in den USA erzählt. Er habe dort den Krisen-Troeltsch vorgestellt – und sei gefragt worden, welche Relevanz das denn habe. Diese eurozentrische Form von Theologie verfehle die spezifischen Herausforderungen in den USA. Oder ein zweites Beispiel: In meiner Doktorarbeit habe ich Alvin Plantinga bearbeitet. Er ist amerikanischer Religionsphilosoph und vertritt zugleich eine sehr konservative Spielart von Theologie. Gottes Schöpfung etwa müsse man sich vorstellen »like a man designing a Boeing 747«. So etwas ist doch bei uns undenkbar.

Aber ich räume ein: Repräsentativ ist das Bild so noch nicht; es gibt daneben auch Princeton, Chicago, die Niebuhrs u.a., die sich ähnlich wie die europäische Theologie mit modernen Problemen herumgeschlagen haben. Auch Tillich hat in den USA seine Spuren hinterlassen.

B.S.: Und was ist mit konfessionellen Differenzen? Was Du vorgestellt hast, ist ja doch im Wesentlichen protestantisch gedacht. Würdest du sagen, die katholischen Kollegen in Deutschland betreiben dasselbe Geschäft?

M.L.: Nicht in der Form, wie wir das tun, weil in der katholischen Tradition eben doch die Kirche und das Lehramt Repräsentanten der einen ewigen Wahrheit sind. Dass jemand wie Gerhard Müller sagen (oder zumindest denken) kann, wir sitzen das Problem der Moderne einfach aus, wäre im deutschen Protestantismus wohl doch undenkbar. Auf der anderen Seite wäre es ungerecht, allgemein über »den« Katholizismus zu sprechen. So gibt es eine beeindruckende Schule katholischer Fundamentaltheologie, die etwa von Gisbert Greshake, Thomas Pröpper und anderen bis zu jungen heutigen Fachkolleginnen und -kollegen reicht. Daneben wäre an die katholische Spielart der Christentumssoziologie zu denken, vertreten etwa von Franz Xaver Kaufmann, Karl Gabriel u.a. Kurz gesagt: Wir sollten nicht meinen, nur wir würden über die Potentiale, Probleme und Herausforderungen der Moderne nachdenken ...

B.S.: Allerdings ist die Tatsache, dass die Genannten als Religionssoziologen anzusprechen sind, vielleicht ein Indiz dafür, dass im theologischen Raum katholischerseits die Spielräume enger sind ...

M.L.: Ja, die Kontinuität, die lehramtliche Linie, muss auf katholischer Seite wohl stärker beachtet werden. Aber Theologen wie Greshake,

Pröpfer oder auch Jürgen Werbick beharren doch ihrerseits auf einer Form von problembewusster Umformungsarbeit, Transformationsarbeit, die beeindruckend und aller Ehren wert ist.

B.S.: Vorletzte Frage: Würdest Du sagen, dieser ganze Problemkreis »Transformationskrise« gehört auch in den Unterricht etwa der gymnasialen Oberstufe? Sollte ein Abiturient diese Problemlage auf dem Level, der dort möglich ist, kennen?

M.L.: Das ist natürlich eine Frage des Maßes. Es wäre schön, wenn wir in den Köpfen verankern könnten, dass es eine klassische Traditionsgestalt gibt und eine Zeit der Umarbeitung dieser Tradition, an der wir alle teilhaben, ob wir wollen oder nicht – ob man das nun als Befreiung oder als Verpflichtung deutet. Der Gewinn wäre, dass man das Christentum nicht länger mit Klischeeaussagen erledigen kann wie derjenigen, ein blutrünstiger Gott massakriere seinen Sohn, die Welt sei in sieben Tagen entstanden usw. Auf diese Weise entstünde das Bewusstsein dafür, dass es so einfach nicht ist mit dem Christentum, dass sich vielmehr das Christentum gerade dadurch auszeichnet, dass es sich in der jeweiligen Zeit auslegen kann, dass es die Herausforderungen der Gegenwart aufnehmen kann – und insofern der Glaube nicht und niemals in ein Reservat gesperrt werden muss, um überleben zu können. Im Gegenteil: Es ist gerade das Indiz eines »wahren« Glaubens, dass er sich frei mit all diesen Herausforderungen befassen kann.

Eine ganz andere Frage ist natürlich, wie man das im Religionsunterricht didaktisch erschließen kann. Dafür bist Du der Fachmann ...

B.S.: Folgt denn aus all dem etwas für die Lebensgestaltung zeitgenössischer Christen? Würdest Du sagen, es gibt einen besonderen Habitus, eine besondere Praxis, ein besonderes Ethos, das diesem aufgeklärten, kritischen Umgang mit der eigenen Tradition entspricht?

M.L.: Ja, »kritische Zeitgenossenschaft«! Und: Interesse an einer Bildungsgestalt des Christentums, Interesse daran, die Dimension des Denkens als zum Glauben gehörig, wenn auch nicht mit ihm zusammenfallend zu betrachten. Schließlich: eine Frömmigkeitsgestalt, die liberal geprägt und an einer Vermittlung des Glaubens mit der Moderne, mit der eigenen Gegenwart interessiert ist.

B.S.: Vielen Dank für das Gespräch.

Dr. Martin Laube ist Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Reformierte Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.