

Theologie als Machtdiskurs

Über die Chancen, Gefahren und Grenzen der Interpretation von Religion

Christian Polke

1. Religion zwischen Sinnerfahrung und Machtdiskurs¹

Wer über Theologie oder besser Theologien als Machtdiskurse reden und somit im Sinne eines Ausschnittes über das generelle Verhältnis von Religionen zu Macht und Herrschaft als humane Sozialformative und Lebensgestaltungsinstrumente nachdenken will, der muss sich zunächst darum bemühen, inwiefern Religion überhaupt etwas mit Macht zu tun hat, und zwar nicht nur *faktisch*, sondern ebenso *strukturell* wie *konzeptionell*. In anderen Worten: Ist Religion stets *machtbesetzt*, weil ihr Macht – was auch immer darunter genauer zu verstehen ist – unweigerlich innewohnt und deshalb zum Kern dessen gehört, was Religionen als Religionen auszeichnet?

Man wird diese Frage nicht anders als bejahen können. Dies weniger deswegen, weil zumindest in monotheistischen Religionstraditionen, wie Judentum, Christentum und Islam, Gott oder das Göttliche mit Attributen wie Allmacht, Schöpferkraft und Richtergewalt derart versehen wird, dass von vornherein Machtassoziationen einen Teil des religiösen Symbolhaushaltes – und dies in seinem Zentrum, den Bildern von Gott – bilden. Eine solche Analyse bleibt im Grunde noch im Vordergründigen, mit der Folge, dass man nicht selten glaubt, man müsse nur den Gottesglauben von derlei Ideenassoziationen reinigen und schon wäre das Problem von Religion und (böser) Macht gelöst. So sinnvoll und notwendig es bleibt, Konzepte und Vorstellungen von göttlicher Allmacht und Richtergewalt auf ihre Orientierungsfähigkeit und Lebensdienlichkeit kritisch zu befragen, also Religionskritik im Geiste der jeweiligen Religion zu üben,

1 Für die Überarbeitung dieses am 11. März 2018 in Stuttgart-Hohenheim gehaltenen Vortrags ist der Vortragsstil weitgehend beibehalten worden.

so wenig ist damit über den eigentlichen Grund der Verbindung von Religion und Macht, von religiöser Glaubensüberzeugung und sozialem Machtanspruch, ausgesagt. Doch davon u. a. hängt ab, was das heißen soll, von Theologie als einer Deutungsmacht zu sprechen, von ihrem Verstrickt-Sein in spezifische Machtgefüge.

Von daher scheint ein anderer Weg vorteilhafter zu sein. Ihm zufolge gilt es zunächst danach zu fragen, wie wir Religion als einen Gegenstand kategorial und konzeptionell fassen wollen, auch und gerade als Theologinnen und Theologen. Für den Bereich westlich geprägter Theologien und Religionsphilosophie (unterschiedlicher religiöser und konfessioneller Provenienz) kommen hierfür vor allem zwei Stichworte (Kategorien) in Frage: »Sinn« und »Erfahrung«. Mit dem Sinnbegriff wird darauf verwiesen, dass *Religionen Gefüge (Systeme) von kulturell vermitteltem, symbolisch codiertem, historisch überliefertem und sozial tradiertem Sinn* darstellen, wobei dieser Sinn als *unbedingt, letztgültig, lebensentscheidend* und in diesem Sinne *absolut* gefasst wird. Die diversen Bilder und Vorstellungen vom Göttlichen deuten diesen umfassenden Sinn dann in letzter Perspektive aus. Mit *Wittgenstein* gesprochen: »An einen Gott glauben, heißt die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen.«² – Man beachte, *nicht* vom Sinn *im* Leben wird hier gesprochen, sondern vom *Sinn des Lebens*, also vom *Sinn des Ganzen*. Darum geht es diesem Verständnis zufolge in der Religion.

Doch wie erhalte ich, erhalten wir Zugang zu diesem Sinn? Auf diese Frage antwortet das zweite Paradigma religionsphilosophischer und theologischer Theoriebildung: Jedenfalls nicht anders als durch *Erfahrung* und ihre *Interpretation*. Der *personale*, nicht nur *individuelle*, sondern teilweise auch *kollektive Erfahrungsbezug* ist entscheidend. Eine Religion oder einen Glauben zu haben, bedeutet stets, dass man *persönlich in* das *involviert* ist und es einem *plausibel* erscheint, woran man glaubt. *Hegel* hat das auf kaum zu überbietende Weise ausgedrückt: »Das Prinzip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei sein müsse«³. Für die Religion heißt das: Nur unter Einbezug dieser Erfahrungs-

2 *Ludwig Wittgenstein*, Tagebuch-Eintragungen vom 8. Juli 1916, zitiert nach: *ders.*, Werkausgabe, Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen, neu durchgesehen von *Joachim Schulte*, Frankfurt a. M. 1984, 168.

3 *Georg Friedrich Wilhelm Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hg. von *Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel*, Frankfurt a. M. 1970, § 7, 50.

grundlage kann man für sich selbst bestimmen und anderen mitteilen, ob und was man wirklich glaubt. Mehr noch, diese Erwartung an *authentischer* Glaubenshaltung und -praxis wird selbst noch von Außenstehenden als Kriterium für die *Glaubenswürdigkeit* und nicht minder für die *Überzeugungskraft* eines Glaubens, einer Religion in Anschlag genommen.

Religion lebt somit von den *fortdauernden* und sich *in das eigene Leben einspeisenden Erfahrungen unbedingten oder letztgültigen Sinns*. Was insbesondere für Menschen, die in westlichen Gesellschaften aufgewachsen sind, als stimmig und plausibel klingt, stellt sich bei näherer Betrachtung jedoch als höchst voraussetzungsreich heraus. »Sinn« und »Erfahrung« sind als Begriffe schon von ihrer Genese her Resultate europäischer Geistesgeschichte, die sich insbesondere den Bewegungen von Aufklärung, Romantik und Idealismus verdanken. Ihre nicht nur in Philosophie und christlicher Theologie häufige wie vielfältige Verwendung führte zu konzeptionellen Vorentscheidungen, die auch die sich gerade erst formierenden nicht weltanschaulich positionellen Wissenschaften zur Erforschung von Religion⁴ – also Religionsgeschichte und -ethnologie, Religionspsychologie und -soziologie – entscheidend prägten. Dabei ist eine protestantische Matrix hinsichtlich des normativ aufgeladenen Verständnisses von Religion (und Glaube) alles andere als zufällig. Schließlich erklärt sich von hier aus, warum Religionen, die, wie Judentum und Islam, stärker die rituellen und ethischen Lebensvollzüge ins Zentrum rücken (als es der protestantische Lehr- und/oder Innerlichkeitsglaube tut), als »gesetzlich« oder »ästhetisch« tituliert wurden⁵, was oft einer moralischen (und politischen) Disqualifizierung gleichkam.⁶ Schlimmer

4 Dazu siehe die klassische Studie: *Hans Gerhard Kippenberg*, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, sowie jüngst: *Hans Joas*, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017, v. a. 11–163.

5 Klassisch für meine eigene Disziplin ist hier neben *Hegel* gewiss *Friedrich Schleiermacher*. Vgl. *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (2. Aufl. von 1830/31), hg. von *Martin Redeker*, Berlin 1960, §8, 51–58. – Zur Kritik solcher Schemata und der gleichwohl nicht obsoleten Frage nach möglichen (ethischen) Fortschritten in der Religionsgeschichte, siehe unlängst: *Jörg Dierken*, Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012.

6 Für die Beschreibung (und tendenziell meist negative Einschätzung) des Islam siehe die ingeniose Studie von *Reinhard Schulze*, Islamwissenschaft und Religionswissenschaft, in: *Friedrich Wilhelm Graf/Friedemann Voigt*

noch machte sich diese Präformierung wissenschaftlicher Arbeit in der Erforschung und Bewertung sog. »primärer Religionen« (*Theo Sundermeier*) bemerkbar, denen meist von Grund ein Mangel an jener Geistigkeit attestiert wurde, wie sie sog. »Hoch-« als »Weltreligionen« auszeichnete.⁷ Schon diese wenigen Hinweise genügen, um zu zeigen, inwiefern Wissenschaftsdiskurse schon *mit Sprache machtvoll wirken* können, indem sie in ihren *Klassifizierungen* scheinbar neutral *diskriminieren*.

Nicht zuletzt postkolonialen Stimmen und Diskursen seit Mitte des 20. Jahrhunderts ist es zu verdanken, aus diesen historischen Beobachtungen auch prinzipielle Anfragen an bestimmte theologische, philosophische und wissenschaftliche Selbstverständlichkeiten zu stellen. Und erst von hier aus, zeigt sich die ganze Schärfe des Problems, das der Frage nach der *Machtimprägnerung von Theologie* zugrunde liegt: Inwiefern ist jedes *Reden von und über Religion*, von Außenstehenden wie seitens der Betroffenen, noch vor allen Verstrickungen und Verflechtungen religiöser Gemeinschaften mit politischen Instanzen als (diskriminierender) Machtdiskurs zu werten? Müsste man hier nicht im Anschluss an den mittleren und späten *Foucault* von *Dispositiven der Macht* sprechen,⁸ wie sie sich in diskursiven Praxen und Praktiken ausdrücken und zu denen Predigten wie Theologien allemal zählen dürfen? Gegen jede einseitige Betrachtung von Religion und Glauben als (rein) erfahrungsbezogene und kulturellen Sinngrößen hat jedenfalls *Talal Asad* schon vor Jahren zu Recht eingewandt, sie blieben blind gegenüber ihrem eigenen (diskursiven) Machtpotenzial, und zwar sowohl in positiver als auch in negativer, d. h. exkludierender Hinsicht.⁹

Man muss nun weder die zumeist überzogenen poststrukturalistischen Theorien übernehmen noch Foucaults empirisch wenig gehaltvolle Deutungen teilen, um ihre Verdienste um die Wahrnehmung der Macht-

(Hg.), *Religionen deuten. Transformationen der Religionsforschung*, Berlin/Boston 2010, 81–202.

- 7 Inwiefern die Formierung des Konzepts von »Weltreligion« auch als ambivalenter, kulturpolitischer Machtdiskurs gelesen werden muss, darüber informiert die meisterhafte Studie von: *Tomoko Masuzawa*, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago/London 2005.
- 8 Vgl. klassisch formuliert in: *Michael Foucault*, *Die Ordnung des Diskurses* [1972]. Mit einem Essay von *Ralf Konersmann*, Frankfurt a. M. 92003.
- 9 Vgl. *Talal Asad*, *Genealogies of Religions. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London 1993, 27 ff. Ob die damit verbundene scharfe Kritik Asads an *Clifford Geertz'* berühmter Religionsdefinition triftig ist, steht auf einem anderen Blatt. Ich selbst habe hier große Zweifel.

dimension wissenschaftlicher Kategorien und Diskurse, aber eben auch der religiösen Alltagssprache und ihrer (theologischen) Auslegungssprachen zu würdigen. Wenn Religionen stets auch als *Machtdiskurse* und *Machtformative* begriffen werden müssen, und zwar nicht gegen, sondern ergänzend zu den Dimensionen von personaler Erfahrung und kulturellem Sinn, wie es der amerikanische Religionsphilosoph *Steven Bush* unlängst vorgeschlagen hat,¹⁰ dann allerdings wird jene Rede vom eigentlichen »religiösen Kern« problematisch, mit der man sich allzu leicht bemüht, den wahren Glauben von dessen sozialer, ökonomischer, politischer oder anders gelagerter Instrumentalisierung abzuheben und letztere als Deformationen (Pathologien) zu brandmarken. Dabei haben uns schon vor Jahrzehnten feministische Diskurse und Theologien aufgezeigt, wie im und durch den Gebrauch religiöser Symbole und Sprache oftmals nicht intendiert Unterscheidungen mit gesetzt werden, die – entgegen der ursprünglichen Absicht – kontext- wie sprecherbezogen eine Eigenmacht entfalten, die sich von einer Vielzahl an Interessensakteuren mit unterschiedlicher Agenda in Gebrauch nehmen lässt.¹¹ So stellt sich noch weit unterhalb der Frage nach der Verstrickung von religiösen Gemeinschaften mit politischer Macht das Problem, inwiefern Theologien selbst Macht ausüben und am Machterhalt ihrer Trägergruppen mitarbeiten. Dabei ist zu beachten, dass man Macht nicht von vornherein dämonisieren darf, noch aber, dass man sich gar der Illusion hingibt, man könne die diversen Spannungen, die sich auf diesem Terrain einstellen, jemals auflösen. Was stattdessen gefragt ist, kann nichts Anderes sein als eine produktive wie selbstkritische Bearbeitung der Machtförmigkeit religiöser Sprache und der Weisen ihrer Interpretation. Dazu unten mehr (siehe 4. und 5.).

2. Was ist Theologie?

Gleichwohl muss zunächst der Theologiebegriff geklärt werden. Denn es ist keineswegs ausgemacht, dass, wenn wir von christlichen, jüdischen und islamischen Theologien reden, wir es mit analogen, gar gleichen

10 *Stephen Bush*, *Visions of Religion: Experience, Meaning, and Power*, Oxford/New York 2014.

11 Damit ist kein Freibrief für historisch unsinnige Übersetzungen oder für ein zeitgeistaffines religiöses Sprachregime verbunden. In beiden Fällen entkämte man ebenso wenig machtbetzter Diskriminierung. Worum es also gehen muss, ist eine schonungslose wie kontextsensible Analyse der Diskriminierungsformen wie -folgen religiöser Sprache bzw. ihres Gebrauchs.

Formen von Religionsauslegung und -interpretation zu tun haben. Auch wenn es geboten erscheint, wie in den derzeitigen Versuchen einer inkludierenden Wissenschaftsorganisation, hier von »Familienähnlichkeiten« dergestalt auszugehen, dass man sie unter dem Dach religionsbezogener Wissenschaften mit den nichtpositionellen Religionswissenschaften zusammen und gleichzeitig in Differenz zu ihnen versammeln kann, sollte man doch nicht die historische Genese unterschätzen, die den Theologiebegriff und die Organisation von Theologie nachhaltig geprägt hat. Deshalb sind zunächst einige historische Erinnerungen nicht ganz unerheblich. Eine der ersten Erwähnungen des griechischen Wortes *theologeia* findet sich in *Platons Politeia*.¹² Dort steht die Frage im Mittelpunkt, wie Kindern mittels mythischer Erzählungen Erziehungsideale beigebracht werden, dies aber so, dass die (überlieferten) Geschichten, die zur Illustration von moralischen und politischen Idealen dienen, nicht selbst schädliche Wirkung entwickeln können. Dazu bedarf es *Platon* zufolge ihrer *kritischen Unterscheidung* gemessen an *bestimmten Kriterien* einer (philosophischen) *Götterlehre* – eben einer Theologie. Theologie ist daher von Beginn an ein auf spezifische literarische und mythische Traditionen und lebensweltliche Praktiken (Sitten) bezogene Kritik, und zwar unter Maßgabe von Vernunfteseinsichten und -gründen. Nun teilen wir gewiss nicht mehr einfach die platonischen Vorstellungen über das Verhältnis von Logos und Mythos. Aber klar sollte doch sein, dass von ihren Anfängen *Theologie* in diesem Sinne eine *kritische Reflexionspraxis auf religiöse Vorstellungen, Praktiken und Traditionen darstellt*. Es ist diesem Umstand geschuldet, dass sich die Theologie – so wie wir sie bis auf den heutigen Tag verstehen – maßgeblich einer Syntheseleistung des aus jüdischen Wurzeln stammenden Urchristentums mit Leistungen hellenistischen Philosophierens verdankt. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet stellt Theologie, seitdem der Begriff eine den heutigen Verwendungsweisen analoge Bedeutung erhalten hat, eine systematische Lehre dar, und zwar zumeist von den Inhalten des Glaubens (in der Tradition der Stoa: *dogmata*). Diese Konstellation prägt bis heute den üblichen Theologiebegriff, insbesondere dann, wenn man religiösen Traditionen (als Manko) unterstellt, sie kennen überhaupt keine neuzeitlich bewusste, d. h. wesentlich selbstreflexiv vorgehende und auch lehrkritisch aufgestellte Theologie als Auslegungsinstanz.

12 Vgl. *Platon*, *Politeia* II, 379a.

Nun blendet dieser Theologiebegriff, wie er sich maßgeblich christlichen Kontexten verdankt, bewusst seine Alternativen aus.¹³ Schon für das rabbinische Judentum, das als Nachfolgerin des um die Zeitenwende intellektuell vorherrschenden hellenistischen Judentum fungiert, stellt die kritische Reflexionspraxis, die sich innerhalb dieser Religionstradition ausbildet und die nicht minder reflexiv auf die symbolischen und rituellen Überlieferungen reagiert, eine andere dar. Weniger um Religionsphilosophie und Dogmatik im Sinne einer Glaubenslehre geht es dabei, sondern vielmehr um eine Hermeneutik und Kasuistik lebenspraktischer Fragen und ethischer Regeln. Für die Geschichte des Islams lässt sich auf weite Strecken nichts anderes behaupten, insofern der Schwerpunkt – auch und gerade nach Ausbildung der klassischen vier Rechtsschulen – ebenfalls auf der Alltagspraxis und weniger auf der Ausbildung korrekter Glaubens- als Lehransichten lag.¹⁴ In gewiss übertriebener Simplifizierung: Islam und Judentum richten nicht im gleichen Maße ihr Augenmerk auf das richtige Verstehen von Glaubensinhalten, sondern stärker auf die dem eigenen Glauben gemäßen Lebensführung. Von daher erklärt sich, dass deren »Theologien« von ihren Methoden her weniger stark durch die jeweiligen Philosophien geprägt waren, umso mehr aber von spezifischen Praxen von Rechtsauslegung. Dass damit nicht das Ganze dessen, was als Theologie gelten kann, erfasst ist, zeigt sich darin, dass in allen drei Religionskulturen die Exegese und Philologie der heiligen Schriften eine gewichtige Rolle spielt; wengleich auch hierbei sich wiederum spezifische Überlappungen mit anderen, religionsinternen Theologietypen bemerkbar machen¹⁵.

-
- 13 Für einen ersten Einblick immer noch lesenswert: *Wolfhart Pannenberg*, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 11 ff. – Auch die in mancher Sache sicherlich revisionsbedürftigen Ansichten *Adolf von Harnacks* sind in dieser Hinsicht nicht überholt. Denn Harnack sieht sehr genau, inwiefern der christliche Theologie- und Dogmenbegriff sich auf dem Boden nicht nur einer »Hellenisierung des Christentums« vollzieht, sondern vor allem auch mit einer deutlich kognitiven Formierung des Glaubens- und Überlieferungsbegriffs. Vgl. *Adolf von Harnack*, *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen* [1927], Darmstadt 1967.
- 14 Mit beidem ist nicht behauptet, dass es nicht auch in Judentum und Islam anders gelagerte Positionen und Praxen gab. Es geht mir hier eher um diejenigen Phänomene, die sich in der Breite durchgesetzt haben.
- 15 Zur Illustration: Der Streit um die historisch-kritische Bibelexegese und die glaubensgefährdenden Gefahren, die von ihr angeblich ausgehen, lässt sich nur dann plausibilisieren, wenn sich zuvor ein dogmatischer oder heilsge-

Man muss diese wenngleich stark idealtypisch überzeichneten Differenzen beachten, um die Gefahr eines allzu simplen Theologiebegriffs im Auge zu behalten, die mit der leichtfertigen Unterstellung seines Vorhandenseins in unterschiedlichen Religionstraditionen und -kulturen einhergeht. Theologien operieren mit unterschiedlichen Prioritäten hinsichtlich einer Diversität von Auslegungsmethoden und -praxen. Der christliche Theologiebegriff jedenfalls ist darüber hinaus nicht unabhängig von seiner nicht minder eigentümlichen Ausbildung im Zuge der *Entstehung einer europäischen Universitätskultur* zu verstehen. Hierin wurzelt das stets enge Geflecht von Philosophie (in Gestalt von Metaphysik) und kirchlicher Theologie (im Sinne einer Dogmatik). Nun darf man jedoch darüber nicht vergessen, dass dieser institutionelle Rahmen schon in den Tagen der Aufklärung auch andere, nichtchristliche Theologien erst indirekt und dann seit dem 19. Jahrhundert auch direkt mit beeinflusste. Das Bemühen um die Installierung einer islamischen Theologie an Universitäten ist in dieser Hinsicht als eine höchst produktive – und wie ich hoffe, nicht nur einseitige – Anpassungsleistung zu begreifen. Doch die Auswirkungen der Entwicklung und Verbreitung von *Universitäten als Institutionen von Wissensgewinnung und Traditionsvermittlung* gehen weit darüber hinaus. Das Ideal des Wissens sowie der Kompetenzzuspruch und die Vormachtstellung, die noch heute zumindest bestimmten Wissenschaften zuteilwird, ist gar nicht unabhängig von den Dynamiken der *institutionellen Autonomisierung* von Wissenschaften zu fassen. Nicht minder gilt dies für die Reaktionen, die diese Autonomisierung partiell wieder unabhängig machen wollten und wollen; seien es religiöse, politische oder ökonomische Mächte. Jedenfalls, wenn wir heute von jüdischer und muslimischer Theologie im engeren Sinne sprechen, dann spiegeln diese Versuche konstruktive Aneignungs- wie Neujustierungsbemühungen dar, die zugleich vom christlich-theologisch dominierten europäischen Kontext geprägt sind. Für außereuropäische Kontexte wird man jedoch auch für christliche Theologien Analoges behaupten dürfen, wo sie sich in stärker muslimisch oder buddhistisch geprägten Kontexten bewegen. Insofern ist Theologie nicht nur *strukturell divergent* – z. B. abhängig von Institutionen der Wissens- und Forschungsentwicklung, wie etwa der Einrichtung der Universitäten, sondern ebenso *kontextuell*

sichtlich orientierter Glaube – als Für-wahr-Halten bestimmter Tatsachen – weitgehend durchgesetzt hat. Dies wiederum muss nicht ausschließlich auf eine Religionstradition bezogen bleiben, wie derzeitige Spannungen in Teilen sowohl der christlichen als auch der islamischen Welt belegen.

geprägt. Beides ist nicht unwichtig, wenn es um die Reichweite, die Gefahren und Chancen religiöser Sprache und ihrer Interpretation, kurzum: wenn es um die *Machtoptionen von Theologien* geht. Wo Rechtgläubigkeit vornehmlich in der Lebenspraxis zu suchen ist, liegen (relativ) andere Formen von Machtgebrauch und Machtmissbrauch auf der Hand als dort, wo richtige Gesinnung und Überzeugung (also kognitive Wahrheitsansprüche) im Vordergrund stehen; und wo Theologien sich partiell in Institutionen unabhängig halten können von ihren religiösen und staatlichen Bezugskontexten, stellen sich andere Konflikte ein als dort, wo dies nicht geschieht. Der wechselseitige Lern- und Konfliktprozess ist demnach nie abgeschlossen. Zwar mögen sich die Diskriminierungsleistungen und Gestaltbarkeiten, die Theologien entfalten können, kontextübergreifend überschneiden, doch setzen sie oftmals an relativ divergenter Stelle an.

3. Christentum und Islam als hermeneutische Religionskulturen

Fragt man nun vor diesem Hintergrund nach der Machtdimension, die der Theologie in Islam und Christentum (und nicht minder im Judentum) innewohnt, dann rückt der hermeneutische Fokus dieser Religionstraditionen in den Vordergrund. Zu den Innovationen der Religionsgeschichte um die Zeitenwende gehört, wie der israelische Religionswissenschaftler *Guy G. Stroumsa* eindrucksvoll herausgestellt hat, die Umstellung von religiöser Kommunikation von primär rituellen Praxen auf religiöses Wissen in Form von Schriftkulturen.¹⁶ Damit verändert sich nicht nur die Gestalt von Religion, sondern zugleich erhalten die stets auftretenden Distinktionskämpfe zwischen wahrer und falscher, echter und unechter Religiosität eine andere Prägung. Für Stroumsa geht damit einher, zu begreifen, inwiefern mit dieser Umstellung sowohl die *Bedeutung von religiösem Wissen* zunahm als auch die *Aufwertung von hermeneutischen Praxen* einherging. Religionstraditionen, die in diesem Sinne zu »hermeneutischen Lebensformen«, und zwar schon unterhalb von Priester- und Gelehrten-schichten, mutierten, weisen ein verändertes *Verhältnis zu*

16 Vgl. *Guy G. Stroumsa*, *The Scriptural Universe of Ancient Christianity*, Cambridge (Ma.) 2016, 1 ff., 132 ff. Wie stark in der Spätantike diese Prozesse die Ausbildung aller sog. »abrahamischen« Religionstraditionen beeinflusste, zeigt Stroumsa in seinem parallel erschienenen Werk: *Guy G. Stroumsa*, *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford 2015.

Sprache, Schrift und Diskurs auf, weil in ihnen das Wort als religiöses Leitmedium par excellence aufsteigt. Wer auf diesem Boden nach dem Verhältnis von Macht und Religion fragt, der muss die *Sprachmacht des Wortes*, die *Macht des Diskurses* und *der Auslegung* ins Zentrum seiner Überlegungen rücken.

Für Christentum, Judentum und Islam gilt nun darüber hinaus, dass sie sich nicht einfach auf »Heilige Schriften« beziehen, sondern dass sie in einem spezifischen Sinn dieses *religiöse Sprach- bzw. Textmedium* nochmals religiös aufgeladen haben. Kulturwissenschaftlich betrachtet liegt darin die *Idee* und *Funktion des Kanons*. Mit Hilfe der Schließung und darin Formierung eines bestimmten Textkorpus wird nicht nur die *basale Ressource für die Identitätsbestimmung der religiösen Tradition und des Glaubens* bereitgestellt, sondern ebenso die Praxis der Auslegung und des Verstehens in ihrem Eigengewicht befördert. Das »portative Vaterland«¹⁷, von dem bereits Heinrich Heine sprach, bezieht sich nicht nur auf den Raum, insofern sich religiöses Wissen und damit Religion selbst geographisch leichter entkoppeln und ausweiten lassen; mehr noch steht es für eine Kontinuität über die Zeiten hinweg. Die gleichermaßen *formative* wie *normative Funktion von kanonischen Texten*¹⁸ für die jeweilige Religionstradition zeitigt somit auch ein anderes *Verständnis von religiöser Identität*. Damit aber rücken die *Auslegungsinstanzen* unter den *religiösen Autoritäten* ins Zentrum, weil ihnen fortan die *doppelte* Aufgabe zukommt, einerseits die *Kontinuität* an religiöser Identität mittels Schriftauslegung zu *ermöglichen*, sie aber andererseits auch vor *Verzerrungen* zu *warnen* und *bewahren*. Damit werden Theologien – nunmehr generell als Reflexions- und Auslegungspraxen von kanonischen Texten und anderen normativen Auslegungstraditionen (*Halacha, Talmud, Hadith, Tafsīr*, Kirchenväter etc.) verstanden – zu *Instanzen von Identitätspolitik*.

In diesem Sinne gehört es zur Eigenart von Christentum, Islam wie Judentum als hermeneutische Religionskulturen, dass in ihr eine Notwendigkeit zur Ausbildung von theologischen Instanzen und Praxen angelegt ist. Aber mehr noch bedeutet die Vorrangstellung heiliger Schrif-

17 *Heinrich Heine*, Sämtliche Werke, hg. von *Hans Kaufmann*, Bd. 13, München 1964, 128.

18 Vgl. *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ⁵2005, 103 ff.; *ders.*, Religion und kulturelles Gedächtnis, München 2000, 55 ff., 81 ff. Bei Assmann stehen stets die formative wie die normative Funktion des Kanons im Mittelpunkt.

ten und die Ausbildung »hermeneutischer Lebensformen« der Religion ein Doppeltes¹⁹: Einerseits geht es um gezielt textuell gesteuerte *Identitätsgewinnung, -sicherung und -vergewisserung* der Glaubensgemeinschaften, andererseits färbt die religiöse Lebenspraxis auf nichtreligiöse Lebensbereiche dergestalt ab, dass beide stärker *hermeneutische Qualitäten* annehmen, weil sie im *Prisma und Spiegel kanonischer Quellen* gedeutet und fort interpretiert werden. Erst dies macht die umfassende Bedeutung aus, die sich hinter der Rede vom Judentum, Christentum und Islam als »Religionen des Buches« (vgl. Sure 2,105; 6,106) verbirgt. Obgleich muslimische, jüdische und christliche Lebensformen bei weitem nicht primär intellektuell oder kognitiv zu verstehen sind, da auch in ihnen Religion, Glaube und Überzeugung vornehmlich *soziale Praxis* und *kommunikativer Diskurs* bleiben, so haben alle drei doch gleichwohl einen *inneren Bezug auf kanonische Ressourcen* und damit auch eine *strukturelle wie normative Nötigung*, sich durch Rückbezug auf diese plausibel zu halten und ggf. sich neu zu legitimieren. Die Geschichte der islamischen und christlichen Theologie ist voll vom konflikthafter Ringen um die Kontinuität der Identität, damit zugleich um die Wahrheit über die Zeiten hinweg und dabei stets verbunden mit einer Geschichte *diskursiver Macht* bei der *Durchsetzung* bestimmter Positionen, Auslegungen und Methoden, inklusive der *Exklusion* bis hin zur Verfolgung abweichender Meinungen und Gruppen von Dissidenten.

Was scheinbar trivial klingt, ist insofern von Belang, weil die These, die ich damit vertreten will, lautet: Nicht (erst) äußerer Machtmissbrauch, sondern (bereits) die spezifische *Verschränkung von Wort und Kommunikation als religiöse Leitmedien*, von *kanonischen Quellen (als sakrale Texte)* und *hermeneutischen Auslegungsinstanzen (Theologien)* bringt selbst spezifische *Formen von Macht und Machtmissbrauch* hervor, derer man sich nicht prinzipiell entledigen kann, solange man am *Leitfigurativ des Wortes Gottes*, seiner *kanonischen Dokumente (Zeugnisse)* sowie der Vorherrschaft des *Prinzips der Auslegung* festhalten will. Einfacher ausgedrückt: Weil ohne diese Elemente weder Judentum, geschweige denn die in seiner Folgegeschichte entstandenen Religions-traditionen von Christentum und Islam das bleiben können, was sie sind, – weil ein Verzicht auf das Wort als Leitmedium einer Selbstaufgabe gleiche, entgeht man diesem Machtproblem, das zugleich Chancen wie Ge-

19 Vgl. Wolfgang Reinhard (Hg.), *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*, München 2009.

fahren bereithält und daher auf seine Grenzen hin zu untersuchen ist, aus prinzipiellen Gründen nicht.

4. Von der Macht des »Wort Gottes« und seiner Interpreten

Nun ist es nicht so, als wären diese Einsichten den Theologen über Jahrhunderte entgangen. Vor allem reformatorische Theologien haben in ihrer Fokussierung auf das »*solo verbo*« die Bedeutung des Wortes (Gottes) bei der Verkündigung und damit für die Heilsgewinnung deutlich betont. Als *verbum efficax* wird das Wort Gottes bei Luther²⁰ als selbstwirksam verstanden, durchaus in Anschluss und Anlehnung an jene berühmten Worte beim *Propheten Jesaja*:

»Denn gleichwie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und lässt wachsen, dass sie gibt Samen zu säen und Brot zu essen, so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende.« (Jes 55,10–12)

Christliche Rede, so lässt sich daraus folgern, ist selbst *effektive Sprachmacht*, weil sie

»viel grundsätzlicher auf die Wirkkraft des Wortes [setzt], weil es ihr um eine Wirkung geht, die sich auf keine andere Weise als allein durch das Wort erzielen lässt: den Glauben an die Gegenwart der Liebe Gottes [...] Diese Wirkung lässt sich allein durch das Wort erzielen, weil allein das Wort das, was es will, auch selbst thematisiert, weil das, was es thematisiert, allein von Gott selbst bewirkt werden kann [...] und so bewirkt wird, wie es das Wort thematisiert: als Freiheitsgeschehen [...] Glaube entsteht aus dem Wort, weil allein das Wort Freiheit schafft und wahr«²¹.

20 Zu Luthers theologischem Sprachverständnis siehe die bei *Georg Ebeling* entstandene Arbeit von *Albrecht Beutel*, Im Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, Tübingen 1991.

21 *Ingolf U. Dalferth*, Die Kunst des Verstehens. Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte, Tübingen 2018, 451 f.

Mit der engen Verbindung von göttlichem Wort (und Wirken) und der Freiheit, in der die Glaubenskonstitution (das Überzeugt-Werden) geschieht, scheint auf den ersten Blick nun doch jedem Machtmissbrauch, jeder Gewaltsamkeit der Boden entzogen zu sein. Und in der Tat wird die *Macht Gottes* hier als *überzeugende Sprachmacht* verstanden, die eben deswegen die *Freiheit seiner Geschöpfe* wahrt und deshalb *allein auf Glauben im Sinne von Vertrauen* und nicht auf Wissen im Sinn von Demonstration oder auf Gehorsam im Sinne von Unterwerfung zielt. Doch birgt auch diese genuin reformatorische Einsicht ihre spezifischen Gefahren in sich. Denn weil die Kommunikation des Evangeliums – der Heilsbotschaft – im Medium des Wortes geschieht, ist eine basale Selbstunterscheidung immer wieder von Nöten. Mit dem *verbum Dei efficax* kann ja nicht einfach die Predigt oder die Lektüre, gar der Wortlaut der Schrift gemeint sein. Nicht von der christlichen Verkündigung in Gottesdienst, Predigt, Seelsorge und Unterricht an sich kann ausgesagt werden, dass sie Wort Gottes ist. In vielen Fällen beweist die Realität nachgerade das Gegenteil: Ihre Wirkungen sind oftmals nicht freiheitsgewährend, heilsam und glaubensermutigend; und dies selbst dann nicht, wenn sie als solche gleichwohl intendiert sind. Jedenfalls haben in der Geschichte sanfter Druck und suggestive Rhetorik immer wieder nachgerade das Gegenteil dessen, wovon sie zeugen sollen, bewirkt und ausgelöst. Man lese nur einmal die Kriegspredigten aus den Jahren 1914–1918.

Vor diesem Hintergrund lassen sich exemplarisch an den protestantischen Gestalten strukturelle Gefahren aufzeigen, die sich auf andere Weise seit dem 18. Jahrhundert auch in muslimischen Religionskulturen, vor allem im arabischen Kontext, ausmachen lassen. Zwei solcher strukturellen Gefahren sollen im Folgenden etwas genauer beschrieben werden. Da wäre zum einen die *Gefahr des Literalismus* oder *Schriftfundamentalismus*, also die Ineinssetzung von Gott und (heiliger) Schrift – sei es die Bibel oder der *Koran*. Wo das Wort Gottes stets nur »in, mit und unter« seiner irdischen Gestalt des verschriftlichten biblischen Zeugnisses genauer inhaltlich zu bestimmen ist, liegt die Gefahr nicht weit, in sachlicher Hinsicht durch Kurzschluss den *Zeugnischarakter* der menschlichen Berichte von Gottes Offenbarung mit dessen Heil gewährendem Wort und Willen gleichzusetzen. Für bestimmte Richtungen im Islam ist diese Gefahr gewiss noch größer, jedenfalls dann, wenn sie sich jenes ursprünglich protestantische Modell von an der philologischen Textgestalt orientierter Verbalinspiration zu eigen macht und mit der historisch gewachsenen absoluten Vorrangstellung der textlichen Qualität (und

Schönheit) des Korans verbindet.²² Doch auch wenn das Christentum dieser Gefahr scheinbar dadurch wehren kann, dass auf die christologische Vermittlungsfigur gesetzt wird, also unter Verweis auf das »was Christum treibet« Jesus Christus selbst zum einzigen *verbum incarnatum Dei* erklärt wird, sind derlei Pathologien nicht gebannt. Allzu leicht entsteht nämlich hier der Eindruck, das »was Christum treibet« mit dem zu verwechseln, was entweder »Jesus wirklich gesagt hat« oder aber aus der direkten Christusbeziehung des einzelnen Theologen abzuleiten. Doch selbst die irdische Lebensgeschichte Jesu von Nazareth ist nur – aber was heißt hier nur! – »Gleichnis Gottes« (*Eduard Schweizer*); wird doch in ihr auf unüberbietbare Weise, so jedenfalls der christliche Anspruch, deutlich, dass und inwiefern *in* Jesus *als* dem Christus, als dem »Spiegel des väterlichen Herzens«²³, Gott selbst für uns Menschen offenbar wurde.

Was aber ist an solchen Identifikationen eigentlich so gefährlich? Einfach gesagt ist es die Suggestion, über alle Zeiten hinweg und ohne jede Kontextbezogenheit religiöse Wahrheiten als universal gültig erscheinen zu lassen; mit der Konsequenz, diese gegebenenfalls auch gegen alle neuen und anderen Einsichten durchsetzen zu wollen, *intra et extra muros ecclesiae* oder des *Dār al-Islām*, also weit über die eigenen Glaubensgrenzen hinweg. Diese Anmaßung, die nicht nur der Freiheit Gottes zu wenig, sondern mehr noch der Fähigkeit von Menschen, Gottes Wort zu identifizieren, zu viel zutraut, ist in sich (strukturell) gewaltförmig, jedenfalls dann, wenn sie ihre eigenen Überzeugungen derart ernst nimmt. Und es dürfte kaum verwundern, dass Theologen als die Protagonisten solcher Weltbilder und religiösen Weltansichten zu *Ideologieproduzenten* werden; zu Anwälten einer Kultur der »Seinsgebundenheit des Denkens« (*Karl Mannheim*), die die Realitäten samt ihren Konflikten nicht (mehr) ernst nimmt, sondern sie bewusst oder unbewusst hinter der

22 Wie stark die gegenwärtige Obsession innerhalb spezifischer islamischer Richtungen auf den »reinen Islam« selbst das Produkt von Kolonialismus, historischer Selbstvergessenheit und harter Ideologienpolitik unter modernreaktionären Vorzeichen ist, zeigt im Kontrast zur Vielfalt islamischer Geschichte: *Thomas Bauer*, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011. – Damit ist nicht gesagt, wie die Ausführungen im folgenden Absatz belegen, dass Theologen nicht stets auch Distinktionen und normative Urteile fällen müssen, aber sie müssen um die Ambiguität der eigenen Tradition wie auch ihrer eigenen Ansichten im Kontext der gegenwärtigen Religionskulturen und vor dem Hintergrund der Überlieferungsgeschichte wissen.

23 Vgl. *Martin Luther*, *Großer Katechismus von 1529*, in: *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK)*, Göttingen ¹³2010, 660, 42.

Suggestion eindeutiger, weil »göttlich« qualifizierter Botschaften zu verschleiern droht.²⁴ In diesem Sinne – das ist gegen jeden Schriftfundamentalismus zu sagen – ist historisch-kritische und kontextsensible Forschung nichts Anderes als notwendige *Ideologie-Prophylaxe*.

Zum anderen verbindet sich mit dem Schriftliteralismus die Gefahr von *Theologenherrschaft*, wie sie ebenfalls nicht unwesentlich für das politische Agieren der monotheistischen Religionskonstellationen ist. Inwiefern? Wiederum auf die Wirkungsgeschichte reformatorischer Grundeinsichten zurückgreifend, lässt sich zeigen: Zur Konzentration auf das Wort Gottes gehört, für die rechte Verkündigung des Evangeliums zu sorgen, und dies auch *institutionell*. Im Augsburger Bekenntnis von 1530 – einem Grundtext reformatorischer Theologie und Kirchengründung – heißt es deswegen in Artikel 5:

»Um [...] Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben, durch die er als durch Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören, wirkt.«²⁵

Das aber heißt, wie CA 14 weiter ausführt, »dass niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder die Sakramente reichen soll ohne ordnungsgemäße Berufung.«²⁶ Damit wird zunächst das *Predigtamt*, und das heißt eben stets: das des *ausgebildeten Theologen*, in einem Maße aufgewertet, wie es das in der Geschichte des Christentums noch nie zuvor gegeben hat. Darin liegen Vorzüge und Chancen, aber es stellen sich nicht minder spezifische Gefahren ein, wie sie sich bereits kurze Zeit später bei der Konsolidierung reformatorischen Kirchentümer (v. a. in den lutherischen Fürstenterritorien) bemerkbar machen. Wurden fortan die Geistlichen als Theologen zu den herausgehobenen Exponenten und Repräsentanten der *ecclesia* im Gegensatz zur *oeconomia* und zur *politia* (gemäß der drei Stände-Lehre), dann überrascht es nicht – Zwei-Reiche-Lehre hin oder her –, dass »[i]hre Vertreter [...] darüber [bestimmen], welche Aufgaben der Obrigkeit [also dem Staat; sc. Polke] legitimerweise zukommen«²⁷, und mehr noch: welche nicht. In anderen Worten:

24 Zur Bedeutung des Ideologiebegriffs, der für die kritische Selbstreflexion der Theologie auf ihre Arbeit unverzichtbar ist, vgl. *Rahel Jaeggi/Robin Celikates*, Sozialphilosophie. Eine Einführung, München 2017, 101 ff.

25 BSLK (s. Anm. 23) 58, 2–7

26 BSLK (s. Anm. 23) 69, 2–5.

27 *Rainer Anselm*, Protestantismus und Demokratie in historischer Längsschnittperspektive, in: *Hans Michael Heinig* (Hg.), Aneignung des Gegeben-

Es gibt eine latente und in der Geschichte oftmals manifest gewordene Tendenz zu einer Theologenherrschaft, deren Folgen in weite Teile von Gesellschaft, aber auch politischem Gemeinwesen hin ausfindig gemacht werden können. Das liegt zuvorderst an dem fatalen Missverständnis, den ganzheitlichen Anspruch der religiösen Botschaft (Evangelium) auf die Lebensführung von Menschen zur Legitimation einer von der Bereitschaft der einzelnen Individuen unabhängigen Gesellschaftsumgestaltung zu machen.

Mehr noch, die Vorherrschaft der Theologie und ihrer Vertreter musste sich gar nicht unmittelbar auf den politischen Machtbereich konzentrieren. Durch ihre Verankerung an der seit Renaissance und Humanismus, Reformation und Aufklärung aufgewerteten Institution der Universität konnte sie auch in diesem Rahmen in *Gestalt eines ideologischen*, nämlich die anderen Wissenschaften unter die eigenen Prämissen zwingenden *Wissensregimes* ihre Macht entfalten. Die neuzeitlichen Konflikte zwischen Religion, genauer: Kirchlicher Theologie und Wissenschaft sind keinesfalls nur inhaltlicher Natur. Sie lassen sich nicht allein aus der Verarmung an konstruktiver Wissenschaftsaneignung seitens orthodoxer Theologien erklären. Vielmehr waren sie stets zugleich Folge eines institutionellen Macht- und Dominanzgebarens seitens theologischer Protagonisten zuungunsten freier Wissenschaft und Forschung. Wer hier und heute Parallelen zu bestimmten Protagonisten im evangelikalen Lager, freilich zumeist ohne staatlich-institutionalisierte Absicherung, oder mehr noch zur Lage von Wissenschaftlern in totalitären Gesellschaftsformationen mit religiösen Zügen – unter Vorherrschaft eines klerikal-theologischen Machtregimes – erkennt, der liegt gewiss nicht falsch.

Beide Gefahren hängen zusammen und deswegen folgt aus der Analyse dieser möglichen, aber keinesfalls notwendigen Pathologien religiöser Kommunikationskulturen und Wissensformationen eine doppelte Einsicht: *Theologische Machtansprüche* werden stets dann gefährlich, wenn Theologie entweder – wie im *ersten* Fall des Schriftfundamentalismus – *vergisst*, dass sie *keinesfalls in der Gestalt Wissenschaft von Gott* ist, dass sie sich zum *abschließenden Letztinterpretieren* von dessen Willen und Absichten deklarieren kann. Oder aber – das zeigt der oftmals damit zusammenhängende *zweite* Folgefall der faktischen Theologenherrschaft, wenn sie nicht begreift, dass ihr *nur eine Dienstfunktion* zukommt, und zwar zuvörderst *für ihre eigenen Glaubensgemeinschaften*,

nen. Entstehung und Wirkung der Demokratie-Denkschrift der EKD, Tübingen 2017, 1–22, 2.

dann aber auch im *Verbund mit anderen Wissenschaften auf der Suche nach der vielgestaltigen Wahrheit* über die Welt, das Leben und uns Menschen. So wie beide Gefahren oftmals ineinander gehen, hängen auch die internen Widerstände, die Theologien gegen diesen Machtmissbrauch aufbieten können und die sich aus der gleichen Überlieferung speisen, zusammen. Christlich gesprochen wurzeln sie letztlich in der gemeinsamen Grundeinsicht, dass wir die Wahrheit nur in »irdischen Gefäßen« (vgl. 2Kor 4,7) haben; dass wir daher stets noch bei der Interpretation religiöser Sprache und religiöser Wahrheiten darum wissen müssen, dass diese stets *perspektivisch* (Endlichkeit) erfolgt, *kritikwürdig* (Fehlbarkeit) bleibt und daher *revisionsoffen* (Verbesserungsfähigkeit) gehalten werden muss. Diese Einsichten liegen auf der Fluchtlinie eines »radikalen Monotheismus«, sei er nun christlich oder islamisch, dessen Idee der Universität übrigens darin besteht,

»eine Gemeinschaft der Lernenden [zu sein; sc. C. P.], die von dem Vertrauen getragen ist, daß auf dem Eigennutz des einzelnen oder der Gesellschaft [wir dürfen hier auch ergänzen: der Religionen; sc. C. P.] beruhende Vorurteile, Täuschungen und Falschheiten auf die Dauer [...] nicht über die Aufrichtigkeit und strenge Selbstdisziplin in der wissenschaftlichen Arbeit und der Mitteilung ihrer Ergebnisse triumphieren können [...]. In einer Universität, in der die radikal monotheistische Idee zum Ausdruck kommt, sind die verschiedenen Abteilungen, Schulen und Methoden im gegenseitigen Dienst aufeinander bezogen, gegenseitige Abgrenzungen und fruchtbare Auseinandersetzungen eingeschlossen.«²⁸

Nur: »In einer solchen Universität, in der ein solcher Glaube waltet, kann die Theologie keinesfalls Königin sein«²⁹, weil sie weder den Anspruch auf letzte Wahrheiten und absolute Autorität haben kann, noch sich in der Abkapselung von anderen Wissensformen und Wissenschaften sich der wechselseitigen Kritik entziehen darf.³⁰

28 *H. Richard Niebuhr*, Radikaler Monotheismus. Theologie des Glaubens in einer pluralistischen Welt, Gütersloh 1965, 87 f.

29 *Niebuhr*, Monotheismus (s. Anm. 24), 89.

30 Mit dem letzten Halbsatz ist auch gesagt, dass selbst dort, wo die demokratischen Regeln des politischen und sozialen Zusammenlebens anerkannt, auf jeden Schriftlitalismus verzichtet und somit die Dienstfunktion primär für die eigene Glaubensgemeinschaft realisiert ist, Theologien sich dergestalt vom breiteren Wissenschaftsdiskurs immun machen können, so dass sie

5. Von Macht und Verantwortung der Theologin/ des Theologen

Erst jetzt lässt sich auf nicht mehr nur abstrakte Weise, sondern mit ethischer Relevanz Stellung nehmen zu dem, was derzeit gerne die *Deutungsmacht* der Theologie³¹ genannt wird. Von ihr kann man im Grunde gar nicht reden, wenn man nicht bedenkt, dass diese Macht stets nur von und durch Theologinnen und Theologen konkret ausgeübt werden kann; im Übrigen auch von solchen, die diesen Titel selbstmächtig für sich deklarieren. Auch derlei *hermeneutische Macht* ist stets Macht von Menschen. Denn weder symbolische Strukturen noch institutionelle Arrangements an und für sich üben Macht aus, sondern sind auf ihre Protagonisten, Stellvertreter wie Nutznießer angewiesen. Insofern verbinden sich in meinen Schlussüberlegungen fundamentaltheologische mit professionsethischen Aspekten.

Nun findet eine das Leben der Menschen beeinflussende Theologie nur bedingt am Ort der Universität statt, wo Wissenschaftler die Ausbildung von Theologinnen und Theologen zu verantworten haben. Auch wenn ihnen in einem durchaus entscheidenden Abschnitt des beruflichen Werdegangs eine besondere Verpflichtung zur Kultivierung eines selbstkritischen theologischen Ethos zukommt, die (eigentlich lebensweltlich prägende) Macht der Theologie, wenn man denn von einer solchen spre-

nach wie vor die schädlichen Folgen solcher Immunisierungsstrategien in sich tragen.

- 31 Zu diesem gewichtigen Thema, vgl. den instruktiven Sammelband von *Philipp Stoellger* (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014. In seinem eigenen Beitrag darin trifft Stoellger die hilfreiche, gleichwohl nur funktionale Unterscheidung von Auslegung, Interpretation und Deutung, die zumindest darauf verweist, dass auch der »einfache« Gläubige durch den Gebrauch religiöser Sprache eine Macht in seiner sozialen Umgebung auszuüben vermag. Stoellger unterscheidet wie folgt: »Während die methodische *Auslegung* vor allem auf Texte bezogen wird und *Interpretation* entweder ein allumfassender Theoriebegriff [...] ist oder ein je nach Wissenschaft methodisiertes Verfahren [...], tritt *Deutung* primär als lebensweltlicher Vollzug auf [...] also bei Themen, die *nicht* ›Schwarz auf Weiß‹ gegeben sind und von besonderer Komplexität (oder Überkomplexität), wie Leben, Leib und Seele, Gott und Welt, Vergangenheit und Zukunft, Geschichte und Gegenwart, das Gute und Böse, Freund und Feind, Gefühle, aber eben auch Wetter, Kaffeesatz und ›Handlinien‹.« (*Philipp Stoellger*, *Theologie als Deutungsmachttheorie. Zur Hermeneutik von Deutungsmacht im systematischen Diskurs*, in: *ders.*, *Deutungsmacht*, 431–519, 442).

chen mag, vollzieht sich primär am Ort der religiösen Gemeinschaften, genauer in den christlichen und muslimischen Gemeinden. In funktionaler Hinsicht sind ausgebildete Theologinnen und Theologen dazu da, das religiöse »Kerngeschäft«, wie man so schön sagt, professionell zu organisieren, zu gestalten und zu begleiten. Genau darin sind sie schon immer Hermeneuten, Auslegerinnen und Deuter religiöser Botschaften. Hoffentlich fungieren sie dabei zumindest manchmal auch als religiöse Sprachkünstler. Jede Predigt, ob freitags oder sonntags, kommuniziert mit Hilfe religiöser Sprache und Symbole (religiöse) Botschaften in der Absicht, deren Relevanz für die persönliche Lebensführung, moralische Probleme, mitunter sogar für die politische Gesinnung herauszustellen. Mit alledem arbeiten sie an der religiösen wie sozialen Identitätsbildung der einzelnen Hörer wie der Gemeinschaft als solcher. Dabei dominieren allerdings nur bisweilen kluge Argumente und rationale Argumentationen. Häufig genug und sinnvollerweise sind diese vielmehr eingebettet in eine Form der Rede, die von Bildern, Metaphern, Geschichte, mitunter sogar von Ermahnungen durchzogen und in geübter Rhetorik vorgetragen wird.

Wo jedoch *Rhetorik* derart entscheidend wird,³² und das ist sie außer vor Gericht vielleicht nirgendwo anders in dem Maße als in religiösen Kommunikationsforen und -formen, da kommt Sprache ganz zu ihrer *Mächtigkeit*. Das aber bedeutet zugleich, nirgendwo sonst sind die Gefahren eines religiösen Sprach- und damit theologisch-hermeneutischen Machtmissbrauchs größer sind als hier. Wer glaubt, dem einfach dadurch entgehen zu können, dass er seine Rhetorik aufs Mindeste beschränkt, der wird nicht nur potentiell seine Hörerinnen und Hörer langweilen und wenig Wirkung erzielen, er vergisst darüber hinaus den intrinsischen Grund, warum religiöse Kommunikation, so sehr sie auch argumentiert, erzählt und poetisiert, stets (auch) rhetorisch funktioniert. Zum Wesen der Rhetorik, oder sollten wir besser sagen: Zum Menschen als einem

32 Dies gilt selbstredend nicht nur für religiöse Kommunikationsprozesse. Überall, wo es um tiefere, kulturelle, moralische, aber eben auch politische Bedeutungen geht, ist ohne Rhetorik wenig getan, was wiederum aber nicht heißen muss, dass Rhetorik inhaltsleer, gleichsam nur der Zierde und suggestiven Überredung dienend, verstanden werden muss. Eine kluge Analyse von Menschenrechtsanliegen, Politik und Rhetorik, u. a. am Beispiel großer politischer und humaner Rhetoriker der jüngeren Vergangenheit (*Abraham Lincoln, Martin Luther King*), liefert: *Volker Gerhardt, Menschenrecht und Rhetorik*, in: *ders., Existentieller Liberalismus. Beiträge zur Politischen Philosophie und zum politischen Zeitgeschehen*, hg. von *Héctor Witwer*, Berlin 2009, 311–327.

unweigerlich *rhetorischen Wesen* gehört die Einsicht in die *prinzipielle Kontingenzhaftigkeit* alles Geschehens.³³ So sehr wir uns um zureichende Gründe bemühen, nicht zuletzt in den *ersten und letzten Fragen unseres Daseins, der Welt und unseres Lebens im Ganzen*, so sehr werden wir solche Gründe doch nie erreichen, und zwar aus prinzipiellen Gründen nicht. Und noch dort, wo wir uns in innerweltlichen Fragen um abschließende Rechtfertigung eines Vorgehens bemühen, reicht oftmals schlicht die *Zeit* nicht aus, um sich derart absichern zu können, dass dem *Entscheidungsdruck* durch hinreichende Überlegung endgültig der Zahn gezogen werden kann. Kurzum: Wer über letzte Fragen orientieren will und dafür auch öffentlich, also *coram publico* um mögliche Antworten ringt, der kommt sachlich wie zeitlich gesehen um der Absicht seiner Rede und der Wirkung seiner Worte willen gar nicht umhin, auf mehr als nur argumentative Begründungen zu setzen. So muss er erzählen und dichten, bildreich beschreiben und dabei dann stets auch gute, plausible Gründe mit anführen; hoffentlich nicht nur *pro domo*, sondern die *Perspektiven der Zweifler und Kritiker* miteinbeziehend. In anderen Worten: Er bedarf des *rhetorischen Kraftaufwandes* und *seiner Stilmittel*.

Doch genau darin liegt eine unheimliche Macht, nicht nur der Überzeugungskraft, sondern nicht minder der Verführung. Zwar ist auch Verführung an und für sich nicht zwingend gefährlich, allzu sehr ist sie doch u. a. mit dem Liebesspiel verbunden. Gleichwohl liegt der Verführung eine Tendenz zugrunde, die sich allzu leicht instrumentalisieren lässt; und zwar immer dann, wenn sie plan und ohne kritische Unterscheidung an Ursehnsüchte, -ängste und -hoffnungen von Menschen anknüpft. Die biblischen Narrative bieten hierfür fast unendlichen Anschauungsstoff. Dabei bezieht sich ihr Realismus auch darauf, dass nie ausschließlich (einzelne) Menschen als Verführungskünstler auftreten, Sowohl die Schlange im Paradies (vgl. Gen 3,1 ff.) als auch der Teufel mit Jesus in der Wüste (vgl. Mt 4,1–11) sind insofern keine schlechten Rhetoriker. Und selbst Jesus – wie im Übrigen Paulus – bedient sich wohl zufällig rhetorischer Figuren, Bilder, Gleichnisse, suggestiv inszenierter Gegenfragen etc. Hier entfaltet religiöse Sprache in ihrer Deutung, in ihrer Interpretation all ihre Chancen und hierin liegen ihre gleichzeitig angelegten Gefahren.

33 Die folgenden Ausführungen nehmen einen Grundgedanken *Hans Blumenbergs* auf und beziehen ihn auf die Frage nach der Sprachmacht religiöser Kommunikation und theologischer Interpretation. Vgl. *Hans Blumenberg, Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* (1971), in: *ders., Ästhetische und metaphorologische Schriften. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp*, Frankfurt a. M. 2001, 406–431.

So gilt es, die *rhetorische Sprachmacht von Theologie und Predigt* dahingehend eindringlich zu befragen, ob sie denjenigen, die sie überzeugen will, auch die Zeit und den Raum lässt, sich darauf ein- oder eben nicht einzulassen. Sie muss ihrem Anlass und ihrer Rechtfertigung – nämlich nur unzureichende Gründe geben zu können – entsprechen; erst damit entspricht sie ihrem »ur«-eigenen »Gegenstand«: Gott und seinem freien Wirken. Hingegen stellen Bilder, Symbole, Metaphern, Mahnungen, Erzählungen, Argumente etc., die den Menschen keine Freiheit zur Distanz mehr lassen, weil sie einem sprichwörtlich den Atem und so gefangen nehmen, nichts anderes dar als Fälle *religiös formulierten* und bisweilen *theologisch legitimierten Machtmissbrauch durch Sprache*.³⁴ Das gilt für apokalyptische Fantasien nicht minder wie für religiöse Selbstermächtigungsproklamationen, bei denen man selbst meint und/oder anderen einsuggeriert, Allah oder der »Herr Jesus« hätte einen höchstpersönlich beauftragt, in seinem Namen Gericht zu halten.

So kommen wir am Ende zur Rolle und Funktion von Theologie zurück. Schließlich gehört es zu den Leistungen aller Theologien, seien sie nun eher Textauslegungspraxen, Rechtshermeneutiken, Religionsphilosophien oder im guten Sinne des Wortes Dogmatiken, dass sie um die *Ambivalenz religiöser Sprache und ihrer Interpretationen* prinzipiell wissen und diese sichtbar machen kann, um sie dann sogar *kontrollieren* bzw. einzuhegen zu können. Darin kommt den Theologien ein eminent kritischer, nämlich unterscheidender und dann auch scheidender Zug zu. Zur religiösen Konsensbildung leitet Theologie dabei nur insofern an, als dass sie in meinen Augen *exemplarisch Positionen*, aber *im Plural*, darlegen und argumentativ entfalten kann, die sich gleichwohl lebenspraktisch *bewähren lassen müssen*. Umso wichtiger ist, dass sie auf der anderen Seite kritisch bleibt, gegenüber allzu statischen Festlegungs- und Identifikationsversuchen. In diesem Sinne muss sie Anwältin einer »Kultur der Ambiguität« (*Thomas Bauer*) bleiben. Dazu hat sie allen theologischen Grund. Denn ganz gleich, ob sie religiöses Recht auslegt, moralische Gebote formuliert oder Glaubensinhalte interpretiert, bei alledem darf der entscheidende Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Mensch, und in beidem auch zwischen Mensch und Welt nicht eingezogen werden. Dies gilt nicht nur in dem Sinne, dass die Theologen

34 Die Palette an religiösen Sprachpathologien und Ideologisierungstrategien (von der Suggestion bis hin zur Indoktrination) ist reichhaltig und müsste dringend einmal nicht nur psychologisch und historisch, sondern auch auf ihre theologischen Motive hin untersucht werden.

die religiöse Pluralität an Deutungsangeboten, auch innerhalb ein und derselben Religionstraditionen, nicht vorschnell normieren, sondern sie allenfalls vor Pathologien und Ideologisierungen warnen. Es gilt mehr noch hinsichtlich ihrer Funktion, den Zuwachs an Weltwissen, zu dem auch ein Zuwachs an religiösem Wissen und Wissen über Religion gehört³⁵, mit den religiösen Traditionen in ein wechselseitiges, offenes Gespräch zu führen. Theologien sind keine Alleinzuständigkeitsinstanzen für abschließende, noch nicht einmal für religiöse Wahrheiten. Aber sie sind als Wissenschaften – wie jede andere Wissenschaft auch – darauf aus, das, was sie zu erkennen glauben und mit guten Gründen verteidigen, mit dem, was andere zu wissen meinen, in ein konstruktives Verhältnis zu setzen. Hier hat der *Streit der Fakultäten*, wie ihn Kant so trefflich inszeniert und formuliert hat,³⁶ seinen Platz und seinen Rang, und zwar nicht nur für die Gläubigen, sondern auch für andere, Nicht- oder Andersgläubige, kurzum: für alle, die daran interessiert sind. Deshalb hat die Theologie darauf zu bestehen, dass sie ihre *Forschungstätigkeit in Freiheit und relativer Unabhängigkeit* von Kirchen wie Moscheegemeinden wahrnehmen kann.³⁷ Sie ist keine religiöse PR-Agentur und

35 Dass Religionen am Zuwachs von Wissen und Wissensproduktionsformen partizipieren, deshalb das Verhältnis von Glauben und Wissen auch insofern als ein wechselseitiges zu gelten hat, weil der Glaube mit dem Wissen wächst und auf ihm in spezifischer Hinsicht – mindestens als Glaubenswissen (*fides quae*) – beruht, darauf hat *Volker Gerhardt* immer wieder hingewiesen. Vgl. *Volker Gerhardt*, *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart 2016.

36 Vgl. *Immanuel Kant*, *Der Streit der Fakultäten* (1798), in: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. VII, Berlin 1968, 1–116. So sehr man Kants überzogenen Rationalismus kritisieren darf, seine Ausführungen zur Bewahrheitung von kanonischen Texten in der Lebensbewahrung und Lebenspraxis (auch – und das ist gegen ihn selbst einzuwenden – über einen rigiden Moralkanon hinaus) bleiben weiterhin bedenkenswert, übrigens auch für philosophische Weltanschauungen und Moralen. Vgl. *Kant*, *Streit der Fakultäten*, 61 ff. – Im Grunde müsste man dieser Schrift von Seiten der Theologie und anderer Wissenschaften eine komplementäre Abhandlung nicht als »Krieg«, sondern als Auslotung des sinnvollen im Unterschied zum sinnlosen »Streit« zur Seite stellen. Denn in alledem geht es um das Suchen nach Wahrheit unter Bedingungen freier Forschung, wengleich für Jurisprudenz, Medizin, Theologie und – wie ich ergänzen würde – mindestens ebenso für die Pädagogik die jeweiligen professionsbezogenen Gesichtspunkte nicht minder von Belang sind.

37 So gesehen ist ihr neuzeitig gewachsener und sozialstrukturell zu präferierender Platz derjenige am Ort einer freien Universität. In diesem Sinne stimme ich mit *Johanna Rahner* und ihrem Plädoyer zur Verankerung der

Grundsatzkommission. Nur deswegen kann man im Übrigen von ihren Repräsentanten verlangen, dass sie sich ihrer eigenständigen Rolle bewusst sind; dass sich ein derart unabhängiger Theologe, eine derart frei forschende Theologin *selbstkritisch* damit auseinanderzusetzen hat, wie sie die ihr öffentlich und zumeist auch staatlich zugewiesene *Expertenrolle* in Sachen Christentum oder Islam ausfüllen und ihr gerecht zu werden mag. Die *Deutungsmacht* der Theologie hat insofern noch eine andere Gestalt, nämlich genauer ein Gesicht: insofern nämlich Theologinnen und Theologen als *öffentliche Religionsexpertinnen* und *Religionsexperten*, in einer Mediengesellschaft zumal, mittelbar sehr viel Einfluss darauf haben können, welches Bild von und welche scheinbar rein wissenschaftlich fundierten Auffassungen und Haltungen zum Christentum (respektive Islam) in der Öffentlichkeit zirkulieren. Dass die meisten Bilder dabei zu wenig ambivalent und zu einlinig sind, sich daher als entweder zu positiv oder zu negativ präsentieren, braucht hier nicht weiter entfaltet zu werden. Sie verweisen aber auf einen letzten Punkt: Denn weil diese Tendenz zur relativen Einseitigkeit eher einem zutiefst menschlichen Grundzug entspringt, als dass sie allein böser Absicht entspringt, scheint es sinnvoll, die *Pluralität an Positionen von Theologien* wach und deshalb repräsentativ zu halten. Anders gesagt: Der beste Schutz gegen Einseitigkeiten, Ideologisierungen und Verabsolutierungen von religiösen Interpretationen ist die Institutionalisierung von pluralen Strukturen inkl. der *Einbeziehung von Minderheitspositionen*. Das darf als die *wissenschaftsorganisatorische wie theologiepolitische Form der Gewaltenteilung* gelten, die nicht nur Monopolisierungen von Diskursmacht verhindert, sondern die im Übrigen daran erinnert, was Macht – im Unterschied zu Gewalt und anderen Formen ihres Missbrauchs – überhaupt erst ausmacht. Allein unter den *Bedingungen menschlicher Pluralität* kann *Macht* im *Zwischen des gemeinsamen Sprechen und Handelns* dazu helfen,³⁸ eine Welt und – wie wir als Theologinnen und Theologen alle hoffen wollen – bisweilen sogar Gottes Gegenwart darin zu erschließen.

Theologien an der Universität überein: *Johanna Rahner*, Glauben lernen? Nur der demokratische Staat garantiert eine aufgeklärte Theologie. Das gilt für das Christentum ebenso wie für den Islam, in: Die ZEIT 3 (2018) vom 11.01.2018, 52 (Glauben & Zweifeln).

- 38 In diesem strukturellen wie phänomenalen Aspekt der Beschreibung von Macht ist *Hannah Arendts* Definition bis heute unübertroffen. Vgl. *Hannah Arendt*, *The Human Condition*. Second Edition with an Introduction by *Margaret Canovan*, Chicago 1998, v. a. 199–207.