

## Vorstellungsvortrag

Martin Laube



Sehr geehrter Herr Präsident,  
Liebe Kolleginnen und Kollegen,

zu den typischen Erfahrungen wohl aller Studierenden der Theologie gehören jene Reaktionen, mit denen im Party-Smalltalk – eine Flasche Bier in der Hand – die Nennung des eigenen Studienfachs quittiert wird. Warum in aller Welt man denn ausgerechnet Theologie studiere, heißt es dann, man sehe doch eigentlich ganz normal aus. Häufig schließt sich die weitere Nachfrage an, was denn die Eltern beruflich so machten. Wenn sich hier nun die Pfarrerskinder als solche zu erkennen geben, lautet in der Regel der leicht abschätzige Kommentar, als sei damit alles geklärt: ‚Ach so‘.

Nun stamme ich aus einem Pfarrhaus, und dieses ‚Ach so‘ hat mich während meines Studiums stets aufs Neue geärgert. Denn es unterstellte, dass ich nur deshalb Theologie studierte, weil mein Vater eben auch schon Pfarrer sei – weil ich offenkundig nicht genügend Mumm, Phantasie oder Antriebskraft besäße, um die Bahnen des Gewohnten zu verlassen und mich nach einem anderen, zeitgemäßerem Studium umzusehen. Dabei war es wohl tatsächlich so, dass ich das Studium der Theologie – und Philosophie – gewählt hatte, weil ich von Kindesbeinen an in die Welt des christlich-kirchlichen Lebens hineingewachsen war. Allerdings wollte ich dieses Leben *gerade nicht* einfach fortsetzen, sondern vielmehr von Grund auf *prijfen*, was es mit der Rede von Gott und Christus eigentlich auf sich habe. Ich wollte wissen, was ‚hinter‘ der Tradition steckt, die mir so selbstverständlich und vertraut war – und der Sache des Christentums gedanklich, vernünftig und kritisch auf den Grund gehen.

Bis heute ist das eines der wesentlichen Leitmotive meines theologischen Arbeitens geblieben. Im Hintergrund steht die Überzeugung, dass das Bemühen um vernünftige Einsicht und Rechenschaft zu den charakteristischen Kennzeichen des Christentums gehört. Ein Glaube, dem es versagt wäre, die freie Luft des Denkens zu atmen, wäre für mich kein rechter Glaube. Bereits *Immanuel Kant* hatte das einprägsam festgestellt: „Eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten“<sup>1</sup>. Entsprechend habe ich den Umstand, dass das Christentum von Anbeginn eine Theologie ausgebildet hat, stets so verstanden, dass die kritisch-vernünftige Reflexion und Rechenschaft ein

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, B XVIIIff., 12.

inneres Anliegen des Glaubens selbst ist. In der heutigen Zeit erweist sich diese Aufgabe mehr denn je als unverzichtbar, um dogmatischen Verkrustungen, ideologisierten Missbräuchen und fundamentalistischen Verirrungen gleichermaßen entgegenzutreten und im Gegenzug das Gedeihen einer pluralen, freiheitseröffnenden und lebensdienlichen Frömmigkeitskultur fördern zu können.

So wenig also Glaube und Denken unversöhnlich *auseinandertreten* dürfen, so sehr gilt freilich umgekehrt, dass sie auch nicht ineinander *aufgeben* können. Diese andere, zweite Seite des Verhältnisses von Glaube und Wissen habe ich mir erst allmählich in ihrer vollen Bedeutung und Tragweite zugestehen können: Bei allem Bemühen um die vernünftige Rechenschaft des Glaubens bleibt dieser letztlich zugleich vernünftig uneinholbar: Die christliche Heilsverheißung bildet die Welt nicht ab, sondern spricht ihr etwas zu, das *in* ihr selbst nicht aufweisbar und *aus* ihr selbst nicht ableitbar ist. Die weltauerschließende, existenztragende und lebensorientierende Kraft des Glaubens hängt gerade daran, dass er *nicht* ‚verlustfrei‘ in ein säkular-rationales Begriffsnetz übersetzt und darin eingefangen werden kann. In diesem Sinne eignet dem christlichen Glauben ein charakteristischer ‚Sinnüberschuss‘ – und die Theologie steht vor der Aufgabe, bei allem Bemühen um kritisch-vernünftige Rechenschaft dafür Sorge zu tragen, dieses überschießende Moment nicht rationalistisch zu entzaubern und damit zum Verschwinden zu bringen.

Eben das macht die Arbeit der Theologie so herausfordernd und anspruchsvoll. Sie hat im Horizont der modernen Welt und also unter den Bedingungen moderner Vernunft und Wissenschaft für etwas einzutreten, das sich diesem Zugriff letztlich entzieht – ja mehr noch: Sie wird ihrer Aufgabe kritisch-vernünftiger Rechenschaft nur dann gerecht, wenn sie in dem Ringen darum, Glaube und Wissen nicht unvereinbar auseinanderfallen zu lassen, zugleich die bleibende Spannung von Glaube und Wissen offenhält.

Auch wenn ich mich in Münster habilitiert habe, ist meine akademische Heimat doch vor allem die Evangelisch-Theologische Fakultät in München. Als Schüler *Trutz Rendtorffs* bin ich dort in die Tradition der liberalen Theologie hineingewachsen, die vor allem mit den Namen *Friedrich Schleiermacher* und *Ernst Troeltsch* verbunden ist. Sie zeichnet sich durch das programmatische Bestreben aus, den berühmten ‚Knoten‘ der Geschichte nicht so auseinandergehen zu lassen: „das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben“<sup>2</sup>. Daher fordert sie die ständige Auseinandersetzung mit den Umbrüchen, Entwicklungen und Herausforderungen der je eigenen Kultur und Gegenwart, um die Attraktivität und Zukunftsfähigkeit des Christentums zu bekräftigen und zu bewahren.

---

<sup>2</sup> Friedrich Schleiermacher, Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke, in: ders., Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg. von Hans-Friedrich Traulsen, Berlin 1990 (KGA I/10), 307-394, 347.

Auf der Wende zum 20. Jahrhundert hat *Ernst Troeltsch* dieses Anliegen in die Formel gekleidet, die Theologie habe stets aufs Neue für die „Zusammenbestehbarkeit“<sup>3</sup> von Glaube und Wissen, Christentum und Moderne einzutreten. So sperrig dieses Wortungetüm auch ist, so treffend bringt es für mich den Nerv theologischer Arbeit auf den Punkt. Denn die Rede von der ‚Zusammenbestehbarkeit‘ betont gerade die unaufhebbare Spannung und mithin unablässige ‚Aushandlungspflichtigkeit‘ des Verhältnisses von Glaube und Wissen, Religion und Kultur, Christentum und Moderne. So sträflich es wäre, die Religion in das unzugängliche Dunkel eines opaken Irrationalismus entschwinden zu lassen, so problematisch erscheint es umgekehrt, sie durch übergriffige Rationalisierungsversuche um ihren kreativen Sinnüberschuss zu bringen. Für die Theologie – jedenfalls für mein Fach der *Systematischen Theologie*, die es mit dem Erweis jener ‚Zusammenbestehbarkeit‘ zu tun hat – folgt daraus, dass sie sich nicht einfach auf den Status eines bloß neutral-distanzierten Beobachters zurückziehen kann. Vielmehr muss sie dauerhaft zwischen religiöser Binnensicht und säkularer Außensicht hin und her springen. Sie muss gleichsam die Spannung zwischen ‚emischer‘ und ‚etischer‘ Perspektive in sich selbst abbilden und vermitteln, um der Aufgabe einer *vernünftigen Rechenschaft* des Glaubens so nachzukommen, dass der *kreative Eigensinn* dieses Glaubens nicht eliminiert, sondern vielmehr zur Geltung gebracht wird. Eben dadurch ist die Theologie grundsätzlich von der Religionswissenschaft unterschieden.

Erlauben Sie mir, in der gebotenen Kürze drei Themenfelder zu skizzieren, die meine theologische Arbeit an dieser ‚Zusammenbestehbarkeit‘ von Christentum und Moderne derzeit in besonderer Weise prägen.

Das *erste Thema* betrifft den angemessenen Umgang mit der – für die Moderne kennzeichnenden – Einsicht, „daß alles und jedes geschichtlich geworden und geschichtlich vermittelt ist“<sup>4</sup>. Die besondere Pointe besteht in der reflexiven Zuspitzung dieser Einsicht: Auch der geschichtliche Betrachter selbst hat seinen Ort nur wieder innerhalb der Geschichte, die er zu betrachten unternimmt. Damit erweist sich die Suche nach einem ahistorischen oder überhistorischen Allgemeinen als Fiktion; in der Folge geraten das Bewusstsein geschichtlicher Relativität und das Streben nach normativer Geltung in einen spannungsreichen Konflikt. Denn *zum einen* erhalten nun alle *normativen* Wahrheits- und Geltungsansprüche den Index geschichtlicher Kontextualität und Wandelbarkeit; *zum anderen* zeigt sich, dass jede *historische* Erkenntnis immer schon perspektivisch gebunden und normativ imprägniert ist.

Die Theologie ist von diesem Konflikt in besonderer Weise betroffen. Das gilt allein schon deshalb, weil sie seit jeher damit zu tun hat, ein kontingentes geschichtliches Ereignis als universal allgemeingültig zu erweisen. Darüber hinaus aber hat sie

---

<sup>3</sup> Ernst Troeltsch, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen* (1893), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1912, 227-327, 229.

<sup>4</sup> Otto G. Oexle, *Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung*, in: *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne*, Göttingen 1986, 17-40, 17.

durch die Ausbildung der historisch-kritischen Bibelwissenschaften und Kirchengeschichtsschreibung das moderne historische Bewusstsein in sich selbst aufgenommen. Die Folgen dieses Schritts sind bis heute nicht bewältigt. Die kritische Sprengkraft der historischen Forschung für alle normativen Geltungsansprüche wird vielerorts noch immer heruntergespielt oder verkannt. Dort wiederum, wo sie ins Bewusstsein tritt, macht sich eine lähmende Haltung resignativer Kapitulation bemerkbar. Neuerdings – und vor allem international – nehmen schließlich die Versuche zu, das historische Paradigma grundsätzlich zu delegitimieren oder abzuschütteln. Angesichts dieser Sachlage ist mir daran gelegen, die dem Geist der Aufklärung verpflichtete historisch-kritische Signatur der Theologie in ihrer noch immer unabgeholtenen dynamischen Produktivität gerade auch für die dogmatische Aufgabe normativer Geltungsreflexion festzuhalten und herauszustellen.

Das *zweite Thema* wiederum hat es mit einer spezifischen Konstellation der säkularen Moderne zu tun. Diese zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass der christliche Glaube nurmehr eine mögliche Option darstellt, während zugleich das Faktum gänzlich religionsfreier Lebensführung nicht mehr bestritten werden kann. Das mag zunächst wenig aufregend klingen, ist doch das Theorem der Säkularisierung ein altbekannter Hut. Freilich hat sich die Theologie die weitreichenden Folgen dieser Entwicklung bisher zumeist dadurch verschleiert, dass sie an der Figur eines anthropologischen Religionsbegriffs festgehalten hat – an der These also, dass jeder Mensch ‚von Natur aus‘ religiös sei, als Mensch mithin eine religiöse Anlage in sich trage. Diese These geht auf Friedrich Schleiermacher zurück. Ihre epochale Bedeutung bestand darin, dass sie die zeitgenössische Religionskritik mit den eigenen Waffen zu schlagen erlaubte. Denn während diese behauptete, dass die Religion der vollgültigen Realisierung des Menschseins im Wege stehe, kehrte Schleiermacher den Vorwurf einfach um: Nicht der *religiöse* Mensch, sondern vielmehr der *areligiöse* Mensch bleibe unter seinen Möglichkeiten.

Der anthropologische Religionsbegriff lässt sich mithin dazu verwenden, die Dramatik der modernen Säkularisierung zu entschärfen: Auch wer sich nicht mehr als Christ bekenne, bleibe doch in seinem Inneren religiös ansprechbar und ‚musikalisch‘. Eben diese These erweist sich jedoch zunehmend als problematisch. Sie verleitet dazu, dem Nichtgläubigen gleichsam hinter seinem Rücken ein – noch unbefriedigtes – religiöses Bedürfnis zu unterstellen oder ihn gar als in seiner menschlichen Entwicklung noch ‚unreif‘ einzustufen, wenn er sich dem Ansinnen religiöser Sinnfragen hartnäckig widersetzt. Demgegenüber zeigt das schlichte Faktum religionsfreier Lebensführung, dass Menschen durchaus ohne jeden Bezug auf religiöse Fragen durchs Leben kommen – und dabei keineswegs eine innere ‚Sinnleere‘ verspüren. Das aber bedeutet, den anthropologischen Religionsbegriff kritisch auf den Prüfstand stellen zu müssen: Möglicherweise gehört die Religion *nicht* zu den Grundanlagen des Menschseins. Damit sind weitreichende Konsequenzen verbunden, denen ich gegenwärtig auf den Grund zu gehen versuche: Was heißt es, wenn auch die Theologie in dieser Weise vom religiösen ‚Subjekt‘ Abschied nimmt und stattdessen etwa Religion konsequent als kommunikativ-soziale Praxis begreift? Und wie muss

eine Theologie aussehen, der an einer allgemeinen Relevanz ihres Gegenstandes gelegen ist, ohne diese Allgemeinheit im Religionsbegriff immer schon voraussetzen zu können?

Das *dritte Thema* schließlich hat einen ganz und gar unbescheidenen Hintergrund. Seit jeher gilt es als Krönung des dogmatischen Gelehrtenstandes, einen eigenen Gesamtentwurf der christlichen Dogmatik oder Glaubenslehre vorzulegen. Und bekanntlich sollen hehre Ziele ja eine anspornende Wirkung haben. Daher habe auch ich mir vorgenommen, mich an einem solchen Gesamtentwurf zu versuchen. *Methodisch* steht er unter der Maßgabe, den *practice turn* der Kulturwissenschaften für die Dogmatik zu erproben und fruchtbar zu machen. Das bedeutet in grober Verkürzung: Gegenstand der Dogmatik ist weder *Gott* noch der *Glaube an Gott*, sondern vielmehr die christlich-religiöse *Rede von Gott*. Im praktischen Gebrauch dieser Rede vollzieht sich das ‚doing religion‘, und die Dogmatik hat es mit der symbolischen Wissensordnung dieser Praxis zu tun. Die religiös-dogmatischen Gehalte lassen sich dann als normative Gebrauchsregeln begreifen, deren Aufgabe darin besteht, gegenüber möglichen Missbräuchen den lebensdienlichen Richtungssinn jenes ‚doing religion‘ sicherzustellen.

*Inhaltlich* verfolge ich dabei das protestantisch-liberale Grundmotiv, den christlichen Glauben konsequent als ‚Freiheitsglauben‘ zur Geltung zu bringen. Nach meinem Verständnis ist das Christentum, zumal in seiner evangelischen Gestalt, auf den Grundton der Freiheit gestimmt. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1) – in dieser paulinischen Wendung kommt zum Ausdruck, dass es im Glauben um den elementaren Zuspruch einer Freiheit geht, die dem Menschen dazu verhilft, sein Leben selbständig führen und gestalten zu können. Im Horizont einer Moderne, die zunehmend der inneren Ambivalenzen ihres Autonomieprinzips ansichtig wird und in der sich auffällige Erschöpfungssymptome im Umgang mit der Freiheit mehren, scheint mir die christliche Freiheitsbotschaft eine besondere Attraktivität zu entfalten. Dabei gilt es, den befreienden Richtungssinn dieser Botschaft konsequent festzuhalten und das ‚Können‘, für welches die Freiheit steht, nicht unter der Hand wieder in ein ‚Müssen‘ zu verkehren. Das scheint zu gelingen, wenn Freiheit als ein dreifaches ‚Können‘ im Umgang mit dem Gegebenen bestimmt wird: Als *Annahme des Gegebenen* impliziert es das entlastende Moment eines ‚Lassen-Könnens‘, als *Gestaltung des Gegebenen* das produktive Moment eines ‚Tun-Könnens‘, als *Veränderung des Gegebenen* das kritische Moment eines ‚Anders-Könnens‘. Mir schwebt vor, diese Auffächerung zu nutzen, um deutlich zu machen, dass die christliche Rede von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung jeweils einen dreifachen Freiheitssinn in sich trägt – als befreiende *Entlastung* von innerem Druck, als befreiende *Inkraftsetzung* zu eigenem Handeln und als befreiende *Distanzierung* von scheinbar alternativlos Gegebenem. Doch bis das in hinreichender Klarheit durchdacht und ausgearbeitet ist, wird wohl noch viel Wasser die kleine Leine herunterfließen.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.

