

1 Einleitung: Theoretischer Kontext des Projekts

In der vorliegenden Forschungsarbeit wird das Verhältnis von analytisch-theologischer Modellbildung zu theologischen Reflexionen von Gläubigen ohne formale theologische Ausbildung untersucht. Als eine Studie, die empirische Forschungsergebnisse auswertet und theologische Methoden kritisch reflektiert, ist sie hermeneutischer Natur. Ihr Ziel ist dezidiert nicht, eine bestimmte Methode gegenüber anderen auf- oder abzuwerten, sondern aus einer Gegenüberstellung von Theorie und Praxis Erkenntnisse zu gewinnen.¹

Die analytisch-theologische Modellbildung steht hierbei exemplarisch für eine akademische Theologie, die ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten folgt und sich innerhalb ihrer eigenen, in der Regel durch formale Zugehörigkeiten und formale Ausbildungsprozesse geprägten Gemeinschaft ereignet. Aus untersuchungstechnischen Gründen konzentriert sich der vorliegende Band dabei auf die analytische Variante systematischer Theoriebildung. Damit ist keine Aussage über systematisch-theologische Zugänge zum Feld verbunden, die keiner analytischen Paradigmatik folgen. In ihrer formal vergleichsweise strengen Logik eignet sich die analytische Spielart der systematischen Theologie aber als hervorragender Testfall für den geplanten Abgleich. Die theologischen Reflexionen von Laien werden dagegen als Testfall für die alltägliche Auseinandersetzung mit dem, was christliche Offenbarungsinhalte für die situativ geprägte Lebensführung bedeuten, herangezogen. Die Konzentration auf formal nicht gebildete Gläubige stellt hierbei eine Zuspitzung dar, denn natürlich muss sich auch die Theologie von Personen, die Theologie wissenschaftlich studiert haben, im Alltag bewähren. Der vorliegende Abgleich konzentriert sich allerdings

1 Die Ergebnisse eines solchen Vergleichs können dazu führen, dass Vorurteile abgebaut oder zu enge Definitionen geweitet werden, sie können aber auch dazu führen, dass Methoden deutlicher voneinander abgegrenzt und sich manche Einschätzungen als zutreffend erweisen.

aus analytischen Gründen auf den Vergleich einer Theologie im wissenschaftlichen Expertise-Modus und theologischen Reflexionen im alltagsweltlichen Laien-Modus.²

Der vorliegende Abgleich betrifft mindestens zwei Aspekte theologischer Theoriebildung. Zum einen steht das Verhältnis zwischen theologischer Systematik und gläubiger Alltagspraxis zur Debatte. Theologische Systematik folgt einer wissenschaftlichen Rationalität, deren zentrales Kriterium die intersubjektive Nachvollziehbarkeit ist.³ Gläubige Alltagspraxis folgt dagegen vor allem einer lebensweltlichen Viabilität, in der vor allem das zählt, was sich im normalen Leben der bzw. des Einzelnen bewährt.⁴ Zum anderen geht es um das Verhältnis der beiden theologischen Teildisziplinen systematische und praktische Theologie. Während die systematische Theologie – insbesondere die Dogmatik – mit vorwiegend philosophischen Methoden nach einem in sich stimmigen *Verständnis* der im Jesus-Geschehen wurzelnden Offenbarung sucht,⁵ klärt die praktische Theologie den Glaubenssinn des sog.

2 Aus Gründen begrifflicher Klarheit sei bereits hier darauf verwiesen, dass der Begriff „Laien“ im vorliegenden Band im Sinn des Expertise-Diskurses verwendet wird, in dem Laien diejenigen Personen darstellen, denen die Kompetenzen fehlen, die Personen mit Expertise auszeichnen. Dieser Begriff wird später im Kapitel noch präzise geklärt. Damit geht es dezidiert nicht um Laien als Gegenbegriff zum Klerus.

3 Vgl. R. Bultmann, *Theologie als Wissenschaft*.

4 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology*.

5 Vgl. K. v. Stosch, *Systematische Theologie*, 8: „Systematische Theologie hat die Aufgabe, die Verantwortbarkeit des christlichen Glaubens auf dem Forum der Vernunft zu prüfen. Zu unterscheiden ist dabei die von der Fundamentaltheologie zu leistende Verantwortung des Glaubens nach außen von der durch die Dogmatik zu erbringenden Verantwortung nach innen.“ Für eine Zusammenschau der einzelnen systematisch-theologischen Disziplinen vgl. K. Ruhstorfer (Hg.), *Systematische Theologie*, sowie M. Seewald, *Einführung in die Systematische Theologie*, 38–67. Es sei darauf hingewiesen, dass in dieser Studie zwar Soteriologien verschiedener Konfessionen berücksichtigt werden, jedoch ein Verständnis von *Systematischer Theologie* vorausgesetzt ist, das stärker in der römisch-katholischen Tradition verbreitet ist. Während hier die Dogmatik in enger Verschränkung mit philosophischen Methoden gedacht wird, ist in weiten Teilen der neueren deutschsprachigen protestantischen Theologie eine deutlich stärkere Orientierung an kultur-, sozial- und humanwissenschaftlichen Ansätzen, z. B. an der Religionspsychologie, verbreitet (z. B. bei C. Danz, F. W. Graf). Auch in katholischen Kreisen ist die Orientierung der systematischen Theologie

Volkes Gottes auf und sucht nach Möglichkeiten eines angemessenen *Vollzugs* dessen, was als Offenbarung überliefert ist.⁶ Insofern beide Verhältnisse durch jeweils zwei eigenständige und eigenständige Rationalitäten geprägt sind, sich aber auf dieselbe Offenbarung Gottes beziehen, kann es sowohl zu Übereinstimmungen als auch zu Divergenzen kommen. Der vorliegende Band rekonstruiert die charakteristischen Familienähnlichkeiten⁷ und Unterschiede zwischen den beiden genannten Testfällen, d. h. einer analytisch-theologischen Modellbildung auf der einen und den theologierelevanten Reflexionen von Laien auf der anderen Seite.

Um eine solche Rekonstruktion zu ermöglichen, musste ein inhaltlicher Forschungsgegenstand gewählt werden, ein zentrales Thema theologischen Reflektierens sowohl der akademischen Theologie als auch von gläubigen Menschen ohne theologische Ausbildung. Im christlichen Kontext, in dem das Projekt angesiedelt ist, liegt die Person Jesu und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben als ein solches Thema nahe. Als Christus steht Jesus nicht nur im Mittelpunkt theoretischer Auseinandersetzungen mit dem Wesen Gottes, wie sie beispielsweise im Rahmen der Trinitätslehre vorgenommen werden. Jeder gläubige Christ, jede gläubige Christin ist mit der Frage konfrontiert, welche Relevanz Jesus für das eigene Leben hat. Die Verkündigung der Kirche sowie der neutestamentlichen Schriften haben hier eine einhellige (wenn auch auf vielfältige Weise interpretierbare) Formulierung parat: Jesus Christus hat uns erlöst. Auch wenn für das Erlösungsgeschehen selten ein konkreter Mechanismus angegeben wird, beinhalten fast alle christlichen Erlösungserzählungen Jesu Tod am Kreuz als zentrales Element desselben. Daher eignet sich die Frage nach der Relevanz des Todes Jesu am Kreuz für den christlichen bzw. indivi-

an der Philosophie nicht mehr so selbstverständlich, wie dies früher der Fall war; vgl. dazu M. Dürnberger et. al. (Hg.), *Stile der Theologie*.

6 Vgl. C. P. Sajak, *Praktische Theologie*.

7 Wir verwenden den Begriff der Familienähnlichkeit in Anlehnung an Ludwig Wittgenstein, weil sich analoge Positionen und Strukturen in beiden Diskursen kaum in identischer Weise auffinden lassen werden. Mit dem Begriff der Familienähnlichkeit ist es also möglich, inhaltlich vergleichbare Befunde aufeinander zu beziehen, ohne dass sie identisch ausgeprägt sein müssen (vgl. A. Weiberg, *Familienähnlichkeit*). Näheres in diesem Band auch in Teilkapitel 1.3.1.

duellen Glauben als Thema für die Frage nach dem Verhältnis von analytischer Theologie und Laientheologie.

In diesem Kapitel wird in den Problemkontext des Forschungsprojektes eingeführt. Es orientiert sich dabei an den beiden zentralen Diskursen, die im Projekt abgeglichen werden, nämlich dem analytisch-theologischen (1.1) und dem laientheologischen (1.2). Beide werden jeweils für sich dargestellt, um anschließend vergleichende Perspektiven zu entwickeln (1.3). Aus analytisch-theologischer Perspektive wird die analytische Methode in Abgrenzung zu einer „kontinentalen“ Herangehensweise vorgestellt und einige konkrete Auseinandersetzungen innerhalb der deutschsprachigen Theologie der letzten Jahre beleuchtet (1.1.1). Anschließend wird die Soteriologie als umfassender Synthesetraktat innerhalb der systematischen Theologie bzw. Dogmatik vorgestellt, ein Überblick über verschiedene Zugänge zur Deutung des Kreuzestods gegeben und vorhandene Typologien soteriologischer Modellbildung vorgestellt (1.1.2). Schließlich wird die in der analytischen Theologie verbreitete Methode der Modellbildung vorgestellt, nachdem die Konzepte der Theorie und des Modells in wissenschaftstheoretischer Hinsicht voneinander abgegrenzt und Definitionsversuche rezipiert wurden (1.1.3). Aus laientheologischer Perspektive gilt es zuerst, den Untersuchungsgegenstand näher zu bestimmen (1.2.1). Dazu werden die Konzepte, anhand derer die Bedeutung des Glaubenssinns der Gläubigen diskutiert werden, beschrieben, um auf dieser Grundlage das für das praktisch-theologische Teilprojekt erkenntnisleitende Konzept der Laientheologie zu bestimmen. Anhand dieses Konzepts können dann die vorliegenden Erkenntnisse zu den Bedeutungszuschreibungen theologischer Laien zum Kreuzestod Jesu und zur Art und Weise, wie sie normalerweise Theologie treiben, zusammengefasst werden (1.2.2.). Abschließend wird herausgearbeitet, wie die Erkenntnisse beider Teilprojekte miteinander verglichen werden können. Hier wird zuerst ein heuristisches Modell entwickelt, an dem sich der Vergleich orientieren kann (1.3.1), um anschließend methodische Überlegungen zu diesem Vergleich zu diskutieren (1.3.2).

1.1 Der analytisch-theologische Zugang zur Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz

Die genannten übergreifenden Forschungsfragen berühren mehrere konkrete Forschungsgegenstände. Im Hintergrund steht auch eine wissenschaftspolitische Kontroverse, die als sogenannter Methodenstreit innerhalb der systematischen Theologie geführt wird. Ein wichtiger inhaltlicher Kern dieser Kontroverse ist dabei die Frage, inwiefern Glaube auf propositionale Inhalte und Modelle reduziert werden kann.⁸ Hinsichtlich dieser Fragestellung gibt es auch *innerhalb* der analytischen Theologie eine lebendige Auseinandersetzung zur selben Frage, bei der sich zahlreiche analytische Autor:innen von einer zu kognitivistischen bzw. rationalistischen Herangehensweise distanzieren.⁹

1.1.1 Der „Methodenstreit“: Analytische vs. kontinentale Theologie

Wissenschaftliche Schulen lassen sich selten eindeutig voneinander abgrenzen, auch wenn zahlreiche Familienähnlichkeiten zwischen Denker:innen, die sich einer bestimmten Methode zurechnen, herausgearbeitet werden können. Es gibt häufig eine gemeinsame Tradition, der sie sich zugehörig fühlen, welche meist durch gemeinsame Referenzautor:innen der Vergangenheit belegt werden kann. Meist reicht ein kurzer Blick in das Literaturverzeichnis eines Werkes, um herauszufinden, mit welcher Methode der Autor oder die Autorin arbeitet: Wird primär Edmund Husserl, Martin Hei-

8 Vgl. J. Grössl, Propositionale Glaubensinhalte; J. Grössl, Praktizierte Glaubensreflexion.

9 Die *reformed epistemology* um Alvin Plantinga und Nicholas Wolterstorff betrachtet Glaubensinhalte als *properly basic* (vgl. A. Plantinga, Warranted Christian Belief); thomistische Analytische Theologen wie Eleonore Stump betonen die Unzulänglichkeit von kognitivistischen Ansätzen in der Theologie (vgl. E. Stump, The Problem of Evil: Analytic Philosophy and Narrative); manche analytische Denker wie Nicholas Wolterstorff oder Michael Rea gehen sogar so weit zu sagen, dass göttliche Erkenntnis nicht primär durch intellektuelle Argumente erlangt wird, sondern primär durch spirituelle Praxis und Offenbarung (vgl. M. Rea, The Hiddenness of God).

degger oder Michel Henri zitiert, scheint eine phänomenologische Schrift vorzuliegen, bei Kant, Hegel, Fichte, Schelling ein idealistisches oder transzendentalphilosophisches Werk, bei Alvin Plantinga, Ludwig Wittgenstein oder Richard Swinburne eine analytische Arbeit. Statt einer „Schule“ oder „Methode“ sollte man aufgrund der Heterogenität und der unklaren Grenzziehung mit William Wood besser von „intellektuellen Traditionen“ sprechen:

Analytic philosophy is a distinctive form of inquiry not because it has unique tools and methods, but because it is the product of a distinctive intellectual culture. But that is exactly why it is difficult to demarcate analytic from continental philosophy. Intellectual traditions have porous boundaries, and it is possible for a single thinker to be a member of more than one intellectual tradition at the same time.¹⁰

Interessanterweise hat es sich eingebürgert, die Vielzahl von divergierenden, nicht-analytischen Methoden unter dem Stichwort „kontinental“ zusammenzufassen. Dies ist bereits historisch gesehen merkwürdig, da viele wichtige Referenzautor:innen des analytischen Spektrums aus dem kontinentalen Europa stammen, wie z. B. Rudolf Carnap und andere Mitglieder des Wiener Kreises oder der bereits erwähnte Ludwig Wittgenstein. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts ergab sich allerdings die Entwicklung, dass in Großbritannien und den Vereinigten Staaten Philosophielehrstühle zunehmend mit analytisch arbeitenden Personen besetzt wurden, während im kontinentalen Europa, vor allem in Frankreich und Deutschland, andere Traditionen dominierten. Versuche, die analytische und die kontinentale Methode zu definieren bzw. sie voneinander zu unterscheiden, sind daher meist Konstruktionen, die versuchen, eine historisch gewachsene Realität rückblickend zu verstehen, indem Normierungen postuliert werden, mit der sich die Mehrheit derer, die sich einer Tradition verpflichtet fühlen, identifizieren können.

Obwohl er die Problematik der unmöglichen Grenzziehung der Methoden reflektiert, postuliert Michael Rosen vier Themen

¹⁰ W. Wood, *Analytic Theology*, 49.

bzw. Fragen, die alle kontinentalen Philosoph:innen intensiv beschäftigt:en.¹¹

1. Ist Philosophie überhaupt möglich und, falls ja, mit welcher Methode sollte sie arbeiten?
2. Wie ist das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaften? Gibt es eine klare Grenze?
3. Wie ist das Verhältnis von Philosophie und Geschichte? Was folgt aus der Erkenntnis geschichtlicher Kontingenz für die Philosophie?
4. Wie lässt sich das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Philosophie beschreiben?¹²

Darüber hinaus stellt er fest, dass „kontinental“ häufig mit „postkantisch“ gleichgesetzt wird, d. h. kontinentale Philosoph:innen verstehen sich als solche, die die kantische Erkenntniskritik ernst nehmen und versuchen, auf Basis dieser Kritik eine neue Philosophie zu etablieren. Diese Feststellung deckt sich mit dem häufig angebrachten Vorwurf gegen Analytiker, sie würden „hinter Kant zurückfallen“.¹³ Auch wenn sich unterschiedliche kontinentale Strömungen wie auch der deutsche Idealismus selbst in divergierende Richtungen entwickelt haben, vereint sie doch, wie Rosen es ausdrückt, der Glaube an die „Signifikanz von Kants ‚kopernikanischer Revolution‘“.¹⁴ Die analytische Philosophie steht historisch gesehen eher in empiristischer als in kantischer oder gar rationalis-

11 Vgl. M. Rosen, *Continental Philosophy*, 665: „It will be helpful, I suggest, to start by identifying four recurrent issues which in one way or another have concerned almost all of the philosophers in the Continental tradition.“

12 Vgl. ebd., 666: „The final issue concerns the unity of theory and practice. If philosophy is something other than a form of science (if it is, instead, an exercise in self-knowledge, for example) it seems reasonable to suppose that it will affect one's attitudes and practices in a more direct way than the discovery of some new scientific fact.“

13 Für Auseinandersetzungen mit diesem Vorwurf vgl. T. Schärfl, *Theologie und analytische Metaphysik*, 339; W. Löffler, *Metaphysik und Geltung*, 110: „Ein heute vor allem in der Theologie weitverbreiteter Gemeinplatz sind Einwände vom Typ, nach Kant könne man doch keine Metaphysik mehr betreiben, mit Kant seien metaphysische Fragen und metaphysische Zugänge zur Theologie als ein für alle Mal erledigt [...] erwiesen bzw. die Ernstnahme metaphysischer Fragestellungen würde einem Rückfall hinter Kant gleichkommen.“

14 M. Rosen, *Continental Philosophy*, 667 (eigene Übersetzung).

tischer Tradition, hat sich aber im Verlauf des 20. Jahrhunderts von einer anti-metaphysischen zu einer in größeren Teilen Metaphysik affirmierenden Strömung entwickelt.¹⁵ Zwar werden alle vier von Rosen benannten Punkte auch von analytischen Denkern behandelt. Methodische Fragen stellen aber in der Regel nicht die zentralen Forschungsgegenstände dar.

Wenn man Analytiker nach den Kernpunkten ihrer Methodik fragt, bekommt man häufig die Antwort, analytische Philosophie sei vielmehr ein „*Stil* des Philosophierens“, der „besonderen Wert auf die Offenlegung argumentativer Strukturen legt und dabei besonders auf sprachliche Präzisierung achtet“¹⁶, als eine konkrete Methode.¹⁷ Michael Rea hat in prominenter und vielzitiertes Weise diese Stilelemente als „Imperative“ zusammengefasst:¹⁸

1. Schreibe so, dass philosophische Positionen und ihre Implikationen adäquat formuliert werden können – und zwar im Idealfall so, dass logische Formalisierung und (eben dadurch) logische Analyse möglich werden.
2. Bevorzuge und betone Präzision, Klarheit und logische Kohärenz.

15 Vgl. G. Gasser/K. Viertbauer, Die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie, 7f.; 28.

16 W. Löffler, Wer hat Angst vor analytischer Philosophie, 386.

17 Die Rede von „Stilen“ statt divergierenden Methoden oder Schulen wurde im Rahmen einer vieldiskutierten Tagung in Schwerte 2015 in die deutschsprachige Theologie eingebracht und findet weiterhin Verwendung. Vgl. dazu auch M. Dürnberger u. a., Vorwort, 10: „Wenn nun etwas metaphorisch von ‚Stilen der Theologie‘ die Rede ist, dann reflektiert die Formulierung die Einsicht, dass damit ein nuancierteres Bild dessen möglich ist, wie gegenwärtig systematische Theologie getrieben wird. Denn die Texturen aktueller Projekte der Glaubensverantwortung sind feiner geworden, als grobe Vokabel [sic!] wie ‚Schule‘, ‚Paradigma‘ o. a. suggerieren: Es ist schwerlich möglich, von der je spezifischen Art und Weise abzusehen, wie die orientierenden Referenzbegriffe und -theorien von den einzelnen TheologInnen angeeignet, argumentiert, in neue Fragestellungen einzersetzt u. a. m. werden. Die Übergänge zwischen den einzelnen Arbeiten erweisen sich dabei bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze als fluider, als die Rede von *Schulen* oder gar Schulgrenzen insinuiert und der Titel *Stile der Theologie* will diese Wahrnehmung adressieren.“

18 M. Rea, Introduction, 5f.; Übers. T. Schärfl, Analytisches Denken im Kontext, 52.

3. Vermeide den Gebrauch von Metaphern – gerade dann, wenn sie im Zentrum von Argumenten auftauchen; vermeide auch jede andere Ausdrucksweise, bei welcher der semantische Gehalt vage bleibt oder einen begrifflich unklaren Überschuss besitzt.
4. Arbeite so lange und so oft es geht mit wohletablierten und wohlverstandenen ‚elementaren‘ Begriffen und Konzepten. Und versuche andere, komplexere Konzepte durch Definitionen und Explikationen auf diese zurückzuführen.
5. Versuche begriffliche Analyse zudem als Erkenntnis- und Rechtfertigungsquelle für die Formulierung von Argumenten oder Gegenargumenten zu benutzen.

Der Nachteil an der Strategie, analytische Philosophie als „gute“ oder „präzise“ Philosophie darzustellen, besteht darin, Nicht-Analytikern die begriffliche und argumentative Klarheit und damit letztlich die Wissenschaftlichkeit abzuspochen. Dieser zumindest implizite Hochmut war sicher einer der Gründe für vorliegende Verwerfung in der wissenschaftlichen Landschaft.¹⁹

In der methodischen Auseinandersetzung innerhalb der deutschsprachigen Theologie kommt Hans-Joachim Höhn zu einer ausgewogenen, würdigenden, aber auch kritischen Einschätzung (nun in explizitem Bezug auf analytische und kontinentale *Theologie*):

Kontinentaleuropäische Vertreter systematischer Theologie sind gut beraten, den Protagonisten einer Analytischen Theologie ihre Stärken nicht zu bestreiten, die nicht zuletzt die Schwächen der theologischen Rezeption postmoderner bzw. dekonstruktivistischer philosophischer Denkstile offenlegen, die sich an begrifflicher Prägnanz sowie argumentativer Stringenz wenig interessiert zeigen und eher ‚schwachen‘ Vernunftkonzepten huldigen. Sie sollten aber ebenso den Mut ha-

19 Vgl. M. Rosen, *Continental Philosophy*, 665: „In the face of this, the difference between analytic and Continental philosophy is sometimes characterized – by analytic philosophers in particular – as merely one of style: analytic philosophy is careful and rigorous, paying attention to the nuances of language, and Continental philosophy is – what? Loose and careless? Put like this, the contrast is hardly very flattering to Continental philosophy: the difference seems to be simply that analytic philosophers are good ones and Continental philosophers aren't!“

ben, jene Schwachstellen aufzudecken, die bisweilen von begriffs- und formallogischen Muskelspielen analytischer Theologen nur verdeckt werden.²⁰

Die Schwachstellen sieht Höhn vor allem im existenziellen Bereich. Man könnte hier Rosens vierte kontinentale Leitfrage angepasst reformulieren: Wie lässt sich das Verhältnis von Theorie und Praxis in der *Theologie* beschreiben? Theologie müsse laut Höhn nach dem „existenziellen Bezugsproblem“ fragen, nach der Vermittelbarkeit des Glaubens in die säkulare Welt sowie den häufig geäußerten „Ideologieverdacht sowohl auf Gehalts- und Methodenebene ausräumen“.²¹ Als „Leitmotive kontinentaler Theologie“ formuliert er folgende Punkte, die notwendig seien, um das existenzielle Bezugsproblem adäquat zu bearbeiten:

1. Die Theologie müsse „Ort und Relevanz des Glaubens im Ensemble menschlicher Daseinsvollzüge [bestimmen]“.
2. Sie müsse das „theologische Theorie/Praxis-Verhältnis[] anhand der Frage [klären], wie man lebt, wenn man praktiziert, was Christen glauben bzw. zur Lösung welcher Probleme der Lebensbewältigung ein Beitrag geleistet wird“.
3. Sie müsse außerdem die „sozio-kulturelle Kontextualität und Kontingenz christlicher Glaubensvermittlung“ wahrnehmen.

Höhn folgert: Ohne die „Verklammerung mit existenz-hermeneutischen Reflexionen bleibt eine erkenntnistheoretische Bestimmung des Glaubensvollzuges unzureichend.“²² Der analytischen Theologie wirft Höhn an dieser Stelle gravierende Mängel vor:

Vertreter eines analytischen Stils der Theologie konzentrieren sich materialiter auf ‚Kondensate‘ christlicher Glaubensüberzeugungen, deren propositionalen Gehalt sie erheben und deren performative Verfassung ihnen sekundär erscheint. Von allen semiotischen Dimensionen der Sprache haben sie vor allem die Semantik im Blick. Der Fokus liegt dabei auf dem Bestand von dogmatischen Aussagen und auf der Identifikation von religiösen ‚Satzwahrheiten‘. Wenn sich aber der christliche Glaube primär in Symbolen und Metaphern ausspricht,

20 H.-J. Höhn, *Glauben und Verstehen*, 200.

21 Ebd., 201.

22 Ebd., 202.

auf Mythen und Legenden zurückgreift, sich der Analogie und des Gleichnisses bedient und sich in Riten und Ritualen darstellt, kann die Wahrheit des Gesagten und Dargestellten nicht unabhängig von der Logik und Eigenart der jeweils gewählten Aussage- und Darstellungsweise erhoben werden.²³

Höhn geht davon aus, dass es theologische Texte und Zeugnisse gibt, „mit denen Belangvolles ausgesagt wird, ohne dass in ihnen etwas propositional Bedeutsames behauptet wird“.²⁴ Dass Analytiker:innen mit solchen Texten, zu denen auch Poesie und Liturgie gehöre, häufig nichts anfangen können, zeige, dass sie ein „hermeneutische[s] Problem“ haben.²⁵

Analytische Theolog:innen sind häufig mit dem Vorwurf der fehlenden Praxisrelevanz und existenziellen Dimension der Auseinandersetzung konfrontiert. William Wood beschäftigt sich in seiner Programmschrift *Analytic Theology and the Academic Study of Religion* ausführlich mit dem Vorwurf, den er „objection from practice“ nennt. Dieser besagt, analytische Theologie sei keine spirituelle Praxis, wie es Theologie eigentlich sein sollte.²⁶ Einen solchen Vorwurf würden aber auch die meisten nicht-analytischen Theolog:innen zurückweisen und behaupten, Theologie als Wissenschaft sei eben eine theoretische *Reflexion* auf Glaubensinhalte und Glaubenspraxis, jedoch sei die Vertiefung des Glaubens („spiritual nourishment“) keine genuine Aufgabe der Theologie.²⁷ Im Gegensatz zu Rea zieht Wood allerdings die Möglichkeit in Erwägung, dass analytische Theologie, wenn sie angemessen betrieben wird, auch spirituell bedeutsam sein und glaubensrelevante epistemische Tugenden fördern kann.²⁸

23 Ebd., 210.

24 Ebd., 219.

25 Ebd., 218f.

26 Vgl. W. Wood, *Analytic Theology*, 20.

27 Ebd.; vgl. dazu auch M. Rea, *Introduction*, 18f.

28 Vgl. W. Wood, *Analytic Theology*, 190: „When undertaken in the right spirit, analytic theology can become a spiritual practice: a way of seeking God, and of training the mind and the will to be open to grace. Moreover, the specific techniques of analytic inquiry both presuppose and cultivate the virtue of humility.“

1.1.2 Typologien in der Erlösungslehre

Kern der christlichen Verkündigung ist, dass Jesus Christus die Menschen erlöst hat. Innerhalb der akademischen Theologie beschäftigt sich die Soteriologie als Teildisziplin (Traktat) der Dogmatik mit der Frage, wovon, wie und auf welches Ziel hin der Mensch (oder sogar andere Wesen oder sogar der gesamte Kosmos) erlöst werden kann. Als Mindestanforderung für die Zugehörigkeit zum Christentum kann gesehen werden, dass der gläubige Christ oder die gläubige Christin davon ausgeht, dass Jesus Christus irgendetwas mit der eigenen Heilsmöglichkeit zu tun habe. Doch bereits bei der Frage nach der genauen Bestimmung dieses „irgendetwas“ divergieren die theologischen Traditionen stark voneinander. Für die vorliegende Studie wurde bewusst das Thema der Soteriologie als Materialobjekt gewählt, da auch unabhängig von der akademischen Theologie jede:r Gläubige mit der Frage konfrontiert ist, was dieser Jesus eigentlich „mit mir zu tun hat“.²⁹

Ein weiterer Vorteil der Entscheidung für die Soteriologie ist die Tatsache, dass im Unterschied zu manch anderen Glaubenslehren selbst in der römisch-katholischen Kirche keine starken lehramtlichen Festlegungen existieren, was die Freiheit zum eigenen Reflektieren (vor allem in konservativen Kreisen) deutlich erhöht. Aufgrund dieser schwachen lehramtlichen Festlegungen bei gleichzeitiger zentraler Relevanz für den christlichen Glauben eignet sich dieses Thema folglich hervorragend für formale und inhaltliche Vergleiche. Jeder und jede Gläubige hat sich – auch ohne theologische Ausbildung – Gedanken über den Kreuzestod Jesu gemacht. Auch in der Liturgie werden Gläubige mit einer Vielzahl von soteriologischen Bildern konfrontiert.

29 Bereits Origenes verwies darauf, als er schreibt: „Für mich aber ist dieses in der Tiefe und in der Höhe in Aussicht gestellte Zeichen, mein Herr Jesus Christus, ohne jeden Nutzen, wenn das Geheimnis um seine Tiefe und Höhe nichts mit mir zu tun hat“ (Homilie 2.1; Übers. Fürst / Hengstermann, 209). In diesem Sinn betitelt auch Markus Weißer das Christologie-Kapitel des von ihm mitverfassten Dogmatik-Lehrbuchs „Was bedeutet dieser Jesus für uns?“ (E. Dirscherl/M. Weißer, Dogmatik, 142–180). Thomas Pröpfer beschreibt spezifisch die Soteriologie als Explikation der Christologie hinsichtlich ihrer „Bedeutung für uns“ (T. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 194).

Klassische Typologien

Ohne die soteriologische Modellbildung, die in dieser Arbeit vorgenommen wird, an dieser Stelle bereits vorwegzunehmen, soll kurz auf die möglichen Herangehensweisen und auf einige zentrale Kontroversen eingegangen werden. Zunächst kann man sich die Frage stellen, welcher Aspekt des Lebens Jesu erlösungsrelevant oder (falls alle relevant sind) welcher Aspekt erlösungs*notwendig* ist. Es ergeben sich hier folgende mögliche Fokussierungen:

1. Jesus Christus ist die Inkarnation Gottes. Bereits mit der Menschwerdung wurde die Menschheit erlöst; das Leben, Sterben und die Auferstehung Jesu ist nur eine logische Konsequenz dessen, was an Weihnachten (oder streng genommen schon bei der Verkündigung Mariens) geschehen ist.
2. Jesus Christus predigte die Reich-Gottes-Botschaft, lebte eine vorbildliche Gottesbeziehung, forderte Umkehr und Zuwendung zu den Armen und Marginalisierten. Mit der Taufe und/oder der bewussten Entscheidung für die Nachfolge Jesu geschieht die Erlösung des Einzelnen.
3. Jesus Christus wurde gefoltert und gekreuzigt; seinen Tod deutete entweder bereits er selbst oder erst seine Jünger nach seinem Tod als einen sinnvollen Tod, mit dem er die Sünden der Welt trug und dadurch Erlösung ermöglichte.
4. Jesus Christus ist auferstanden (bzw. von den Toten auferweckt worden) und den Jüngern nach seinem Tod erschienen. Durch die Begegnung mit dem Auferstandenen erfahren die Jünger (und durch deren Verkündigung langfristig alle Menschen), dass Gott die Menschen erlöst hat, indem er die Macht des Todes gebrochen und ewiges Leben (wenn nicht für alle, dann zumindest) für Christus ermöglicht.

Terminologisch wird hier entsprechend in der dogmatischen Literatur zwischen *inkarnatorischen*, *vitalen* und *staurozentrischen* (gr. *staurós*: das Kreuz) Soteriologien unterschieden.³⁰ Für den vierten genannten Zugang gibt es keinen etablierten Begriff, man könnte ihn *epiphanisch* (Erlösung durch Erscheinung) oder *revelatorisch*

30 Vgl. M. Weißer, War das Kreuz denn wirklich nötig, 189–191.

(Erlösung durch Offenbarwerden) nennen.³¹ Für jede dieser Soteriologien lassen sich sowohl in der Schrift, der Tradition sowie bei gegenwärtigen Theolog:innen Beispiele finden, welche diese weiter auf einen genauen Erlösungsmechanismus hin konkretisieren. Fast alle soteriologischen Konzeptionen betonen auch den inneren logischen Zusammenhang von Inkarnation, Leben, Sterben und Auferstehung Jesu; kaum jemand betrachtet einen der genannten Aspekte losgelöst von den anderen. Doch lässt sich im Rahmen von Gedankenexperimenten und kontrafaktischen Fragestellungen durchaus zwischen notwendigen und kontingenten Aspekten einer jeweiligen Konzeption unterscheiden. Man kann beispielsweise, bezogen auf die genannten Zugänge, folgende Fragen stellen:

1. Hätte er uns auch erlöst, wenn er kurz nach seiner Geburt z. B. aufgrund einer Kinderkrankheit gestorben wäre?
2. Hätte Jesus uns auch erlösen können, wenn er ein bloßer (wenn auch besonderer oder gar einmaliger) Mensch gewesen wäre? Könnte seine erlösende Vorbildwirkung nicht auch eine andere besondere Person übernehmen?
3. Ist das Leiden oder nur Jesu Tod erlösungsrelevant? Ist es vor allem die Tatsache, dass er starb, oder, dass er sich freiwillig für den Tod entschieden hat? Hätte er uns auch erlöst, wenn er von Pontius Pilatus doch begnadigt worden wäre?
4. Ist eine körperliche Auferstehung (Wiederbelebung und Transformation des toten Leichnams verbunden mit einem „leeren Grab“) Voraussetzung für die Erlösung, reicht eine „geistige Auferstehung“ des leiblichen Christus oder gar eine metaphorische Deutung („Die Sache Jesu geht weiter“) aus?

Durch die klassische Aufteilung der Traktate wird die Soteriologie leider oft unabhängig von der Ekklesiologie betrieben.³² Gerade die katholische Tradition betont allerdings die soteriologische

31 Aufgrund der Verwechslungsgefahr mit fundamenttheologischen Offenbarungsmodellen, empfiehlt sich allerdings die zweite Option, die auch im Folgenden verwendet wird.

32 Vgl. exemplarisch das Dogmatik-Lehrbuch von Gerhard Ludwig Müller, welches in der Struktur an klassische Lehrbücher anknüpft (vgl. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*); dort wird die Soteriologie gemeinsam mit der Christologie im fünften Kapitel, die Ekklesiologie erst im zehnten Kapitel behandelt. Seit dem Erscheinen von *Mysterium Salutis: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher*

Notwendigkeit von Taufe und Sakramenten; seit dem Zweiten Vatikanum wird auch die Kirche selbst als Sakrament, d. h. als Zeichen und Werkzeug des Heils (in welchem das Heil bereits selbst Wirklichkeit wird) gesehen. Selbst wenn heute im Anschluss an die Konzilsbeschlüsse religionstheologisch und ökumenisch inklusiv gedacht (und somit ein *extra ecclesiam nulla salus* abgelehnt) wird, lehrt die Kirche auch heute noch eine hohe soteriologische Relevanz der Kirche. Eine *ekklesiologische* Soteriologie, z. B. im Anschluss an Thomas von Aquin, fokussiert auf die Verkündigung des Evangeliums (welches alle oben genannten Aspekte beinhaltet), welche Erlösung erst ermöglicht. Manchmal wird hier von subjektiven Erlösungsmodellen gesprochen, da erst die subjektive Aneignung der Botschaft zur Erlösung führt.³³ Im Gegensatz dazu sind manche inkarnatorischen und staurozentrischen Modelle nicht nur objektiv, sondern hochgradig objektivistisch: Christus hätte uns sogar erlöst, wenn niemand davon etwas mitbekommen hätte.

Für die vorliegende Studie wurde nicht die allgemeine Frage „Was hat Christus mit unserem Heil zu tun?“ gewählt, sondern diese auf das Kreuzesereignis hin spezifiziert. Dies hat mehrere Gründe: Erstens ist die Formel, Christus sei für unsere Sünden gestorben, eine der ältesten christlichen Bekenntnisformeln (vgl. deren Rezitation in 1 Kor 15,3: Paulus spricht davon, dass er wehtergibt, was auch er empfangen habe).³⁴ Zudem deuten viele andere neutestamentliche Stellen explizit den Tod Jesu als Heilser-

Dogmatik und Rahners Schrift *Über den Versuch eines Aufrisses der Dogmatik* tritt in den 50er Jahren allerdings zunehmend das Bewusstsein zu Tage, dass die Traktate untrennbar miteinander verknüpft und die Soteriologie als Bindeglied fungieren kann; vgl. D. Sattler, *Erlösung*, 77: „Unter dem Vorzeichen der Rede von ‚Erlösung‘ werden alle weiteren Themen behandelt, die ihren Ausgangspunkt in der Sündenlehre haben. Fragen der Ekklesiologie, der Sakramententheorie und der Eschatologie sind unter dieses soteriologische Vorzeichen gestellt.“

33 Zur Unterscheidung von subjektiven und objektiven soteriologischen Modellen vgl. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, 372; P. S. Fiddes, *Salvation*, 179. Die meisten heutigen soteriologischen Theorien versuchen, subjektive und objektive Elemente zu kombinieren, lassen sich aber dennoch eher der einen oder der anderen Richtung zuordnen.

34 Die Bekenntnisformel des Paulus im 1. Korintherbrief, wahrscheinlich verfasst im Jahr 54, beinhaltet die Aussage „Christus ist für unsere Sünden gestorben“ (15,3). Wahrscheinlich wird die gesamte Formel von Paulus rezitiert, da er

eignis.³⁵ Zweitens ist das Symbol des Kreuzes allgegenwärtig im christlichen Glaubensleben. In der Liturgie werden Gläubige beispielsweise mit einer Vielzahl von soteriologischen Bildern (wie z. B. das „Opferlamm“, das „geschlachtet wird“) konfrontiert, die häufig irritieren und zum Nachdenken anregen. Drittens verhalten sich alle soteriologischen Theorien zur Bedeutung des Kreuzes, wenn auch manchmal nur in Abgrenzung zu klassischen Ansätzen. Zum letzten Punkt sei dies in Bezug auf die anderen drei oben genannten Aspekte verdeutlicht: Vitale Ansätze sehen das Kreuz häufig als letzte Konsequenz der Pro-Existenz Jesu in einer sündhaften Welt, als ein Erweis der Glaubwürdigkeit der Botschaft. Revelato-

darauf hinweist, dass er dieses Evangelium „empfangen habe“, was auf einen deutlich älteren Ursprung hinweist. In den Evangelien spielt die (Selbst-)Identifizierung Jesu mit dem Gottesknecht sowie im Johannesevangelium mit dem Paschalamm eine entscheidende Rolle, die auf eine Kontinuität im soteriologischen Denken mit dem Judentum hinweist. Ob diese Identifikation erst nachösterlich vorgenommen oder bereits von Jesus von Nazareth selbst zumindest angedeutet wurde, ist in der historisch-kritischen Exegese umstritten und wahrscheinlich historisch nicht beurteilbar. Ähnlich wie bei der impliziten Christologie (bei der von Handlungen Jesu implizit auf seinen unausgesprochenen Anspruch auf Gottgleichheit oder Gottähnlichkeit geschlossen wird) lässt sich auch die These einer *impliziten Soteriologie* verteidigen: Bestimmte Handlungsweisen und Aussagen Jesu, die von den Jüngern zu Lebzeiten Jesu nicht verstanden wurden, wurden nach dessen Tod als impliziten Anspruch auf eine entscheidende Rolle im Erlösungsmechanismus gedeutet. Vgl. H. Kessler, *Christologie*, 273 f.; ebd., 272: „Jesus hat seine Taten als endzeitliches Erfüllungsgeschehen [...] gewertet, als zeichenhaftes Aufleuchten und anfanghaften Einbruch des endgültigen Heils.“ Vgl. dazu auch ebd., 281: „So [basierend auf die Abendmahlsüberlieferung und des Lösegeldwortes Mk 10,45b] kann auch im Hinblick auf sein Leiden und Sterben von einer *indirekten Soteriologie* bei Jesus gesprochen werden, die Anhalt und Ansatzpunkt für nachösterliche Explikationen wurde“ (Kursivierung teilweise entfernt).

- 35 Im Neuen Testament finden sich unterschiedliche Beschreibungen, welche aber meist die soteriologische Rolle des *Todes* Jesu betonen: ein leidender Prophet (1 Thess 2,15), ein Bekenner- bzw. Märtyrertod (1 Tim 6,13), die Lebenshingabe als Lösegeld (Mk 10,45), die Entmachtung des Todes (Hebr 2,14 f.), ein Sühnetod (Röm 3,23-25). Laut dem Exegeten Jens Schröter konvergieren die Vielzahl der soteriologischen Deutungen „darin, dass sie den Tod Jesu aus der Perspektive der Auferweckung Jesu Christi von den Toten als ein Handeln Gottes zugunsten der Menschen auffassen, durch das er sie in ein neues Verhältnis zu sich gesetzt und ihnen ein neues Leben ermöglicht hat“ (J. Schröter, *Die Heilsbedeutung*, 133).

rische Ansätze benötigen das Kreuz, um einen Kontrapunkt zur Auferstehung zu setzen. Inkarnatorische Ansätze können am ehesten auf das Kreuz verzichten, da ja bereits mit der Annahme der menschlichen Natur diese „vergöttlicht“ worden sei; allerdings ist selbst hier das Kreuz (und vor allem das damit einhergehende Leiden) relevant für den Nachweis einer wahrhaften Menschwerdung und damit einhergehenden Entäußerung bzw. Selbsteinschränkung Gottes.

Entwicklungen in der deutschsprachigen Theologie

In der deutschsprachigen Theologie wurde die Relevanz des Kreuzestodes in den letzten Jahren kontrovers diskutiert. Dies geschieht vor allem in Abgrenzung zu der die gesamte westliche Theologie prägenden Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, bei der das Leiden Jesu als heilsnotwendige, stellvertretende Sühne verstanden wird. Zudem erweist es sich in einer Zeit, in der Vorstellungen von der Allgüte und Barmherzigkeit Gottes zunehmend an theologischer Relevanz gewinnen, als immer schwieriger vermittelbar, dass Gott den Tod seines Sohnes gewollt habe, ihn gar ‚geopfert‘ habe oder dass sein ‚Zorn‘ habe besänftigt werden müssen. Im Jahr 2012 erschien in der Reihe *Theologie kontrovers* ein wichtiger Sammelband zum Thema mit dem Titel *Erlösung auf Golgotha? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*. Dort stellten mehrere einflussreiche deutschsprachige Theolog:innen ihre Konzeptionen gegenüber. Wie bereits in der Einleitung offensichtlich wird, ist das gemeinsame Motiv aller Beitragenden eine Überwindung der „stauozentrischen Engführung“ der „westlichen Theologietradition“.³⁶

Auch aus ökumenischer Perspektive bietet die kritische Diskussion der Heilsbedeutsamkeit des Kreuzes viele Anknüpfungspunkte: Martin Luther verteidigte eine prägnante Kreuzestheologie, nach der – in Abgrenzung zu den meisten scholastischen Theorien – Gott selbst am Kreuz gelitten habe.³⁷ In der lutherischen Orthodoxie entwickelte sich auf Grundlage von Luthers selbst oft

36 J.-H. Tück / M. Striet, Vorwort, 7.

37 Vgl. P. Neuner, *Martin Luthers Reformation*, 121–123. Vgl. dazu auch O. Bayer, *Martin Luthers Theologie*, 213: „Der Begriff [Idiemenkommunikation] meint,

nicht systematisch ausgearbeiteten Intuitionen die so genannte *Kenosis-Lehre* (nach welcher sich Gott mit der Menschwerdung „entäußerte“, in dem Sinne, dass er göttliche Attribute ablegte).³⁸ Diese wurde in der katholischen Tradition noch bis Mitte des 20. Jahrhunderts dezidiert abgelehnt³⁹, seitdem aber (im Rahmen der Lösung von der Neuscholastik) immer positiver aufgegriffen. Mittlerweile ist in allen christlichen Konfessionen eine Vielfalt soteriologischer Ansätze anzutreffen, häufig mit größeren Ähnlichkeiten zwischen „liberalen“ katholischen und „liberalen“ evangelischen Gruppen (und respektive zwischen entsprechenden konservativen Kreisen) als zwischen entgegengesetzten Gruppierungen innerhalb der einzelnen Konfessionen.

Wenn es darum geht, soteriologische Ansätze voneinander zu unterscheiden, stößt man in der deutschsprachigen Theologie auf drei wesentliche Ansätze. Zum einen eine historische Dreiteilung in patristisch-inkarnatorische, mittelalterlich-satisfaktionstheoretische sowie neuzeitlich-ethische Modelle und zum anderen die Unterscheidung zwischen einem Solidaritäts- und einem Stellvertretungsparadigma. Als Beispiele für den erstgenannten Ansatz können hier Julia Knop und Gisbert Greshake angeführt werden. Nach Knop sind die soteriologischen Motive *Erneuerung*, *Aufrichtung* und *Heilung* in der Patristik, das Motiv der *Erziehung* in der östlichen Patristik, das Motiv der *Versöhnung* in der westlichen Patristik sowie verstärkt im Mittelalter vorzufinden, während in der beginnenden Neuzeit, speziell in der aufkommenden protestantischen Theologie, eine Wende zum Paradigma der *Befreiung* vorgenommen wird.⁴⁰ Mit der Aufklärung stehe „die ethische und

dass in dem einen konkreten Jesus Christus die generellen Eigenschaften der menschlichen Natur an denen der göttlichen Natur teilhaben und umgekehrt: In Christus, dem Menschen, hat Gott gelitten, ist gestorben und hat den Tod besiegt; in Christus, der Gott ist, ist die menschliche Natur allgegenwärtig, allwissend, allmächtig.“

38 Vgl. M. Lienhard, *Luthers christologisches Zeugnis*, 288 f.

39 Papst Pius XII verurteilte die Kenosislehre in seiner Enzyklika *Sempiternus Rex* (1951) noch als „ruchlose Erdichtung“ und „verwerflichen Irrtum“ (AAS 43 [1951], 638).

40 J. Knop, *Soteriologische Motive*, 598.

1.1 Der analytisch-theologische Zugang zur Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz

subjektive Seite der Erlösung im Vordergrund“.⁴¹ Gisbert Greshake schlägt folgende Dreiteilung vor:

I. Erlösung als Paideia durch Christus im Rahmen des antiken griechischen Kosmos-Denkens. II. Erlösung als innere Begnadung des einzelnen unter der Voraussetzung einer rechtlichen Wiederherstellung des ‚ordo‘ zwischen Gott und Mensch. III. Erlösung als inneres Moment der Geschichte der neuzeitlichen Subjektivität.⁴²

Die Unterscheidung zwischen einem Solidaritäts- und einem Stellvertretungsparadigma ist weit verbreitet⁴³, vielfach werden die beiden Begriffe jedoch kreativ und vielseitig verwendet, sodass sie in der grundlegenden Bedeutung sogar zusammenfallen. So etwa bei Matthias Reményi:

Hier fallen die Begriffe Solidarität und Stellvertretung in einer Weise zusammen, die den vollen Begriff der Stellvertretung einzuholen vermag. Denn Stellvertretung bedeutet gerade nicht die Substitution des Vertretenen, sondern ein Treten an dessen Stelle, das das Sich-hineinnehmen-lassen des Vertretenen in dieses Vertretungsgeschehen wirksam ermöglicht. Die Solidarität Christi mit und am Kreuz ist deshalb Stellvertretung, weil er als der menschgewordene Sohn, als die zweite Person der Trinität so an die Seite unserer Todeseinsamkeit tritt, dass uns ein Aufbrechen aus unserer Selbstabkapselung und eine neue Hinwendung zu Gott möglich werden.⁴⁴

In der Tendenz sind unter dem Stellvertretungsparadigma kreuzeshermeneutische, also eher staurozentrische Ansätze verortet, während unter dem Solidaritätsparadigma offenbarungstheologische Erlösungsmodelle entwickelt werde.

In einer gewissen Linie mit diesen Paradigmen befindet sich auch die Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven Modellen, wobei objektive Ansätze häufig der lateinischen Theologie, subjektive Ansätze der östlichen, patristischen Tradition zugeordnet werden. Eine objektive Veränderung der Realität tritt beispielsweise ein, wenn Christus den Satan oder den Tod besiegt, die Heils-

41 Ebd.

42 G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen*, 71.

43 Vgl. M. Reményi, *Stellvertretung, nicht Äquivalenz*, 706.

44 Ebd., 709.

geschichte wiederhergestellt, die menschliche Natur von der Erbsünde geheilt oder Sühne für die menschlichen Sünden geleistet hätte; der Mensch könnte sogar erlöst sein, ohne von seiner Erlösung zu wissen.⁴⁵ Die subjektive Seite der Erlösung besteht in einer Veränderung des erlösten Individuums, beispielsweise, indem sein Charakter sich dem göttlichen annähert, es zum guten Handeln befähigt oder von Schuldgefühlen und Ängsten befreit wird. Dass diese Typologie unterkomplex ist, zeigt sich bereits darin, dass viele östliche Kirchenväter mit der Sündenbocktheorie ein eher objektives Modell vertraten. Ein differenzierteres Bild zeigt sich auch bei einer Analyse der soteriologischen Diskussionen im lateinischen Westen. Während die Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury deutlich die objektive Seite der Erlösung betont, nimmt Thomas von Aquin viel stärker die Heiligung (Sanktifikation) des Individuums in den Blick, sodass die (objektive) Satisfaktion zwar eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Erlösung des Individuums darstellt. Bei einer genaueren Analyse zeigt sich, dass fast alle soteriologischen Modelle sowohl subjektive als auch objektive Elemente enthalten.⁴⁶ Eine Kategorisierung von soteriologischen Theorien, die dem Muster „objektivistisch – subjektivistisch“ ähnelt, betrifft die grundsätzliche Frage, ob erst das Christusereignis (ob nun bereits durch die Inkarnation, durch Christi Leben, Sterben oder Auferweckung) Erlösung ermöglicht, indem es eine ontologische Änderung im Gott-Welt-Verhältnis begründet, oder ob „gnoseologisch“ nur das Wissen um unser Erlöst-Sein von

45 K.-H. Menke, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung*, 107: „[...] Christus hat ganz unabhängig vom Glauben seiner Adressaten für alle Menschen aller Zeiten eine grundlegende Veränderung bewirkt.“

46 Vgl. O. D. Crisp, *Moral Exemplarism and Atonement*, 140: „According to ‚subjective‘ views, the importance of Christ’s reconciling work has to do with its appropriation by a particular individual, and the subjective change the person undergoes as a consequence. By contrast, ‚objective‘ views of the atonement are those according to which the most salient feature of Christ’s reconciling work is his action on behalf of the believer in salvation, independent of the change this brings about in the particular individual believer. But since all accounts of the atonement include both ‚subjective‘ and ‚objective‘ elements in the sense these terms are being used here, this is not very illuminating.“ Auch Erickson sieht subjektive und objektive Elemente in der Soteriologie als komplementär an; vgl. M. Erickson, *Christian Theology*, 713.

einem konkreten Heilsgeschehen abhängt. Jürgen Werbick vertritt prägnant die zweite Option:

Die herkömmliche westliche Soteriologie konzentriert sich aber auf den Tod Jesu und sieht in ihm – im Sterben Jesu für die Sünder – das eigentliche Heilereignis, das den Menschen den Zugang zur Erlösung und zur wahren Gottesgemeinschaft eröffnet. Mit dieser Annahme verbindet sich die Schwierigkeit, daß sie unterstellen muß, die in Jesu Verkündigung kundwerdende, bedingungslose Heilzusage Gottes sei schließlich doch an eine Bedingung geknüpft: an die Selbsthingabe seines Sohnes in den Tod für die Menschen, aufgrund deren Gottes Heilzusage erst wirklich Gültigkeit erlange. Hier scheint erst der Opfertod Jesu das Heil zu begründen, das doch der vorösterliche Jesus selbst schon verkündigt und vergegenwärtigt hat. Diese Konstruktion scheint theologisch kaum haltbar.⁴⁷

Werbick scheint hier von einer falschen Dichotomie auszugehen (eine Heilverkündigung vor dem Opfertod schließe eine Heilswirksamkeit des Opfertodes aus). Jedenfalls nimmt er eine bewusst wenig wohlwollende Haltung ein, mit der er einen ganzen soteriologischen Traditionsstrang als „theologisch kaum haltbar“ ausschließt.

Auch eine Unterteilung soteriologischer Modelle nach Zeitalter – Patristik, Mittelalter, Neuzeit – wie sie beispielsweise Julia Knop vornimmt, wird der Komplexität der soteriologischen Modelle nicht gerecht. Die Paradigmen „Solidarität“ und „Stellvertretung“ müssen aus analytisch-theologischer Sicht nicht abgelehnt werden, eignen sich aber aufgrund ihrer Vielseitigkeit nicht für eine präzise Typologisierung von Erlösungsmodellen.

Vor dem Hintergrund dieser häufig unterkomplexen oder vielschichtigen vorhandenen soteriologischen Typologien in der deutschsprachigen Theologie ist eine neue, modelltheoretische Kategorisierung notwendig, wie sie in dieser Studie unter Rückgriff auf vorherrschende Typologien im englischsprachigen Raum entwickelt wird.

Soteriologische Typologien im englischsprachigen Raum

In seinem weltweit stark verbreiteten Lehrbuch *Christian Theology* entwirft Millard Erickson eine soteriologische Typologie, die

47 J. Werbick, Soteriologie, 105.

fünf Theorien von *atonement* unterscheidet, wobei man schnell bemerkt, dass darunter nicht nur Sühntheorien im engeren Sinne fallen, sondern vielfältige Deutungen der Heilsrelevanz des Christusereignisses mit – passend zum Fokus dieser Studie – einer gewissen Fokussierung auf das Kreuz.

Erickson unterscheidet zwischen (1) einer moralischen Vorbildtheorie, (2) einer Theorie der Demonstration göttlicher Liebe⁴⁸, (3) der Theorie der Demonstration göttlicher Gerechtigkeit, (4) einer Lösegeldtheorie⁴⁹ und (5) einer Satisfaktionstheorie.⁵⁰ Nun stellt er diese aber nicht als Modelle gegenüber, sondern bezeichnet sie als „background factors“⁵¹, welche wichtig sind, um die zentrale Theorie (das „central theme of the atonement“⁵²) verstehen zu können. Sein favorisierter Ansatz ist nämlich – wie in evangelikalen Kreisen verbreitet – die „penal substitution“-Lehre, d. h. die Theorie des stellvertretenden Strafleidens. Diese sei aber nicht im Widerspruch zu den klassischen Theorien zu denken, sondern vermag es, die wichtigsten Motive aller klassischen Theorien zu integrieren. Bei der Integration aller Motive in ein übergreifendes Modell spricht Erickson von einem „organischen Charakter der Theologie“.⁵³

Folglich findet sich bei Erickson, obwohl dies zunächst so erscheint, wie auch bei vielen anderen christlichen Theologen, keine Typologie von Modellen, sondern eine biblisch und historisch begründete Gegenüberstellung soteriologischer Ansätze. Es wird argumentiert, dass die klassischen Theorien für sich genommen unvollständig und inadäquat seien⁵⁴, weswegen, so Erickson, syste-

48 Erickson bringt diesen Ansatz unmittelbar mit der *moral influence*-Theorie. Es geht also nicht nur um die Demonstration, sondern um den positiven Einfluss des Offenbarungereignisses auf das moralische Leben von Menschen und auf die Entwicklung der gesamten Menschheit. Vgl. M. Erickson, *Christian Theology*, 717–720.

49 Erickson verbindet diesen Ansatz unmittelbar mit der patristischen *Christus Victor*-Theorie. Vgl. ebd., 723.

50 Vgl. ebd., 695–730.

51 Ebd., 731.

52 Ebd., 731–752.

53 Ebd., 733: „[T]he doctrine of the atonement is the point at which the organic character of theology is most apparent.“

54 Vgl. ebd., 715: „[W]e will come to see the incompleteness and inadequacy of any single one [theory of the atonement] by itself.“

matisch ein umfassendes Modell entwickelt werden müsse, dass diese Probleme beheben soll.

Fazit: Pluralität und Vereinheitlichungsversuche

Klassische Versuche, die Frage zu beantworten, was Jesus Christus mit unserer Erlösung zu tun hat, basieren auf der Auslegung von Schriftstellen oder auf der Rezeption wichtiger patristischer oder scholastischer Autoren. Klassische Typologien orientieren sich meist an der historischen Entwicklung von Soteriologien. Die Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven lässt sich aber nicht harmonisieren; entweder muss eine Auswahl getroffen oder das Konsistenzkriterium aufgegeben werden.

Als grundlegende Weichenstellung in der soteriologischen Theoriebildung erscheint die Frage, ob das Christusergebnis unmittelbar eine objektive Veränderung in der Welt-Gott-Beziehung bewirkt hat oder eine solche Veränderung nur indirekt durch die Rezeption des Christusergebnisses auf subjektiver Ebene hergestellt wird.

Einer reinen soteriologischen Theoriebildung wie sie klassisch – etwa von Anselm von Canterbury – oder auch von analytischer Seite vorgenommen wird und welche sich auf einzelne Aspekte des Erlösungsgeschehen konzentriert, wird von kontinentaler Seite zu Recht vorgeworfen, dass sie bestimmte Perspektiven verabsolutiert und andere wichtige Gesichtspunkte ausblendet. Eine umfassende Synthese aller Perspektiven (biblisch, historisch, philosophisch, praktisch) führt allerdings zu enormen Herausforderungen, denen auf unterschiedliche Weise begegnet wird – entweder, indem bestimmte Perspektiven von vornherein verworfen werden (z. B. die Bibel als Autorität), indem bestimmte Perspektiven als primär betrachtet werden (z. B. eine bestimmte philosophische Tradition) oder indem mit Verweis auf die Beschränktheit (oder Pluralität) der menschlichen Vernunft die Möglichkeit einer umfassenden Synthese grundlegend verworfen wird.

1.1.3 Analytische Modellbildung

Oliver Crisp gilt als einer der wichtigsten und bekanntesten Vertreter der analytischen Methode in der systematischen Theologie. Er ist auch für seine Methodenreflexion zur analytischen Methode und die damit verbundene Modellbildung bekannt. Modelle sind, so Oliver Crisp, vereinfachte konzeptionelle Rahmen oder Beschreibungen, mit deren Hilfe komplexe Daten, Systeme und Prozesse organisiert und verstanden werden können.⁵⁵ Modelle repräsentieren Aspekte anderer Dinge und weisen, wie Analogien, Ähnlichkeiten wie auch Unähnlichkeiten mit dem zu verstehenden Phänomen auf.⁵⁶ Modelle können realistisch, instrumental oder anti-realistisch gedacht werden; Crisp verweist darauf, dass die meisten Theolog:innen einem Realismus nahestehen und der Überzeugung sind, dass es eine subjektunabhängige Realität gibt und dass wir uns durch theologische Modelle auf diese Realität in approximativer Weise beziehen können.⁵⁷ Diese Form der kritisch-realistischen Modellbildung wird von Crisp unmittelbar auf die Soteriologie angewandt, indem entsprechende soteriologische Modelle entworfen werden.

Wissenschaftstheoretischer Hintergrund

Wenn von Modellen gesprochen wird, denken viele zunächst an Entwurfsmodelle in der Architektur oder an Nachbildungen schon existierender Objekte, möglicherweise auch an Modellbaueisenbahnen oder Gebiss-Modelle beim Zahnarzt. In der Wissenschaftstheorie ist der Modellbegriff allerdings als Ergänzung zum Theo-

55 O. Crisp, *The Importance of Model Building*, 9: „[Models are] simplified conceptual frameworks or descriptions by means of which complex sets of data, systems, and processes may be organized and understood.“

56 Vgl. ebd., 10.

57 Ebd., 13: „I take it that many theologians think that there is a mind-independent world, that we can successfully refer to that world in our theology, and that theological model building is consistent with these theologically realist commitments. [...] One can be committed to the (mind-independent) truth [...] and yet think that at best our theologizing [...] will inevitably yield models that are approximations to the truth of the matter rather than the truth plan and simple.“

riebegriff verbreitet. Als wichtige Akteure in diesem Forschungsbe-
reich gelten die Münchner Wissenschaftstheoretiker Roman Frigg
und Stephan Hartmann. Bekannte wissenschaftliche Modelle sind
das Bohrsche Atommodell, kosmologische Modelle, die Doppelhel-
lix der DNA, Evolutionsmodelle, Klimamodelle, auch wirtschaftli-
che Modelle der Marktregulation.

Von den von Frigg und Hartmann diskutierten Modelltypen⁵⁸
sind für die Theologie vor allem idealisierte und explorative Mo-
delltypen zur Anwendung geeignet: *Idealisierte Modelle* sind Mo-
delle, bei denen etwas Kompliziertes absichtlich vereinfacht oder
verzerrt wird, um es überschaubarer oder verständlicher zu ma-
chen.⁵⁹ Beispielsweise kann ein Modell der Planetenbewegungen
im Sonnensystem erstellt werden, das absichtlich die Effekte der
Relativitätstheorie ignoriert, d. h. auf der Newtonschen Mechanik
basiert, um bestimmte Ereignisse zu erklären. Sogar dieses Modell
kann noch weiter vereinfacht werden, indem die Gravitationsef-
fekte, welche die Planeten auf die Sonne haben, wissentlich ignoriert
werden, wodurch die vereinfachte Aussage getroffen werden kann,
dass sich nicht nur die Erde, sondern auch große Planeten wie Jupi-
ter oder Saturn um die Sonne „drehen“ würden.⁶⁰ Idealisierungen
sind somit Mittel, um mit Systemen umzugehen, die in ihrer vollen
Komplexität zu schwierig zu untersuchen sind.⁶¹ *Explorative Mo-
delle* haben nicht die Aufgabe, ein experimentell ermitteltes Phä-
nomen zu erklären, sondern dienen als Ausgangspunkt für weitere

58 Frigg und Hartmann schlagen folgende Kategorisierung von Modellen vor: (1) *scale models*, (2) *analogical models*, (3) *idealized models*, (4) *toy models*, (5) *minimal models*, (6) *phenomenological models*, (7) *exploratory models* und (8) *models of data*. Vgl. R. Frigg/S. Hartmann, *Models in Science*, Abschnitt 1.

59 Vgl. Potochnik, *Idealization*, 41–61, speziell 43: „Idealization has been recei-
ving increasing philosophical attention, most often in the context of scientific
modelling. Scientific models are explicitly intended to represent phenomena
only partially.“

60 Dies ist ein gutes Beispiel, um zu zeigen, dass Idealisierungen auch falsche
Aussagen machen dürfen (und manchmal sogar müssen), wofür auch Nancy
Cartwright argumentiert; vgl. N. Cartwright, *How the Laws of Physics Lie*; Dies.,
Nature's Capacities and Their Measurement, Kapitel 5.

61 Vgl. Potochnik *Idealization*, 41: „[...] I have made the case that science is profi-
tably understood as a search for causal patterns in the face of causal complexity.
[...] I explore a widespread strategy for accommodating this situation, namely,
with representations that idealize away much of the complexity.“

Untersuchungen.⁶² Sie liefern modales Wissen und dienen als Instrumente zur Untersuchung der Merkmale von Theorien.⁶³

Häufig werden die Begriffe „Modell“ und „Theorie“ synonym verwendet. Aus wissenschaftstheoretischer Sicht sollte man hier aber genau differenzieren.⁶⁴ Eine wissenschaftliche Theorie ist eine gut begründete und umfassende Erklärung für eine Reihe von Beobachtungen oder Phänomenen in der Welt. Entweder werden Modelle als Ergänzungen zu Theorien oder als gänzlich unabhängig von Theorien eingestuft.⁶⁵ In der formalen Logik besteht eine Theorie aus einer Menge von (formalisierten) Sätzen; ein Modell ist eine Struktur, die „alle Sätze einer Theorie wahr macht, wenn ihre Symbole so interpretiert werden, dass sie sich auf Objekte, Beziehungen oder Funktionen einer Struktur beziehen“.⁶⁶ Ähnlich werden in den Naturwissenschaften Modelle als ganzheitliche Interpretationen von als gültig erachteten physikalischen Gleichungen gesehen; häufig haben Modelle hier sowohl eine logische als auch eine repräsentationale Funktion.⁶⁷ Während Theorien umfassende Erklärungen bieten und ein breites Spektrum von Phänomenen umfassen, sind Modelle spezifische, vereinfachte Darstellungen bestimmter Aspekte der Realität. Sie helfen, Theorien zu veranschaulichen und können spezifische Vorhersagen treffen.

Eine bestimmte Theorie kann durch unterschiedliche Modelle repräsentiert werden; welches Modell gewählt wird, hängt dabei sowohl von (Erklärungs-)Zielen als auch von Hintergrundwissen ab.⁶⁸ Modelle haben nicht nur eine heuristische Funktion, sondern tragen auch dazu bei, theoretischen Begriffen eine Bedeutung zuzuschreiben.⁶⁹ Ein Beispiel ist hier das Atommodell: Dass Elektronen

62 R. Frigg/S. Hartmann, *Models in Science*, Abschnitt 1.

63 Vgl. G. Fisher, *Autonomy of Models and Explanation*; M. Massimi, *Two Kinds of Exploratory Models*.

64 Nur wenige Wissenschaftstheoretiker vertreten in der Tradition Rudolf Carnaps einen Reduktionismus bezüglich der Modelle; vgl. R. Frigg/S. Hartmann, *Models in Science*, Abschnitt 1.

65 Vgl. R. Frigg/S. Hartmann, *Models in Science*, Abschnitt 4.

66 Ebd.

67 Ebd., Abschnitt 4.1: „model as an alternative interpretation of a certain calculus“; „serves the purpose of making an abstract formal calculus more palpable“

68 Ebd.: „A given theory can have different models, and which model we choose depends both on our aims and our background knowledge.“

69 Vgl. ebd.

(wie im 1913 entwickelten Bohrschen Atommodell) als Elementarteilchen existieren, ergibt sich nicht unmittelbar aus den bekannten mathematischen Gleichungen, die das Bindungsverhalten (und ggf. den Atomzerfall) beschreiben. Alternative Modelle, die auf denselben Gleichungen beruhen, sprechen von einer „Elektronenwolke“, weil das Elektron um den Atomkern herum „verschmiert“ ist.⁷⁰

Modelle können aber auch noch weitreichender sein als bloß die Funktion zu besitzen, Theorien zu veranschaulichen und zu fundieren. Ihnen kann, wie oben erwähnt, auch eine explorative Funktion zukommen, indem sie entweder versuchen, unterdeterminierte Theorien zu ergänzen, oder sogar noch unbekannte Theorien zu antizipieren. So waren beispielsweise die Gedankenexperimente Albert Einsteins zur Krümmung von Raum und Zeit Modelle, die dieser bereits entwickelt hat, bevor die relevanten Gleichungen der speziellen Relativitätstheorie formuliert und empirisch überprüft wurden. Gleichsam trug er durch die Modellbildung zur Erforschung der Theorien bei. Je unvollständiger oder abstrakter Theorien sind, desto weitreichender sind die Aufgaben, die der jeweiligen Modellbildung zukommt.⁷¹

Theorien und Modelle in der Theologie

Eine Theorie versucht, eine Summe von als wahr erachteten Sätzen in einen logischen Zusammenhang zu bringen. So ist der *Theismus* eine Theorie, der als grundlegenden Satz „Gott existiert“ akzeptiert. Dieser Satz allein reicht allerdings nicht aus, um eine Theorie zu begründen, denn dazu gehören auch Definitionen und weitere Prämissen wie z. B. „Gott ist allmächtig“ und „Gott ist allgütig“.⁷²

70 Vgl. D. Giancoli, Physik, 1335.

71 R. Frigg/S. Hartmann, Models in Science, Abschnitt 4.2: „A theory may be incompletely specified in the sense that it only imposes certain general constraints but remains silent about the details of concrete situations, which are provided by a model [...]“

72 Richard Swinburne beispielsweise definiert den Theismus als die These, dass eine Person existiere, die körperlos, ihrem Wesen nach ewig, vollkommen frei, allmächtig, allwissend, vollkommen gut und Schöpfer aller Dinge sei. Vgl. R. Swinburne, The Existence of God, 8. Die meisten Theisten würden diesen Attributen in der Tradition von Aristoteles auch die Eigenschaft der notwendigen Existenz zuschreiben, wobei Immanuel Kant bekannterweise Zweifel daran hegt, ob Existenz als Eigenschaft gelten darf.

Um eine solche Definition zu verstehen, sind viele andere Erklärungen notwendig, wie z. B. eine logisch kohärente Definition von Allmacht.⁷³ Eine logisch kohärente Menge als wahr angenommener Sätze über die Existenz und Beschaffenheit Gottes begründet eine Theorie, aber noch kein Modell. Insofern sich die Theologie kritisch und konstruktiv mit Theorien auseinandersetzt, erfüllt sie ein wichtiges Kriterium der Wissenschaftlichkeit. Selbst diejenigen (meist nicht-analytischen) Traditionen, die darauf bestehen, dass Gott sich jeglicher Theoriebildung entzieht und weder definiert noch expliziert werden kann, können sich wissenschaftlich mit erkenntnistheoretischen Theorien über die Verstehbarkeit und Nicht-Verstehbarkeit Gottes sowie inhaltlich mit Theorien zur Entwicklung des religiösen Glaubens beschäftigen.

Bereits in den 1960er Jahren diskutierte der damals einflussreiche Philosoph Frederick Ferré die Anwendung der wissenschaftstheoretischen Modelltheorie in der Theologie; er betrachtete Theologie im Rahmen einer allgemeinen metaphysischen Reflexion und argumentierte für eine philosophische Annäherung an religiöse Konzepte mittels Modellen und Metaphern.⁷⁴ In seinem Aufsatz „Mapping the Logic of Models in Science and Theology“ teilt er die notwendige Differenzierung von Theorien und Modellen und sieht bei Letzteren die Aufgabe, erfahrungsbasierte oder -vermittelnde Interpretationen für abstrakte Theorien zu liefern. Während Theorien – vor allem im analytischen Kontext – religiöse Erfahrungen, gelebte religiöse Traditionen und Offenbarung ausklammern können, haben Modelle den Anspruch, diese Lücken zu füllen. Anstatt, wie bei Theorien üblich, einen sehr begrenzten Anwendungsbereich aufzuweisen, haben – Ian Barbour folgend – Modelle den Anspruch, so viele Theorien unterschiedlicher Gegenstandsbereiche wie möglich zu integrieren.⁷⁵ Hierbei werden aber nicht einfach Theorien verknüpft, sondern Interpretationen und Erweite-

73 Vgl. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Kapitel 9.

74 Vgl. F. Ferré, *Language, Logic and God*. Ferré kritisiert die anti-metaphysische, verifikationistische Erkenntnistheorie (18–57) und setzt dieser eine „funktionale Analyse“ religiöser Aussagen entgegen (58–66), wobei die funktional gewonnenen Modelle einen Wahrheitsanspruch erheben können (vgl. ebd.; 146–166).

75 Vgl. I. Barbour, *Myths, Models and Paradigms*. Später prägte Barbour die Rede von der Möglichkeit einer „Integration“ von theologischen und natur-

rungen vorgenommen, manchmal sogar „passende“ Spekulationen eingeführt, die helfen, die unterschiedlichen Gegenstandsbereiche zu verknüpfen und das Modell intuitiver oder verständlicher zu machen.⁷⁶

Diese idealtypische Unterscheidung von Theorie und Modell soll im Hinblick auf den vorliegenden Forschungsgegenstand veranschaulicht werden. Eine soteriologische *Theorie* kann sehr formal beschaffen sein. Bestes Beispiel hierfür ist die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, die aus einer Summe von Sätzen besteht, die in einem logischen Zusammenhang stehen, in etwa wie folgt:

1. Der Mensch schuldet Gott Gehorsam.
2. Der Mensch ist Gott gegenüber ungehorsam.
3. Ungehorsam gegenüber einem unendlichen Wesen führt zu unendlicher Schuld.
4. Indem der Mensch Gott gegenüber ungehorsam ist, lädt er unendliche Schuld auf sich.
5. Der Mensch kann aufgrund seiner Endlichkeit keine unendliche Schuld tilgen (Sühne leisten).
6. Nur ein Mensch kann stellvertretend für andere Menschen Sühne leisten.
7. Nur Gott kann unendliche Sühne leisten.
8. Nur ein Gott-Mensch (ein menschengewordener Gott) kann stellvertretend für die Menschen Sühne leisten und dadurch den Menschen erlösen.
9. Christus ist der Gott-Mensch, der die Menschen erlöst hat.

Diese Theorie kann auf unterschiedliche Weise formuliert werden. Beispielsweise spielt bei Anselm selbst der Begriff der Ehre eine große Rolle; viele Anselm-Exegeten sind sich aber einig, dass Anselm nie davon ausging, dass der Mensch Gott in seiner Ehre verletzten könne; Aussagen, dass der Mensch Gott in seiner Ehre ver-

wissenschaftlichen Theorien durch umfassende Modelle; vgl. I. Barbour, *When Science Meets Religion*, 28–38.

76 Beispielsweise lässt sich eine bestimmte theistische Theorie, eine bestimmte Theorie des göttlichen Handelns und eine bestimmte Schöpfungstheorie zu einem umfassenden Modell einer pantheistischen Gott-Welt-Beziehung ausbauen. Vgl. zu diesem Beispiel B. P. Göcke, *Alles in Gott*.

letzte, seien nur Umschreibungen der Effekte der Sünde, die so groß sind, dass sie der Mensch aus eigener Kraft nicht mehr rückgängig machen könne.⁷⁷ So können Theorien mit der Zeit modifiziert und weiterentwickelt werden, wenn (wie bei Anselm prominent von Immanuel Kant⁷⁸) auf Inkonsistenzen oder unplausible Prämissen aufmerksam gemacht wird.

Ein auf der Anselm'schen Theorie basierendes soteriologisches *Modell* hat hingegen den Anspruch, einen dort erwähnten Heils-Mechanismus umfassend zu beschreiben und dessen theologische und philosophische Voraussetzungen und praktische Folgen zu klären. Im Satisfaktions-Modell, das später als AT 2 ausgearbeitet wird, nimmt beispielsweise die Vereinbarkeit von göttlicher Barmherzigkeit und göttlicher Gerechtigkeit einen hohen Stellenwert ein. Zudem sollte ein Modell anschaulicher und für Außenstehende besser nachvollziehbar sein als eine Theorie, selbst um den Preis, Details auszulassen oder Strukturen zu vereinfachen. Das Problem bei der Satisfaktionslehre ist hierbei, dass objektives Erlöstsein als prinzipiell unabhängig von einem subjektiven Erlöstheits-Gefühl gilt, weswegen das Modell hier Erweiterungen vornehmen muss, um entsprechende Lücken zur praktischen Anschlussfähigkeit und subjektiven Aneignung durch Gläubige zu füllen.⁷⁹

Soteriologische Modelle in der Analytischen Theologie

Anders – und unter Anwendung seines oben beschriebenen modelltheoretischen Ansatzes – geht Oliver Crisp vor, der zwischen unterschiedlichen Erlösungsmodellen unterscheidet, die er „models of the atonement“ nennt. Jedes diese Modelle würde einen Erklärungsversuch (*account*) vornehmen, wie Christi Werk gefal-

77 Vgl. G. Greshake, Erlösung und Freiheit, 328 f.; 334.

78 Zu Kants Kritik an Anselms ontologischem Gottesbeweis vgl. K. v. Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, 24.

79 Diese nimmt beispielsweise Swinburne vor, indem er betont, dass jeder Mensch eigenständige Wiedergutmachung und Vergebung leisten muss, was ihm aber durch Christi stellvertretende Wiedergutmachung erst ermöglicht wird; vgl. dazu Modell AT 2.1.

lene Wesen wieder mit Gott versöhnt.⁸⁰ Streng genommen geht es ihm also nicht um Sühne-Modelle (was die gängige Übersetzung von *atonement* wäre), sondern um Versöhnungs- bzw. Erlösungsmodelle; er verwendet hier also einen sehr weiten Begriff von *atonement*. Die verschiedenen Erklärungsversuche versucht Crisp zu klassifizieren, wobei eine bestimmte Art der Klassifikation eine Typologie darstellt: „By a typology, I mean a classification of different accounts of the meaning of the atonement.“⁸¹ Er lässt offen, ob es ein „bestes“ Modell geben kann oder ob möglicherweise letztlich kein einziges Modell die gesamte Bedeutung von Christi Erlösungswerk vollständig abbilden kann.⁸²

Im Gegensatz zu dogmengeschichtlichen Soteriologien unterscheidet Crisp die verschiedenen Lehren anhand des beschriebenen Erlösungsmechanismus, nicht bezüglich der Entstehungsgeschichte. Kann ein Autor (wie laut ihm die diskutierten patristischen Autoren Irenäus und Athanasius) einen solchen Mechanismus nicht klar ausweisen, wird er auch nicht in die Typologie einbezogen.⁸³ Viele patristischen Ansätze lieferten laut Crisp nur soteriologische Motive, die in manchen Fällen allerdings zu einer Lehre (*doctrine*) oder einem Modell (*model*) weiterentwickelt werden können.⁸⁴ Eine solche konstruktive Modifikation praktiziert Crisp beispielsweise bei der patristischen Lösegeldtheorie.

Der deutsche Begriff „Theorie“ wird hier meist in Übersetzung des englischen Wortes „account“ verwendet, der als „Ansatz“, „Darstellung“, aber auch „Theorie“ übersetzt werden kann. Einzeln verwendet Crisp die Begriffe *theory*, *account*, *doctrine* und *model* nicht klar voneinander unterschieden. Deutlicher wird die Unterscheidung, wenn Crisp von verschiedenen „Modellen“ spricht, die er in seinem Buch vorstellt, damit aber nicht alle präsentierten *accounts* meint, sondern nur diejenigen, die einen klaren Erlösungsmechanismus angeben können. Weil bloße Ansätze in der Literatur

80 O. D. Crisp, *Approaching the Atonement*, 146: „[A] number of different models of the atonement [...], each of which offers a particular account of how Christ's work reconciles fallen human beings.“

81 Ebd., 4.

82 Vgl. ebd.

83 Vgl. ebd., 45.

84 Vgl. ebd., 60.

häufig als *Theorien* bezeichnet werden (siehe auch Millard Ericksons „Theories of the Atonement“), soll hier der Theoriebegriff – entgegen der wissenschaftstheoretischen Einordnung – für unterschiedliche, ob gut oder schlecht ausgearbeitete, Ansätze verwendet werden. Der Modellbegriff soll – in Einklang mit der wissenschaftstheoretischen Einordnung – für Theorien mit deutlich herausgearbeiteten Prämissen, einem beschriebenen Erlösungsmechanismus und einem gewissen Grad an Veranschaulichung und praktischer Anknüpfbarkeit stehen.

Bei den ausgearbeiteten Modellen unterscheidet Crisp zwischen (1) einer Satisfaktionstheorie, (2) einer moralischen Vorbildtheorie, (3) „Penal Substitutionary Atonement“, (4) „Governmental and Vicarious Penitence Doctrines of Atonement“, (5) metanarrativen Ansätzen und schließlich (6) einem *union account*.⁸⁵ An dieser Typologie orientiert sich der systematische Teil dieser Studie, auch wenn in einigen Punkten und Einordnungen von Crisps Vorgehen abgewichen wird. Das methodische Vorgehen hierzu wird im folgenden Kapitel genauer erläutert.

Fazit: Die Methode der Analytischen Theologie

Analytische Theolog:innen sind durchgehend optimistisch bezüglich der menschlichen Fähigkeit, Gott in seiner Relation zur Welt und den Menschen zu verstehen. Ansätzen, die von einer vollständigen Verborgenheit oder Unverstehbarkeit Gottes ausgehen, stehen sie kritisch gegenüber. Ebenfalls distanzieren sie sich von einem naiven Realismus, nach dem der menschliche Verstand die Wirklichkeit unmittelbar erfassen kann. Somit stehen sie in der Tradition des kritischen Realismus⁸⁶ mit der Zielvorgabe einer „Wahrheitsähnlichkeit“ theologischer und naturwissenschaftlicher Forschung.⁸⁷ Die Wirklichkeit lasse sich demnach nur im Rahmen gut ausgearbeiteter, anschaulicher Modelle angemessen beschreiben, wobei diese immer vorläufig bleiben und sich nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis bewähren müssen. Unter anderem weil diese Methode nicht nur in der analytischen Theologie

85 Vgl. ebd., 5–10; 163.

86 Vgl. A. Losch, *Das Paradigma des Kritischen Realismus*, 72.

87 Vgl. ebd., 73; vgl. J. C. Polkinghorne, *One World*, 22.

angewandt wird, lassen sich analytisch- und kontinental-theologische Ansätze nicht immer voneinander unterscheiden.

Als Ergebnis analytischer Auseinandersetzung mit einem theologischen Thema kann eine Vielfalt von Modellen stehen, die alle gut ausgearbeitet und widerspruchsfrei formuliert sind, sich allerdings in zentralen Prämissen unterscheiden. Je nachdem, wie stark sie sich voneinander unterscheiden, kann man Modelle gruppieren bzw. Modellvarianten einführen. Da man in der theoretischen Auseinandersetzung aber immer zu einem Punkt kommt, bei dem man unterschiedliche Voraussetzungen benennen, aber nicht weiter für oder gegen diese argumentieren kann, werden auch praktische Kriterien der Evaluation von Modellen benötigt. Ob ein theologisches Modell von einer gläubigen Person als relevant erachtet wird oder ihr sogar hilft, ihren gelebten Glauben zu vertiefen oder besser zu verstehen, kann als ein solch praktisches Kriterium verstanden werden, womit ein wichtiger Berührungspunkt zur praktischen Theologie identifiziert werden kann.

Um abschließend auf die Anfragen Hans-Joachim Höhns zu Beginn des Kapitels einzugehen: Nur wenn ein theologisches Modell angeben kann, wie es die Frage berührt, wie man lebt, wenn man praktiziert, was Christen glauben, und nur wenn es angeben kann, welchen Beitrag es zur Lösung von Problemen der Lebensbewältigung leisten kann, kann es mit anderen Modellen in Bezug auf das wichtige wissenschaftstheoretische Kriterium der *Explikationskraft* verglichen werden. Im Gegensatz zu vielen kontinentalen Herangehensweisen steht eine solche existenzielle Dimension bei der analytischen Theologie jedoch nicht am Anfang jeglichen Theologisierens, sondern stellt erst einen letzten, aber durchaus sehr wichtigen Schritt dar.

1.2 Der laientheologische Zugang zur Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz

Der laientheologische Zugang zur Bedeutung, die Gläubige dem Tod Jesu am Kreuz zuschreiben, steht im größeren Kontext der Frage nach der theologischen Bedeutung des Glaubenssinns einfacher Gläubiger. Mit der anthropologischen Wende in der Theologie steigt das theologische Interesse an dem, was die Menschen über

Gott und die Welt denken.⁸⁸ Gleichzeitig entspinnt sich die Frage, ob das, was einfache Gläubige im Hinblick auf Gott und die Welt äußern, bereits selbst Theologie darstellt. Für den praktisch-theologischen Zugang zur Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz ist es entscheidend, mit welchen Konzepten diese Diskussion geführt wird und welche Einsichten in die Bedeutungszuschreibungen einfacher Gläubiger zum Kreuzestod Jesu sich aus diesen Konzepten ergeben. Beiden Aspekten wird im folgenden Abschnitt nachgegangen. Zuerst wird nach den Konzepten gefragt, anhand derer der Glaubenssinn einfacher Gläubiger theologisch modelliert wird (1.2.1). Ziel dieser Recherche ist es, das Konzept herauszuarbeiten, an dessen Prämissen sich das praktisch-theologische Teilprojekt der vorliegenden Studie dem Feld nähert. Anschließend werden die empirischen Befunde zu den grundlegenden Inhalten und Strukturen der theologischen Reflexion einfacher Gläubiger insbesondere zum Kreuzestod Jesu bilanziert (1.2.2). Diese Überlegungen erlauben es, den empirischen Zugriff auf das Forschungsfeld im praktisch-theologischen Teilprojekt näher zu bestimmen.

1.2.1 Konzepte zur Modellierung des Glaubenssinns einfacher Gläubiger

Das Nachdenken theologisch formal nicht gebildeter Gläubiger erfährt eine immer größere Aufmerksamkeit in der Theologie. In jüngerer Zeit wurden insbesondere in der Pastoraltheologie und in

⁸⁸ Die *anthropologische Wende* in der Theologie bezeichnet eine grundlegende Verschiebung im theologischen Denken, die vor allem im 20. Jahrhundert stattfand und im katholischen Kontext mit Theologen wie Karl Rahner und Edward Schillebeeckx assoziiert wird. Dabei rückte der Mensch zunehmend in den Mittelpunkt theologischer Reflexionen. Anstatt sich ausschließlich auf abstrakte Gottesvorstellungen oder dogmatische Lehren zu konzentrieren, wurden die menschliche Erfahrung und die existenziellen Fragen des Menschen als Ausgangspunkt für jede Rede von Gott betrachtet. Im evangelischen Kontext lässt sich diese Wende bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts bei Friedrich Schleiermacher verorten, der Religion in der menschlichen Erfahrungsdimension des „Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit“ begründete, und sie fand im 20. Jahrhundert in Rudolf Bultmanns existenzial-hermeneutischer Theologie eine prägnante Fortführung.

der Religionspädagogik Konzepte vorgeschlagen, wie dieses Nachdenken für die theologische Diskussion fruchtbar gemacht werden kann. Dieser Abschnitt bilanziert die vorliegenden Diskurse und gleicht sie untereinander ab. Dazu wird zuerst die prinzipielle Frage nach der theologischen Relevanz des Glaubenssinns einfacher Gläubiger angesprochen, um dann drei Zugänge zum Nachdenken einfacher Gläubiger zu unterscheiden: einen systematisch-theologischen anhand der Konzepte des *sensus fidei* und des *Herzenskatechismus*, einen emanzipatorischen anhand der Konzepte einer *Theologie des Volkes*, einer *Leutetheologie* und einer *Laientheologie* sowie einen empirischen anhand der Konzepte der *Ordinary Theology* und der *Kinder- und Jugendtheologie*. Es zeigt sich, dass bei Unterschieden im Detail sämtliche Konzepte ein für die herkömmliche Theologie transformatives Potential beinhalten, insofern sie eine lebensweltlich rückgebundene Reflexion über den Glauben als vollwertige Theologie qualifizieren.

Die theologische Relevanz des Glaubenssinns einfacher Gläubiger

In dem Maß, in dem die Offenbarung Gottes seit der anthropologischen Wende in der Theologie als Kommunikationsgeschehen begriffen wird, steigt auch die theologische Bedeutung des Glaubenssinns derjenigen, die auf den Ruf Gottes antworten. Aus praktisch-theologischer Perspektive stellt sich im Rahmen eines kommunikationstheoretischen Referenzrahmens u. a. die Frage, welche theologische Relevanz den Theorien und Konzepten zukommt, die sich Gläubige im Horizont des Erfahrungsraums ihrer jeweiligen religiösen Praxis über Gott und die Welt machen. Herkömmlich gilt diese Reflexion als Geschäft der Theologie im Sinn einer formal sozialisierten und theoretisch informierten wissenschaftlichen Praxis. Christian Bauer schlägt in Anlehnung an M.-Dominique Chenu vor, die alltägliche Praxis aller Gläubigen als sog. *locus theologiae* zu begreifen.⁸⁹ In ihr leben Gläubige ihren Glaubenssinn und tragen somit zum theologischen Geschehen bei. In spezifischer Weise handelt es sich hierbei nicht um geronnene, in Konzepten argumentativ konsistent durchformulierte Theologie, sondern um

⁸⁹ Vgl. C. Bauer, *Leutetheologien*.

eine aktive und prozesshafte Theologie, die sich im Tun entfaltet. Bauer greift zur Veranschaulichung dieser Bestimmung auf Michel de Certeaus Rezeption der begrifflichen Unterscheidung zwischen „Orten“ und „Räumen“ zurück. Beides sind lokalisierbare Teilgebiete eines Areals. Bei einem Ort handelt es sich jedoch um einen klar abgrenzbaren Bereich dieses Areals, während ein Raum an seinen Grenzen unbestimmt bleibt. In diesem Sinn ähnelt ein *locus theologiae* einem Raum, dessen Position zwar benannt, in seiner Ausdehnung aber nicht präzise definiert werden kann. Die religiöse Praxis der Gläubigen als *locus theologiae* steht somit für eine theologische Wirklichkeit, in der sich der Glaubenssinn derjenigen, die sich auf den Ruf Gottes einlassen, ausdrückt. Durch ihren Bezug zum Ruf Gottes ist dieser Wirklichkeit eine Position eingeschrieben, ohne dass sich die Grenzen dieser Wirklichkeit klar bezeichnen lassen.

Christian Bauers Vorschlag, den Glaubenssinn einfacher Gläubiger als theologieproduktiven Raum aufzufassen, schreibt eine traditionsreiche Diskussion über den *sensus fidei*⁹⁰, die gegenwärtig wieder neue Aufmerksamkeit erfährt⁹¹, kreativ weiter. Gleichzeitig wirft er mindestens zwei wichtige Fragen für die theologische Diskussion auf: 1) Indem ein *locus theologiae* nicht notwendigerweise einen Ort theologischer Erkenntnis im Sinn eines *locus theologicus* darstellt, bleibt offen, ob die durch den Glaubenssinn einfacher Gläubiger gewonnenen Einsichten eine (mehr oder weniger) große Bedeutung für die theologische Reflexion besitzen oder bereits selbst schon Theologie sind. Im ersten Fall würden sie das Material und einen Ausgangs- und Bezugspunkt der wissenschaftlichen Reflexion darstellen, im zweiten Fall stehen sie für eine eigenständige Art und Weise des theologischen Geschäfts. 2) Weiterhin führen die bewusst offen gehaltenen Ränder der Raum-Metapher zur Frage, wer den *locus theologiae* bespielt. Christian Bauer nennt z. B. im Rückgriff auf das II. Vaticanum das Volk Gottes als den Personenkreis, der diesen Raum konstituiert. Das Volk Gottes kann aber sowohl die Gemeinschaft aller Getauften bezeichnen als auch die gläubigen Individuen in ihrem

90 Vgl. W. Beinert, *Der Glaubenssinn der Gläubigen*.

91 Vgl. A. Slunitschek/T. Bremer (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen*.

Plural. Darüber hinaus bleibt in einer religiös individualisierten Gesellschaft die Frage virulent, wo das religiöse Feld aufhört und der Bereich des Nicht-Religiösen beginnt.⁹² Wären z. B. nicht-getaufte Menschen, die über Gott nachdenken, Teil dieses *locus theologiae*?

Beide Fragen werden im Folgenden anhand vorliegender theologischer Konzepte, die sich auf die theologische Qualität des Glaubenssinns einfacher Gläubiger richten, diskutiert. Es geht dabei nicht um kasuistische Abgrenzungen, sondern um ein diskursives In-Beziehung-Setzen der verschiedenen vorliegenden Antworten. Gleichzeitig sind wir uns bewusst, dass wir aus einer römisch-katholischen Perspektive heraus argumentieren, denn die Frage nach der Relevanz des Glaubenssinns einfacher Gläubiger stellt sich aufgrund ekklesiologischer Grundentscheidungen im römisch-katholischen Diskurs etwas anders als im evangelischen. Bei der Sichtung des praktisch-theologischen Diskurses um den Glaubenssinn einfacher Gläubiger haben sich die Konzepte der *Theologie des Volkes*, der *Laientheologie*, der *Leutetheologie*, der *Ordinary Theology* und der *Kinder- und Jugendtheologie* als einflussreiche Ansatzpunkte ergeben. Sie bilden den Kern der folgenden Darstellung. Gleichzeitig wurde deutlich, dass immer wieder auf den traditionsreichen Begriff des *sensus fidei* rekurriert wird, weshalb wir die unterschiedlichen Zugriffe auf ihn eingangs der folgenden Darstellung kurz rekapitulieren.

Systematisch-theologischer Zugang: Sensus Fidei Fidelis und Herzenskatechismus

Innerhalb der jüngeren systematisch-theologischen Reflexion des Glaubenssinns spielt in der katholischen Theologie das Konzept des *sensus fidei fidelis* eine gewisse Rolle, dem man auch Karl Rahners rhetorische Figur des *Herzenskatechismus* zurechnen kann. Letztere formuliert Rahner in seinen Überlegungen zur Auferstehung, in denen er dem offiziellen, gedruckten Katechismus der Kirche dem „ungedruckten Katechismus [des] Herzens und religiösen Lebens“ der Gläubigen gegenüberstellt.⁹³ Dieser „inwendige“ Kate-

92 Vgl. T. Luckmann, *The Invisible Religion*.

93 K. Rahner, *Auferstehung des Fleisches*, 211.

chismus habe eine andere „Stoffverteilung“ als der gedruckte und werde in der Regel von den Gläubigen auch nicht kritisch hinterfragt.⁹⁴ Beim sog. Herzenskatechismus handelt es sich somit um die individuelle Leitschnur der alltäglichen Religiosität der Gläubigen. In Rahners Konzeption bleibt der Herzenskatechismus dem kirchlich verantworteten Katechismus unterworfen, denn Letzterer beinhaltet die objektiven Wahrheiten der kirchlichen Lehre. So neige der sog. „Nicht-Orthodoxe“ dazu, alles das am gedruckten Katechismus abzulehnen, was nicht in seinen Herzenskatechismus eingeordnet werden könne, wogegen orthodoxe Gläubige auch das im gedruckten Katechismus demütig als wahr annehmen, was im Horizont ihres Herzenskatechismus als unschlüssig erscheint.⁹⁵ Nach Rahner handeln orthodoxe Gläubige weitsichtig, weil etwas einmal als Wahrhaftig erkanntes nicht deshalb unwahr wird, weil es in der gegenwärtigen Lebenssituation als wenig bedeutsam oder rätselhaft erachtet wird. Demnach eignet sich der Glaubenssinn der Gläubigen zwar als Maßstab für die lebensweltliche Relevanz überlieferter Glaubensgehalte zu einer bestimmten Zeit, nicht jedoch als Maßstab für das, was den Glauben ausmache.

Mit dieser inhaltlichen Kontur entspricht Rahners inwendiger Katechismus dem, was in der römisch-katholischen Tradition unter dem Begriff des *sensus fidei* verhandelt wird. Bis ins Mittelalter hinein galt der Glaubenssinn der Gläubigen als eines der Kriterien, an denen die Rechtmäßigkeit kirchlicher Verkündigung und Praxis bemessen wurde.⁹⁶ Nach einer Phase theologischer Randständigkeit erfuhr er eine Renaissance im Zweiten Vatikanischen Konzil, das ihn in seiner Kirchenkonstitution zur Grundlage jeglicher kirchlichen Wirklichkeit heranzieht. Im *sensus fidei* haben alle Gläubigen – unabhängig von ihrem kirchlichen Stand – Teil an der prophetischen Sendung Jesu (LG 12). Er befähigt die Gläubigen zu einem Leben aus dem Glauben heraus und bildet die Grundlage dafür, dass die Kirche als Ganzes am wahren Glauben festhält.⁹⁷ Begabt mit einem derartigen Glaubenssinn ist jede Person durch Taufe und Firmung (LG 11; 33).

94 Vgl. ebd.

95 Vgl. ebd., 211f.

96 Vgl. W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen.

97 Vgl. J. Knop, Partizipation und Synodalität, 9.

In der Rezeption dieser ekklesiologischen Bestimmung des *sensus fidei* wird zwar am grundsätzlichen Potential des Glaubenssinns, den wahren Glauben zu erkennen und am diesem festzuhalten, angeschlossen, diese Wahrheitsfähigkeit jedoch lehramtlich rückgebunden. So führt etwa die Internationale Theologische Kommission die „Partizipation am Leben der Kirche“, das „Hören auf Gottes Wort“, eine „Offenheit gegenüber der Vernunft“, die „Anerkennung des Lehramtes“, eine Heiligkeit im Sinn von „Demut, Freiheit und Freude“ und das „Streben nach dem Aufbau der Kirche“ als Kriterien einer authentischen Teilhabe am *sensus fidei* an.⁹⁸ „Authentisches Subjekt des *sensus fidei* ist demnach nicht jedes Kirchenmitglied, sondern nur, wer [...] ein ganz bestimmtes, hier auf Jesus selbst zurückgeführtes Konzept von amtlicher Autorität bejaht (vgl. Nr. 98).“⁹⁹

In der Folge wird beim Glaubenssinn begrifflich nochmals unterschieden zwischen dem *sensus fidei fidelium* und dem *sensus fidei fidelis*.¹⁰⁰ Bezieht sich der *sensus fidei fidelium* auf den Glaubenssinn des gesamten Gottesvolkes, bezeichnet der *sensus fidei fidelis* die Fähigkeit des Individuums, den wahren Glauben zu erkennen und aus diesem Glauben heraus zu leben. Allerdings bleibt auch Letzterer prinzipiell wahrheitsfähig. Denn beim *sensus fidei fidelis* handele es sich nicht um ein Produkt von Bildung, sondern um eine allen Gläubigen eigene Sensibilität, das Wahre zu erkennen. Der *sensus fidei fidelis* ist demnach nicht, wie häufig behauptet, „irrational, subjektiv, vage oder ein bloßes Gefühl, sondern eine eigene Form der Erkenntnis“.¹⁰¹ Unter Papst Franziskus scheint dieses Verständnis des individuellen Glaubenssinns wieder stärker in den Fokus der kirchlichen Aufmerksamkeit zu rücken, wenn er in *Episcopalis Communio* die Rückbindung der Bischöfe an das Volk Gottes betont (EC 5) und diese auffordert, in der Vorbereitung der Bischofssynode den Glaubenssinn der einfachen Gläubigen zu erkunden (EC 7). Allerdings zeigt sich in dieser Ankündigung auch die Problematik, wie dieser Glaubenssinn im Leben der Kirche zu

98 Vgl. Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche*.

99 J. Knop, *Partizipation und Synodalität*, 13.

100 Vgl. A. Slunitschek, *Der Glaubenssinn und das Individuum*.

101 Ebd., 83f.

berücksichtigen ist, denn der *sensus fidei fidelium* ist „nie als an irgendeine Form gebunden verstanden worden. Das stellt ihn in einen gewissen Gegensatz zu den explizit formulierenden Glaubenssätzen, denen ja gerade ihr definitorischer Charakter und ihre ausdrückliche Form zu eigen sind.“¹⁰² Praktisch stellt sich damit die Frage, wie festgestellt werden kann, was *sensus fidei* ist. Das gilt umso mehr, als *Lumen Gentium* den Glaubenssinn tendenziell als konsensual begreift, er sich faktisch aber als vielgestaltig und heterogen erweisen dürfte.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der Glaubenssinn der Gläubigen seit Beginn der Kirche eine mehr oder weniger relevante theologische Größe darstellt. Sie bezeichnet die Befähigung jeder getauften und gefirmten Person zu erspüren und zu erkennen, was Gottes Wille ist und diesen Willen im eigenen Leben umzusetzen. Diese Erkenntnis bedarf keiner formalen (oder informellen) Bildung, ist also jeder und jedem Gläubigen zu eigen. Allerdings handelt es sich hierbei um einen Idealtyp im Weberschen Sinn, d. h. um eine abstrakte Typisierung, die in der realen Welt keine direkte Entsprechung hat. Die Bedeutung dieser Erkenntnis für Kirche und Theologie wird kontrovers diskutiert.

Emanzipatorischer Zugang: Theologie des Volkes, Leutetheologie(n), Laintheologie und Gelebte Theologie

Einen dezidiert emanzipatorischen Zugang zum Glaubenssinn einfacher Gläubiger findet sich in der lateinamerikanischen *teologia popular*¹⁰³ bzw. der *teologia del pueblo*¹⁰⁴, die in Deutschland vor allem in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts als Theologie des Volkes diskutiert wurde¹⁰⁵, aber auch gegenwärtig wieder vereinzelt aufgegriffen wird¹⁰⁶. Die *teologia popular* wurzelt in der Erfahrung, dass kirchliche Praxis die ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse stabilisiert, statt sie im Sinn der Botschaft

102 T. Bremer, Der Glaubenssinn der Gläubigen, 21.

103 Vgl. L. Boff, Theologie hört aufs Volk.

104 Vgl. C. Boff, Die Befreiung der Armen.

105 Vgl. A. Exeler/N. Mette, Theologie des Volkes; H. Pottmeyer, Theologie des Volkes; H.-J. Findeis, Überlegungen zu einer Theologie des Volkes.

106 Vgl. M. Amaladoss, Die Theologie des Volkes.

Jesu zu verändern. In der Folge entwickelte sich vor allem in Lateinamerika eine befreiungstheologische Bewegung, die dezidiert den Glaubenssinn der einfachen Gläubigen zum Ausgangspunkt theologischer Reflexion macht.¹⁰⁷ Stimuliert durch die Praxis Jesu wenden sich die Vertreter:innen der Befreiungstheologie den armen Menschen zu und suchen sie zu befähigen, ihr Schicksal selbst zu bestimmen und ihre soziale Lage zu verändern.

Die befreiungstheologische Hinwendung zu den Armen ist nicht nur ein soziales Programm, sondern auch eine theologische Neubewertung der alltäglichen Erfahrungen dieser Menschen. Für die Argumentation dieses Abschnitts ist vor allem der dabei vollzogene Perspektivenwechsel instruktiv. Zum einen nimmt die befreiungstheologische Reflexion ihren Ausgangspunkt bei den alltäglichen Erfahrungen einfacher Gläubiger. Zum anderen nimmt die Befreiungstheologie diese Gläubigen als Subjekte theologischer Reflexion ernst. Das Nachdenken über Gott und die Welt von Menschen ohne akademische theologische Bildung wird damit zu Theologie. Das Partikulare, Situative und oft auch Intuitive dieser Reflexion wird nicht mehr als Argument herangezogen, diesem Nachdenken einen theologischen Status abzuschreiben. Vielmehr befähigt gerade die lebensnahe Art und Weise dieses Nachdenkens zu einer besonderen Kompetenz, wenn es darum geht, den Willen Gottes in die aktuelle Zeit hinein auszulegen. Als klassisches Beispiel dieser Theologie des Volkes gilt Ernesto Cardenals *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*, in dem sich soziale Wirklichkeit und das intuitive Verständnis der Botschaft Jesu gegenseitig durchdringen.¹⁰⁸

Einen vergleichbaren Ansatz stellt das Konzept der *Leutetheologie* Christian Bauers dar, mit dem er jedoch den Volksbegriff einer *Theologie des Volkes* bewusst relativiert.¹⁰⁹ Während der Begriff des Volkes die Existenz eines kohärenten Ganzen suggeriere, betone der Begriff der Leute die Individualität und nicht identitär einholbare Vielfalt der einzelnen Personen, aus denen sich ein Volk – was immer das sein mag – zusammensetze. In diesem Zu-

107 Vgl. H. Câmara, Der Anwalt der Gerechten; L. Boff, Kirche: Charisma und Macht; C. Boff, Die Befreiung der Armen.

108 Vgl. E. Cardinal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname.

109 Vgl. C. Bauer, Die Kirchen und der Populismus.

gang greift Bauer eine Rezeption der *teologia popular* im deutschsprachigen Raum auf, die dezidiert das gläubige Individuum zum Ausgangspunkt dieser Theologie genommen hat.¹¹⁰ Eine vergleichbare Verwendung des Begriffs Leute im Zusammenhang mit den Glaubensüberzeugungen und -vollzügen einfacher Gläubiger im deutschsprachigen Raum zeigt Paul M. Zulehner, der seine empirischen Studien zur Religiosität der Österreicher mit *Leutereligion* betitelt.¹¹¹ Mit Leute bezeichnet er alle Bürger:innen Österreichs, ohne Unterscheidung, ob sie einer Religionsgemeinschaft angehören oder nicht.¹¹²

Bauer greift den Begriff der Leute in seiner Studie zum Ortswechsel der Theologie auf, um die theologischen Konstruktionen einfacher Leute zu würdigen.¹¹³ Mit Leutetheologie bezeichnet er das Theologietreiben im Alltag durch einfache Gläubige, das „lebendigen Glauben im Sinne der Tradition“ ermögliche.¹¹⁴ Dabei schließt Bauer auf drei Konzepte zurück, die sich zum Teil der theologischen Diskussion verdanken, aber auch aus der Philosophie stammen. Zum einen greift er Rahners rhetorische Figur des *Herzenskatechismus* auf, gemäß dem der Glaubenssinn einfacher Menschen eine Rede von Gott im lokalen Kontext hervorbringt.¹¹⁵ Zum anderen erbringt der Verweis auf Michel Foucaults Begriff des *Leutewissens* die Einsicht, dass es Wissensformen gibt, die außerhalb der gesellschaftlich etablierten Kriterien für Wissen liegen und deshalb oft keine Beachtung erfahren.¹¹⁶ Schließlich trägt Bauer mit Clodovis Boffs Konzept „bodenständiger, erdhafter Theologie“ die lebensweltliche Rückbindung jeglichen Nachdenkens über Gott und die Welt ins Konzept der *Leutetheologie* ein.¹¹⁷

Die emanzipatorische Kraft der *Leutetheologie* liegt somit darin, dass sie die alltäglichen Überzeugungen und Vollzüge einfacher Gläubiger als theologisch vollwertig würdigt. Sie stellen mehr

110 Vgl. A. Exeler/N. Mette, *Theologie des Volkes*.

111 Vgl. P. Zulehner, *Leutereligion*.

112 Ebd., 39 f.

113 Vgl. C. Bauer, *Ortswechsel der Theologie*.

114 Ebd., 55.

115 Vgl. ebd., 56.

116 Vgl. ebd., 57 f.

117 Vgl. ebd., 60.

als lokale Theologien mit beschränkter Reichweite dar, denn eine jegliche Theologie – auch die akademische – bedürfe konstitutiv des Rückbezugs auf den gelebten Glauben. In Anlehnung an Clemens Sedmaks Konzept der *kleinen Theologien* stellt *Leutetheologie* kontextuell rückgebundene Einsichten in die wahre Natur des Glaubens dar, spiegelt somit im Spezifischen des konkreten Falls exemplarisch das Allgemeine des Glaubens wider. Gleichzeitig öffnet *Leutetheologie* die Theologie für unterschiedliche Subjekte des Theologisierens, denn Leute ist ein „wandlungsfähiger Begriff ohne festen Kern und mit offenen Rändern“. ¹¹⁸ Eine *Leutetheologie* kann somit nicht auf eine spezifische Gruppe an Gläubigen eingegrenzt werden, was potenziell alle Menschen, die über den Glauben nachdenken, zu Kandidat:innen für *Leutetheologie* qualifiziert. Allerdings bestimmt Bauer diese Theologie auch als das, bei dem es „darum [geht], den faktisch gelebten ‚Glauben zu denken‘“. ¹¹⁹ Ein gelebter Glaube scheint somit eine Mindestqualifikation zu sein, um von *Leutetheologie* zu sprechen.

Monika Kling-Witzenhausen nutzt den Begriff der *Leutetheologie*, um die theologischen Konzeptionen von sog. Schwellenchristen zu untersuchen. ¹²⁰ In der Folge spricht sie von *Leutetheologien* im Plural, denn die individuellen theologischen Konstruktionen der Christ:innen, die sich vom Glauben angezogen fühlen, ohne diesen in einer konkreten kirchlichen Gemeinde zu leben, sind notwendig vielfältig und heterogen. „[D]er Terminus *Leutetheologien* [beschreibt] eine besondere Praxis und Haltung: Er unterstreicht das Vermögen jeder einzelnen Person, selbst, ungeachtet von Alter, Herkunft oder Bildung, Theologie betreiben zu können, und zwar über Gott, sowie über ihren Glauben reden und diesen reflektieren zu können.“ ¹²¹ Sie verwendet dabei einen weiten Theologiebegriff, denn sie nimmt an, „dass jeder und jede, der bzw. die sich mit Fragen nach Gott, Religion etc. auseinandergesetzt und diese reflektiert hat, eine eigene *Leutetheologie* besitzt.“ ¹²² Damit erstrecken sich *Leutetheologien* prinzipiell auf alle Menschen, selbst die-

118 C. Bauer, *Leutetheologien*, 35 f.

119 C. Bauer, *Ortswechsel der Theologie*, 57.

120 Vgl. M. Kling-Witzenhausen, *Was bewegt Suchende*.

121 M. Kling-Witzenhausen, *Die Stimmen der Gläubigen hörbar machen*, 197.

122 M. Kling-Witzenhausen, *Was bewegt Suchende*, 224.

jenigen, die nicht durch Taufe dem Volk Gottes angehören. Ihre Studie zeigt, dass sich *Leutetheologien* von akademischer Theologie wesentlich durch Wortwahl, Sprache, Semantik und den Grad der diskursiv-fachlichen Informiertheit unterscheiden.

Parallel zum Begriff der *Leutetheologie(n)* findet sich auch der Begriff der *Laientheologie*, der mindestens seit dem Beginn des letzten Jahrhunderts verwendet wird, um den Glauben einfacher Gläubiger gegenüber einer klerikal verfassten kirchlichen Hierarchie aufzuwerten.¹²³ Innerhalb der katholischen Diskussion bündelt er im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils die Diskussion um die Rolle der theologischen Arbeit derjenigen, die ein Theologiestudium absolviert haben und in der Pastoral wirken, ohne Priester zu sein.¹²⁴ Ziel dieser Debatte ist es, theologisch gebildeten Laien im theologischen Geschäft einen vergleichbaren Platz wie theologisch gebildeten Klerikern zuzuweisen, weil das Weihesakrament für sich genommen für die Kompetenz, Theologie zu betreiben, nichts austrägt. Dieses Ziel bedeutet einen Bruch mit der bisherigen kirchlichen Praxis, gemäß der ungeweihte Christen Klerikern als institutionell, soziologisch und spirituell unterlegen galten.¹²⁵ Gleichzeitig wurden unter diesem Begriff Fragen der Aufsicht und Kontrolle verhandelt, denn theologisch gebildete Laien haben im Unterschied zu Klerikern ihrem Bischof gegenüber keinen Gehorsam versprochen.¹²⁶ Außerdem war man damals noch auf der Suche, in welchen Arbeitsfeldern Laientheolog:innen eingesetzt werden können.¹²⁷

Neben dem skizzierten Verständnis von *Laientheologie* findet sich im theologischen Diskurs auch eine Verwendung, die sich auf die theologischen Konstruktionen einfacher Gläubiger bezieht.¹²⁸ In diesem Diskurs stellt der Laie nicht das Gegenüber des Klerikers dar, sondern das Gegenüber des Experten. Laien sind somit

123 Vgl. F. Andersen, *Anticlericus*.

124 Vgl. L. Karrer, *Von Beruf Laientheologe*; E. Bindereif, *Berufspositionen und Berufsvorstellungen*; J. M. Yinger u. a. (Hg.), *Religion und sozialer Wandel*.

125 L. Karrer, *Aufbruch der Christen*, 42.

126 Vgl. G. Stachel, *Laientheologie — ein neuer Weg*.

127 Vgl. H. Pompey/J. Dirnbeck, *Aufgaben für Laientheologen*.

128 Vgl. J. Cobb, *Lay Theology*; S. Trinidad, *Hispanic Lay Theology*; E. Johnson, *Tectonic Shifts*; J. Macquarrie, *The Faith of the People of God*; C. Müller, *Zur Einholung der Laienperspektive in die (praktisch-)theologische Reflexion*.

Menschen, denen in einem konkreten Handlungsfeld diejenigen Qualifikationen und Kompetenzen fehlen, die die Menschen auszeichnen, die in diesem Handlungsfeld konstant Leistung erbringen. Bezogen auf die Theologie sind Laien somit diejenigen, die keine formale theologische Ausbildung erfahren haben und damit weder über ausgezeichnetes theologisches Wissen noch über hinreichende Kenntnis theologischer Methoden verfügen. In diesem Zusammenhang steht die Lientheologie für die Hinwendung zum einfachen Gläubigen als Subjekt des Theologisierens. Explizit wird diese Lesart von Henning Luther auf den Punkt gebracht: „Wenn Theologie Reflexion des Glaubens ist, dann ‚produziert‘ jeder, der über Religion und Glauben nachdenkt, so etwas wie Theologie.“¹²⁹ Bewusst grenzt sich Luther dabei von einem Verständnis ab, dass Theologie ausschließlich „die Reflexionsarbeit professioneller Eliten“ sei und verwendet im Rückgriff auf die lateinamerikanische Theologie des Volkes den Begriff der *Lientheologie*.¹³⁰ Analog zur *Leutetheologie* schreibt auch diese Lesart der *Lientheologie* dem Nachdenken einfacher Gläubiger über Gott und die Welt einen theologischen Status zu. So wird dieser Begriff z. B. in der Religionspädagogik vor allem im Umfeld der Kindertheologie (s. u.) herangezogen, um aufzuzeigen, dass Kinder nicht das Objekt religiöser Erziehung, sondern in dieser Erziehung in ihren kindertheologischen Konstruktionen ernst zu nehmen sind.¹³¹

Schließlich wurde jüngst das Konzept der *Lived Theology* in der praktischen Theologie diskutiert.¹³² Sie bezieht sich auf die Vollzüge religiöser Gemeinschaften und begreift diese als Ausdruck der theologischen Kreativität von Gläubigen. „Our lived theology is the enactment of that, which is most significant to us at any given moment and as lived out in our everyday existence, rather than the systemization of creedal propositions of any given faith tradition.“¹³³ Konstitutiv wird davon ausgegangen, dass derartige

129 H. Luther, Religion und Alltag, 13.

130 Ebd., 15.

131 Vgl. W. Härle, Was haben Kinder in der Theologie verloren; M. Rothgangel, Religionspädagogische Impulse zur Etablierung von Lientheologien; F. Kraft, „Wenn dein Kind dich morgen fragt ...“.

132 Vgl. E. Law, Orienting a Transnational Lived Theology; C. Marsh/P. Slade/S. Azaransky, Lived Theology; S. Müller, Gelebte Theologie.

133 T. DuBose, Lived Theology, 1033.

Vollzüge nicht einfach institutionelle Vorgaben abwickeln, sondern sich die individuellen theologischen Überzeugungen von einzelnen Gläubigen und Gruppen von Gläubigen in diese eintragen. In diesem Sinn produzieren Gläubige im Vollzug ihres Glaubens Theologie. Das Konzept der *Lived Theology* hat vielfältige Studien zur alltäglichen Praxis von Gläubigen angestoßen, die insbesondere unterschiedliche konfessionelle, religiöse und nationale Kontexte betreffen. Es bedient sich vor allem qualitativer Methoden, um gelebte Theologie zu rekonstruieren.¹³⁴

Fasst man die Rezeption des Glaubenssinns einfacher Gläubiger in den Ansätzen mit emanzipatorischem Interesse zusammen, stimmen sie mit den Überlegungen zum *sensus fidei fidelis* darin überein, dass jede Christin und jeder Christ zu einer Erkenntnis des Willens Gottes befähigt ist. Im Unterschied zu diesen Überlegungen sprechen aber sowohl die *Theologie des Volkes* als auch die *Leutetheologie* oder die *Laientheologie* diesem Glaubenssinn eine theologische Natur zu. Was im systematisch-theologischen Diskurs ein wesentlicher Referenzpunkt theologischer Reflexion ist, wird bei den in diesem Abschnitt beschriebenen Theologien zu einem eigenständigen theologischen Diskurs, der der akademischen Theologie auf Augenhöhe begegnet. Die Subjekte dieses Diskurses sind in der *Theologie des Volkes* eindeutig getaufte und gefirmte Menschen. In der *Leute-*, der *Laientheologie* und der *Lived Theology* scheint diese Rückbindung zwar auch durch, allerdings bleiben die Ränder dessen, was es heißt, Christin bzw. Christ zu sein, in charakteristischer Weise unterbestimmt.

Empirischer Zugang: Ordinary Theology und Kinder- und Jugendtheologie

Ein dritter Zugang zum Glaubenssinn einfacher Gläubiger verdankt sich der Tatsache, dass die individuelle Religiosität auch ein Untersuchungsobjekt religionssoziologischer und -psychologischer Forschung ist. In dieser Tradition steht das Forschungsprogramm der sog. *Ordinary Theology*, das vor allem im angelsächsi-

134 Vgl. B. Miller-McLemore, *Is Qualitative Research the Best or Only Way to Study Lived Theology?*; K. Tveit, *Lived Theology*.

schen Raum verfolgt wird. Begrifflich wurde es von Jeff Astley geprägt, der Ordinary Theology als „the theology and theologizing of Christians who have received little or no theological education of a scholarly, academic or systematic kind“¹³⁵ definiert. Das Kompositum ist dabei Programm. Auf der einen Seite interessiert sich das Forschungsprogramm für die religiösen Vorstellungen einfacher Gläubiger, wobei das Kriterium für *ordinary* das Fehlen einer akademischen theologischen Bildung ist.¹³⁶ Es geht somit um die allgemeinen Erfahrungen, Werte, Überzeugungen und Vollzüge von Christ:innen. Im Forschungsprogramm werden diese theologisch nicht gebildeten Gläubigen stimuliert, über ihre Erfahrungen und Vollzüge nachzudenken und sie im Licht ihres Glaubens zu deuten. Diese „articulation of their religious understanding“¹³⁷ bildet die Theologie der Befragten. Theologie wird in diesem Forschungsprogramm also nicht entlang akademischer Standards definiert, sondern ausschließlich über die beiden Definitoren der Reflexion und der Eigenschaft, dass die Person, die nachdenkt, Christ:in ist.

Das Forschungsprogramm der *Ordinary Theology* hat bis heute zahlreiche Studien stimuliert. Forschungsgegenstand waren z. B. das Gebet¹³⁸, der Vollzug charismatischer Gottesdienste¹³⁹, das Geschehen in Nebenräumen während des Gottesdienstes¹⁴⁰ oder das Gemeindeleben freikirchlicher Gemeinschaften¹⁴¹. Darüber hinaus hat dieses Konzept sowohl Reflexionen über pastorale¹⁴² und edukative¹⁴³ Prozesse inspiriert. Schließlich wurde es auch zur Analyse historischer Quellen herangezogen.¹⁴⁴ Alle diese Studien zeigen, dass die theologischen Reflexionen einfacher Gläubiger

135 J. Astley, *Ordinary Theology as Lay Theology*, 183.

136 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology*, 56 f.

137 Ebd.

138 Vgl. T. ap Siòn, *Ordinary Prayer and the Rural Church*; T. ap Siòn / O. Edwards, *The Ordinary Theology of Prayer Intentions Posted on the Internet*.

139 Vgl. P. Ward/H. Campbell, *Ordinary Theology as Narratives*.

140 Vgl. K. Tveitereid/B. Norheim, *Theological Wiggle Room*.

141 Vgl. M. J. Cartledge, *Rescripting Ordinary Pentecostal Theology*.

142 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology for Rural Theology and Rural Ministry*.

143 Vgl. N. Witherspoon/R. Mitchell, *Critical Race Theory as Ordinary Theology of African American Principals*.

144 Vgl. L. Foroughi, *Ordinary Theology and Facing Death in Late Medieval Norfolk*.

tastend und unverbindlich sind. Sie erfolgen aporetisch und anekdotenhaft, autobiographisch und unsystematisch und reich an emotionsgeladener Sprache und Metaphorik.¹⁴⁵ Der große Unterschied findet sich aber im Ort des Theologietreibens, denn *Ordinary Theology* kann im Gegensatz zur akademischen Theologie von überall aus betrieben werden. Die meisten Befragten haben ein eingeschränktes Vertrauen in die Belastbarkeit ihrer eigenen Erklärungen und sind sofort bereit, diese Erklärungen durch die Einsichten einer akademischen Theologie korrigieren zu lassen.

Astley vermeidet mit dem Begriff der *Ordinary Theology* bewusst den Begriff der *Laientheologie* (*lay theology*).¹⁴⁶ Zwar ist *Ordinary Theology* auch *Laientheologie*, weil nicht-theologisch gebildete Christ:innen auch nicht ordiniert sind und damit zum kirchlichen Stand der Laien gehören. Allerdings können Laien im kirchlichen Bereich auch eine formale theologische Ausbildung haben, wogegen der Fokus der *Ordinary Theology* dezidiert auf dem Fehlen einer solchen Ausbildung liegt und damit das Merkmal der *Ordinary Theology* ist. Gleichzeitig steht ihr Forschungsprogramm für die Emanzipation der Reflexion einfacher Gläubiger über ihren Glaubenssinn.¹⁴⁷ Die theologischen Konstruktionen einfacher Gläubiger werden in ihm ernst genommen und somit die Kluft zwischen einer „Volksreligion“ und einer „Elitereligion“ relativiert.¹⁴⁸

Ebenfalls in der empirischen Religiositätsforschung wurzelt die sog. *Kinder- und Jugendtheologie*, die programmatisch für eine Hinwendung zu jungen Menschen als Subjekten des Theologisierens und Produzent:innen von Theologie steht.¹⁴⁹ Herkömmlich wurden die religiösen Vorstellungen von Kindern als Vorstufen eines erwachsenen Glaubens betrachtet, die durch die kognitiven Kompetenzen junger Menschen bedingt sind und durch gezielte pädagogische Intervention in einen tragfähigen Glauben überführt werden müssen. Der kindertheologische Ansatz kritisiert diese Defizitdiagnose, denn entwicklungspsychologische Studien konnten zeigen, dass Kinder so lange ihren (religiösen) Vorstellungen an-

145 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology as Lay Theology*, 185.

146 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology*, 64.

147 J. Astley, *Ordinary Theology as Lay Theology*, 184.

148 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology*, 49.

149 Vgl. A. Bucher, *Kindertheologie*.

hängen, als sie diese für tragfähig erachten. Unter dieser Prämisse ist das Nachdenken von Kindern über Gott und die Welt als eigenständige Form des Theologisierens ernst zu nehmen. 2011 wurde der Ansatz der Kindertheologie um den Blick auf Jugendliche erweitert¹⁵⁰, was in der Folge dazu führte, dass man im Verbund von der Kinder- und Jugendtheologie spricht.

Der kindertheologische Ansatz hat zu einer Fülle von vor allem kleineren, regionalen Studien zu den theologischen Konstruktionen von Kindern – und später auch Jugendlichen – geführt.¹⁵¹ Thematische Schwerpunkte waren und sind z. B. das Gottesbild, die Vorstellungen von Himmel und Schöpfung oder der Umgang mit biblischen Schriften. Damit steht er in einer längeren Tradition religionspädagogisch-empirischer Forschung, die sich der Religiosität und den Präkonzepten theologischer Begriffe widmete. Allerdings liegt der Schwerpunkt der kindertheologischen Analyse weniger auf der Rekonstruktion spezifischer Strukturen des kindlichen Theologisierens, als auf der Bilanz einschlägiger Vorstellungen zu unterschiedlichen Aspekten der Theologie und der Frage, wie didaktisch angemessen mit diesen Vorstellungen umgegangen werden kann.¹⁵²

Der innovative Impetus des kindertheologischen Ansatzes mit Blick auf die Fragestellung des vorliegenden Abschnitts liegt darin, dass hier zum ersten Mal der Glaubenssinn von Kindern ernst genommen und als Theologie mit eigenem Recht anerkannt wird. Konzentriert sich die *Ordinary Theology* auf erwachsene Gläubige, wendet sich die *Kindertheologie* bewusst jungen Menschen zu, die im alltäglichen Leben als nur eingeschränkt geschäftsfähig betrachtet werden. Außerdem entgrenzt die Tatsache, dass auch nicht getaufte Schüler:innen den schulischen Religionsunterricht besuchen, den Kreis derjenigen, die als Subjekte des Theologisierens in Frage kommen. Bindet die *Ordinary Theology* das Nachdenken über Gott und die Welt an die Eigenschaft, dass diejenigen,

150 Vgl. T. Schlag/F. Schweitzer, Brauchen Jugendliche Theologie.

151 Seit 2002 erscheint im Calwer-Verlag das „Jahrbuch für Kindertheologie“, dessen Kern aus empirischen Studien zu den theologischen Konstruktionen von Kindern besteht. Seit 2018 firmiert diese Reihe als „Jahrbuch für Kinder- und Jugendtheologie“.

152 Vgl. H. Roose, Kindertheologie und schulische Alltagspraxis.

die nachdenken, getauft sind, spielt dieses Kriterium für die *Kindertheologie* keine Rolle mehr. Ihr gilt das Nachdenken eines jeglichen Kindes über Gott und die Welt als theologisch ernst zu nehmen. Schließlich könnte man noch überlegen, ob die Würdigung von Kindertheologie und *Ordinary Theology* das rationale Element von Theologie etwas abgeschwächt. Offensichtlich geht es ja nicht darum, eine Laientheologie als weniger rational im Vergleich zur akademischen Theologie einzustufen. In der Würdigung von Kindertheologie und *Ordinary Theology* nicht nur als defizitäre Theologie wird ein lebensweltlicher Aspekt der Reflexion auf den eigenen Glauben hervorgehoben.

Fazit: Laientheologie im Sinn einer Ordinary Theology

Die Analyse der verschiedenen Konzepte zum Glaubenssinn einfacher Gläubiger ist durch die beiden Fragen stimuliert, ob ein solches Nachdenken als Theologie bezeichnet werden kann und, falls ja, welche Anforderungen eine Person erfüllen muss, um ein solches Nachdenken als Theologie zu bezeichnen. Die Antwort auf die erste Frage ist eindeutig: Während der *sensus fidei* im systematischen Diskurs nicht selbst Theologie produziert, sondern Einsichten in den Alltag des Glaubens eröffnet, die Theologie bei ihren Reflexionen zu berücksichtigen hat, sprechen alle anderen Konzepte von Theologie, wenn einfache Gläubige über Gott und die Welt nachdenken. Letzteres bedeutet eine Weitung des Theologiebegriffs, denn neben die formalen wissenschaftlichen Kriterien folgende akademische Theologie wird eine lebensweltlich rückgebundene, situativ und assoziativ argumentierende und oft narrativ eingebundene Theologie gesetzt. Beide Formen von Theologie werden als aufeinander verwiesen gedacht, wobei in allen Konzepten klar ist, dass eine akademische Theologie die Theologie einfacher Gläubiger ernst nehmen muss. Wenn akademische Theologie Theorien über den Glauben und Deutungen des Glaubens entwickelt, in denen sich die einfachen Gläubigen nicht wiederfinden, geht sie am Glaubenssinn dieser vorbei.

Alle Konzepte, die die Produkte des Glaubenssinns einfacher Gläubiger als Theologie *sui generis* einstufen, verfolgen ein emanzipatorisches Interesse. Es geht ihnen um die Aufwertung des prophetischen Amtes bzw. des allgemeinen Priestertums aller Gläu-

bigen gegenüber hierarchischen Verkrustungen innerhalb kirchlicher Strukturen. Dass es sich hierbei um kein exklusiv römisch-katholisches Problem handelt, zeigt der Diskurs der *Laientheologie*, der auch sehr stark im evangelischen Bereich geführt wird. Neben dem emanzipatorischen Interesse ist mit der Einstufung des Nachdenkens einfacher Gläubiger als Theologie ein transformatorischer Impuls verbunden, denn Theologie ereignet sich damit nicht mehr nur an Einrichtungen der Hochschulbildung und folgt akademischen Standards, sondern ereignet sich auch an den verschiedenen Orten, an denen geglaubt und über diesen Glauben nachgedacht wird. Die Frage, wie sich beide Theologien aufeinander beziehen lassen, stellt eine Zukunftsaufgabe theologischer Reflexion dar und hat das Potential, Motor besagter Transformation zu sein. Zudem verschiebt sich die Rolle des Glaubenssinns einfacher Gläubiger vom Objekt theologischer Reflexion zum Subjekt theologischer Produktion. Es geht somit nicht nur um das Verhältnis zweier Systeme, die unterschiedlichen Rationalitäten folgen, sondern auch um das Mit- und Zueinander der Personen, die diese Systeme verwirklichen.

Eng mit diesem Rollenwechsel ist die Frage verbunden, wer ein solches Subjekt theologischer Produktion sein kann bzw. soll. Im römisch-katholischen Diskurs des *sensus fidei* stellen die Taufe und die Firmung die Mindestvoraussetzungen dar. Ähnliches kann angenommen werden für die Konzepte einer *Theologie des Volkes* und der *Ordinary Theology*, deren Rede von den einfachen Gläubigen stets im Zusammenhang mit christlichen Gemeinschaften steht und sich auf den oben erklärten *sensus fidei fidelis* bezieht. In den Konzepten der *Laientheologie* und der *Leutetheologie* bleiben die Subjekte von Theologie dagegen unterbestimmt. Wenn Henning Luther jedes Nachdenken über den Glauben als Theologie qualifiziert, schließt das logisch auch Nicht-Getaufte ein, die über den Glauben sinnieren. Und im Konzept der *Leutetheologie* wird zwar konsequent vom Volk Gottes gesprochen, die Ränder dieses Konzepts jedoch bewusst offengelassen. Eindeutig keine Grenzen zieht die *Kinder- und Jugendtheologie*, was angesichts der Tatsache, dass im schulischen Religionsunterricht auch nicht-christliche Schüler:innen über Gott nachdenken, konsequent ist.

Im vorliegenden praktisch-theologischen Zugang zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu wird theoretisch vor allem an das Kon-

zept der *Ordinary Theology* angeschlossen. Dieser Zugriff ist hauptsächlich pragmatisch begründet. Erstens steht die *Ordinary Theology* für ein empirisches Programm und passt damit zu der im vorliegenden praktisch-theologischen Teilprojekt verfolgten Methodik. Die gemäß der *Ordinary Theology* einfachen Gläubigen im Sinn von Personen, die zum einen christlich eingebunden sind und zum anderen keine formale theologische Bildung durchlaufen haben, stellen eine empirisch eindeutig identifizierbare Gruppe dar. Zweitens bietet diese Gruppe einen deutlichen Kontrast zu den Daten des systematisch-theologischen Teilprojekts, die ausschließlich von theologisch bzw. religionsphilosophisch formal gebildeten Expert:innen verfasst wurden.¹⁵³ Mit der Wahl theologisch nicht formal gebildeter Personen als Bezugspunkt der praktisch-theologischen Rekonstruktion ist sichergestellt, dass etwaige Familienähnlichkeiten in den zu vergleichenden Theologien nicht durch eine Überlappung der Teilnehmenden der Studie bedingt sind. Drittens entspricht die durch die *Ordinary Theology* in den Blick genommene Zielgruppe einem klassischen Begriff von Theologie. Theologie wird gemeinhin als die Wissenschaft verstanden, die Leben und Welt unter der Prämisse bedenkt, dass es Gott gibt.¹⁵⁴ Im christlichen Zusammenhang stellt die Theologie damit die akademische Disziplin dar, die die Offenbarung Gottes in Jesus Christus unter vernunftgemäßen Prämissen reflektiert, wobei davon ausgegangen wird, dass diejenigen, die Theologie betreiben, in die Offenbarung Gottes existentiell verwickelt sind. Im Unterschied zu den Konzepten der *Leutetheologie* und der *Kinder- und Jugendtheologie* geht die

153 Manche analytischen Religionsphilosoph:innen, die am Diskurs um den Kreuzestod Jesu teilnehmen, weisen keinen formalen theologischen Abschluss auf. Aufgrund ihres einschlägigen, akademischen Grades in der Philosophie, meist verbunden mit einem Studien- und später Forschungsschwerpunkt in Religionsphilosophie (die auch als Teildisziplin der Theologie gilt) und aufgrund ihrer regen Teilnahme am wissenschaftlichen Diskurs mit dezierten Theolog:innen kann ihre Expertenfunktion und ihre Aufnahme in die Gruppe dennoch als gerechtfertigt gelten. Beispiele sind etwa Hud Hudson, Linda Zagzebski, Allison Kryle Thornton sowie Meghan Page.

154 Vgl. G. Plasger/S. Pemsel-Maier, *Theologie*. Weiterführende Differenzierungen wie etwas zwischen einer natürlichen und einer konfessionellen Theologie spielen für die vorliegende Untersuchung keine Rolle und werden deshalb hier nicht weiter vertieft.

Ordinary Theology davon aus, dass die von ihr untersuchten Personen sämtlich Gläubige sind, d. h. sich grundsätzlich von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus angesprochen fühlen. Dieser Fokus beinhaltet keine Abwertung der theologisch relevanten Überlegungen von Menschen, die sich nicht durch besagte Offenbarung angesprochen erachten, setzt aber absichtlich bei denjenigen an, die sich dieser Offenbarung verpflichtet fühlen. Man kann bei dieser Zielgruppe somit begründet von einer Theologie sprechen, ohne dabei die Frage diskutieren zu müssen, ob auch die theologisch relevanten Auseinandersetzungen von z. B. erklärten Atheisten Theologie sind. Einfache Gläubige im Sinn einer *Ordinary Theology* eignen sich somit hervorragend als Referenzgruppe des praktisch-theologischen Teilprojekts.

Allerdings wird im vorliegenden Projekt der Begriff der *Laientheologie* dem der *Ordinary Theology* vorgezogen. Das hat vor allem sprachliche und inhaltliche Gründe. Erstens wird die vorliegende Studie auf Deutsch publiziert. In einem solchen sprachlichen Umfeld würde der Begriff einer *Ordinary Theology* befremdlich wirken. Zweitens versteht sich die *Ordinary Theology* selbst als Laientheologie („lay theology“¹⁵⁵). Die Wahl des Begriffs *ordinary* hat vor allem den Zweck, die fehlende formale Schulung im theologischen Geschäft zu betonen. Diese Differenz ist in der im vorliegenden Projekt verwendeten Lesart von *Laientheologie*, die bewusst an den evangelischen Diskurs anschließt, in dem ein klerikaler Stand keine Rolle spielt, gewahrt. Drittens verweist dieser Begriff im römisch-katholischen Bereich darauf, dass der Begriff *Laie* vieldeutig ist und nicht notwendig den Gegenbegriff zu Klerus bezeichnet. Die Verwendung von *Laientheologie* im Rahmen des Expertise-Diskurses ermöglicht im römisch-katholischen Feld somit einen produktiven Perspektivenwechsel gegenüber der herkömmlichen Verwendung dieses Begriffs.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, dass mit der Wahl der *Laientheologie* als theoretischem Leitbegriff des praktisch-theologischen Teilprojekts keine Aussage über die alltäglichen Überlegungen professioneller Theolog:innen getroffen wird. Sabrina Müller ist voll zuzustimmen, wenn sie zu bedenken gibt, dass auch

155 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology as Lay Theology*.

theologisch Professionelle, sobald sie sich als Privatpersonen im religiösen Feld bewegen, im Sinn von theologischen Laien agieren können bzw. das, was sie hier theologisch konstruieren, nicht den Standards akademischer Theologie entsprechen muss.¹⁵⁶ Müllers Konzept der *Gelebten Theologie/Lived Theology* ist hier inklusiver, insofern für es das Kriterium einer formalen theologischen Bildung keine Rolle spielt. Aus den oben genannten Gründen ist dieser inklusive Charakter des Konzepts der *Lived Theology* jedoch eher hinderlich für den Abgleich mit einer analytischen Theoriebildung im akademischen Feld.

1.2.2 Grundlegende Inhalte und Strukturen laientheologischer Praxis und Reflexion

Nach der Entscheidung für einen laientheologischen Zugriff auf das Feld theologischer Praxis und Reflexion theologisch formal nicht geschulter Gläubiger kann die vorliegende Forschung zu diesem Feld bilanziert werden. Dabei konzentriert sich der folgende Abschnitt auf die empirischen Studien, anhand derer sich grundlegende Inhalte und Strukturen dieses Feldes herausarbeiten lassen. Beim inhaltlichen Durchgang werden die Studien in den Blick genommen, die über die Bedeutungen informieren, die theologische Laien dem Kreuzestod Jesu zuschreiben. Beim strukturellen Durchgang wird der Blick dann auf alle einschlägigen Studien geweitet, insofern sie etwas über die Art und Weise, wie Laien Theologie produzieren, aussagen.

Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu bei einfachen Gläubigen

Spezifische Studien zur Bedeutung des Kreuzestodes einfacher Gläubiger, die auf einer seriösen empirischen Grundlage stehen, gibt es nur wenige. Die meisten der wenigen empirischen Einsichten verdanken sich sehr kleinen Gelegenheitsstudien, die sich unterschiedlichen Forschungsfragen widmen und methodisch eher

156 Vgl. S. Müller, *Gelebte Theologie*.

unterkomplex angelegt sind.¹⁵⁷ Ihre Befunde können nicht seriös verallgemeinert werden. Daneben finden sich allgemeine Studien zur Wahrnehmung Jesu. Die wenigen Studien im Vor- und Grundschulalter attestieren den meisten Kindern, überdurchschnittliche elementare Kenntnisse zur Passion Jesu zu haben.¹⁵⁸ So kommt die empirisch solide angelegte Arbeit Sabine Benz' zu dem Schluss: „Obwohl in der vorliegenden Studie nur 6 Kinder als Fallbeispiele näher betrachtet werden konnten, zeigt sich das Interesse sowie die Kenntnis im Blick auf das Passionsgeschehen durchgängig, was im Blick auf achtjährige Kinder bestätigt, was Hanisch und Bucher für deutlich mehr als 41 % der befragten Zehnjährigen konstatieren, Kenntnisse der Passionsgeschichte wiedergeben zu können.“¹⁵⁹ Die Bedeutung des Kreuzesgeschehens für die Kinder wird in diesen Studien jedoch nicht erhoben. Die wenigen Studien zu meist jugendlichen theologischen Laien münden in der Regel in die Einsicht, dass Passion und Kreuzestod für die wenigsten Befragten eine existentielle Bedeutung haben und deshalb kaum angesprochen werden.¹⁶⁰ Selbst der einschlägige Beitrag im wissenschaftlich-religionspädagogischen Lexikon (WiReLex) stützt sich im Wesentlichen auf eine einzige Studie, die qualitativ angelegt ist.¹⁶¹ Im internationalen Bereich ergibt sich kein wesentlich anderes Bild. So erbringt eine Suche bei ATLA mit den beiden Stichworten „cross“ und „practical theology“ einen autoethnographischen Beitrag, der den Weg einer Universitätsdozentin zu einer postkolonialen pädagogischen Praxis in multi-religiösen Lerngruppen nachzeichnet, der sich wesentlich der Auseinandersetzung mit dem Kreuzesgeschehen verdankt.¹⁶² Alle anderen Studien, die diese Suche erbringt und die sich auf die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu beziehen, sind konzeptueller Natur. Alternative Suchanfragen mit den Stich-

157 Vgl. A. Blümm / G. Büttner, Wie Schüler /innen der Klasse 4 bis 8 den Tod Jesu sehen; M. Schambeck, Das Kreuz zwischen theologischer Lehre und existentieller Irrelevanz.

158 Vgl. J. Brunner, Christologie der Vorschulkinder; A. Bucher / M. Van't Zand / S. de Roos, Die Vorstellungen kleiner Kinder von Ostern.

159 S. Benz, Wer ist Jesus, 459.

160 Vgl. M. Rothgangel / F. Wilk, Wahrnehmung Jesu; U. Arnold, Was Kinder glauben.

161 Vgl. M. Albrecht-Zenk, Heilstod Jesu.

162 Vgl. P. R. McCarroll, Keeping It Real.

worten „ordinary“ und „cross“ bzw. „lay theology“ und „cross“ ergaben keine einschlägigen Treffer

Die im WiReLex angesprochene qualitativ angelegte Studie zur Bedeutung des Kreuzestodes für Jugendliche der gymnasialen Oberstufe legte Michaela Albrecht 2007 vor.¹⁶³ Sie wählt dazu einen sprachpragmatischen Ansatz, indem sie die christliche Rede vom Kreuzestod Jesu als Sprachsystem versteht und den Umgang der Jugendlichen mit diesem Sprachsystem als Indiz für deren individuelle Kreuzestheologien heranzieht. „Ich betrachte die Jugendlichen als ‚kompetente Sprecher‘ der christlichen Sprache und will erkunden, welche Möglichkeiten sie im Sprachsystem entdecken.“¹⁶⁴ In der Folge analysiert sie Schüleraufsätze, die als Reaktion auf eine Impulsfrage zum Kreuzestod Jesu entstanden sind. Ihr Sample besteht aus 77 Ausätzen, die im – evangelischen wie katholischen – Religionsunterricht und in Ethik entstanden sind. Sie wurden anhand der Dokumentarischen Methode ausgewertet. Die Analyse ergibt, dass die überwiegende Mehrheit der Jugendlichen traditionelle Deutungen des Kreuzestodes kennt, sie aber kaum vertieft versteht und Elemente, die als problematisch gelten, häufig ausgeblendet werden. So finden sich praktisch keine Jugendlichen, die Jesu Leiden am Kreuzestod als stellvertretende Strafe für die Sünden der Menschen oder als stellvertretende Sühne auffassen. Eher werden Zugänge geteilt, bei denen sich eine Beziehung Jesu zu anderen ausdrückt. „Den SchülerInnen, die im Kreuzesgeschehen Jesu Dasein für andere, sein Eintreten für die, die ihn brauchen, seine bzw. Gottes Liebe zu den Menschen erkennen, ist die Verkündigung seines Todes in der Tat ein Evangelium.“¹⁶⁵ Allerdings findet Albrecht auch viele Jugendliche, die dem Kreuz gar keine Heilsbedeutung zuschreiben. Für sie ist der Satz „Jesus Christus ist für uns gestorben“ eine Floskel ohne Bezug zu ihren eigenen Überzeugungen. Schließlich findet Albrecht noch einen konfessionsspezifischen Unterschied, insofern evangelische Jugendliche eher das Kreuzesgeschehen als wichtig erachten, wogegen katholische Jugendliche eher die Bedeutung der Auferstehung hervorheben. Bei der Rezeption dieser Befunde dürfte die Tatsache, dass das Sam-

163 Vgl. M. Albrecht, Für uns gestorben.

164 Ebd., 17.

165 Ebd., 141.

pler der Untersuchung in Oberfranken gezogen wurde, eine gewisse Rolle spielen. So liegt es nahe, dass die Bekanntheit traditioneller Deutungen des Kreuzestodes Jesu in einer kulturell eher christlich geprägten Region größer ausfällt als in einer Region, in der das Christentum über Jahrzehnte kaum eine Rolle im öffentlichen und kulturellen Leben gespielt hat.

In diesem Sinn erweist es sich als günstig, dass Albrechts Studie 2012 im Rahmen einer wissenschaftlichen Abschlussarbeit in Sachsen-Anhalt repliziert wurde.¹⁶⁶ Dazu hat Annchristin Schubert 130 Jugendliche an sechs Gymnasien im Raum Halle mit einem auf die kulturelle Situation vor Ort angepassten Impulstext ebenfalls einen Aufsatz schreiben lassen. Allerdings hat Schubert nur fünf exemplarische Aufsätze mit der Dokumentarischen Methode ausgewertet und diese Bilanz dann kursorisch mit den restlichen Aufsätzen abgeglichen.¹⁶⁷ Bei diesen fünf Texten werden traditionelle Deutungen des Kreuzestodes angesprochen, aber nur in dreien scheinen sie auch eine Bedeutung für die Autorin oder den Autoren zu haben. Dagegen spielen immer wieder auch ethische Aspekte eine Rolle für die Argumentation in den Aufsätzen, etwa die Werte, die Jesus in seinem Tun vertritt. Dass sich diese Beobachtungen allerdings kaum verallgemeinern lassen, zeigt der Kontrast zwischen zwei Jugendlichen: „Auf der einen Seite steht Konstantin, der widerspruchslos kirchliche Lehrsätze übernimmt, aber kein Kirchenmitglied ist. Auf der anderen Seite findet sich jemand, der zwar mit einer aktiven Teilnahme am kirchlichen Leben aufgewachsen ist, aber mittlerweile mit kritischer Distanz die Kirche als Selbsthilfegruppe bezeichnet, die sich ihren Gott nur ausgedacht habe.“¹⁶⁸ Am ehesten weist die Replikation darauf hin, dass es im Einzelfall zu stark kontra-intuitiven Konstellationen in der Theologie theologischer Laien kommen kann.

Der empirische Befund zur Bedeutung des Kreuzestodes für einfache Gläubige ist somit ernüchternd. Neben wenigen kleineren Gelegenheitsstudien findet sich nur eine empirisch seriös aufgesetzte Untersuchung, die sich an Jugendliche der gymnasialen Oberstufe in Oberfranken richtete. Außerdem richten sich sämt-

166 A. Schubert, Für uns gestorben und nicht mehr von Belang.

167 Vgl. ebd., 30f.

168 Ebd., 60.

liche Studien an Kinder oder Jugendliche, sodass keinerlei Kenntnisse zur Bedeutung dieses Geschehens bei erwachsenen Gläubigen vorliegen.

Grundlegende Strukturen laientheologischer Praxis und Reflexion

Für die Rekonstruktion grundlegender Strukturen von Laintheologie wird deshalb der thematische Fokus auf alle zugänglichen Studien geweitet, die sich einer Laintheologie oder einer Ordinary Theology verpflichtet haben. Das Sample des folgenden Abschnitts wurde durch Recherchen der beiden theologischen Literaturdatenbanken ATLA und Index Theologicus zusammengestellt. In ATLA wurde anhand der beiden Stichwörter „ordinary theology“ (80 Treffer), „lay theology“ (167 Treffer) und „lived theology“ (95 Treffer) gesucht, im Index Theologicus anhand der Stichwörter „Laintheologie“ (55 Treffer), „Leutheologie“ (7 Treffer), „Leutereigion“ (6 Treffer) und „Umfrage & Erwachsene“ (67 Treffer). Alle Treffer wurden daraufhin geprüft, ob sie (i) eine empirische Untersuchung darstellen, ob (ii) das Sample aus nicht theologisch formal gebildeten Gläubigen besteht und ob (iii) ihr Sample zur Alterskohorte dieses Beitrags passt, d. h. die untersuchten Gläubigen 17 Jahre und älter sind. Diese Recherche mündete in 19 Studien. Sie müssen hier nicht mehr einzeln vorgestellt werden, weil das bereits in einem eigenen Beitrag geleistet wurde.¹⁶⁹ Auf der Grundlage dieser 19 Studien lassen sich die folgenden Basisstrukturen im Glaubenssinn der Gläubigen ohne formale theologische Bildung rekonstruieren. Dabei wird zwischen einer materialen und einer performativen Ebene unterschieden.

Die materiale Ebene bezieht sich auf den Inhalt, der die Basisstrukturen des Glaubenssinns kennzeichnet. Hier fällt als erstes auf, dass sich sämtliche Befunde im Horizont des christlichen Glaubens bewegen. Das gilt sowohl für die Laintheologie derjenigen, die sich Gott oder der Kirche – mehr oder weniger – zugehörig fühlen. Nach Zulehner gilt das aber auch für diejenigen, die Gott anzweifeln oder religiöse Institutionen kritisieren. Es ist stets ein christliches Gottesbild und es ist stets die Kirche als reli-

169 Vgl. W.-L. Weghaus/U. Riegel, Basisstrukturen des Theologisierens.

glöse Institution, die angegriffen werden. Dieser Befund ist sicher durch die Samples der Studien bedingt, die nahezu durchgehend gläubige Christ:innen befragt haben, oder – wie im Fall von Kling-Witzenhausen – Menschen, die noch eine lose Verbindung zum Christentum aufrechterhalten. In dieser Erkenntnis spiegelt sich aber auch der kulturelle Kontext des europäischen Westens wider, innerhalb dessen sämtliche Studien entstanden. In diesem Westen sind die elementaren Strukturen des Christentums tief in die Alltagskultur eingeschrieben, sodass sie auch die Theologie einfacher Gläubiger prägen. Da es nahe liegt, dass sich die Laientheologie von Menschen mit einem anderen religiösen Hintergrund im Rahmen der Überzeugungen und Vollzüge der jeweiligen Bezugsreligion ereignet, kann festgehalten werden, dass der inhaltliche Referenzrahmen der Bezugsreligion eine materiale Basisstruktur von Laientheologie darstellt.

Darüber hinaus verweisen mehrere Studien darauf, dass sich heutige Menschen Gott, sofern sie an ihn glauben, in der Regel als gut und in dieser Welt wirksam vorstellen. Ein noch im Alten Testament bezeugter strafender Gott kommt in den Erzählungen ebenso wenig zum Ausdruck wie ein auch im Neuen Testament bezeugter richtender Gott. Gott erscheint in den Befunden als lieber Gott, der ein Freund des Menschen ist, dessen Bestes will und ihm seine Fehler verzeiht. Auf diese materiale Basisstruktur laufen sowohl die Studien zu den Gottesvorstellungen hinaus als auch die Studien zu den Gebetsanliegen. Wie Gott in dieser Welt wirkt, wird dabei nicht explizit erklärt. Da es aber – noch – keine einschlägigen Studien gibt, kann dies ein Messartefakt sein oder aber auch eine Erkenntnis zum Glaubenssinn einfacher Gläubiger. Der gute und gütige Gott ist demnach eine weitere materiale Basisstruktur einer Laientheologie in einem christlichen Referenzrahmen. Inwiefern sich diese Qualifikation Gottes als gütig auf andere Religionen verallgemeinern lässt, muss hier offen bleiben.

Unter der performativen Ebene wird die Art und Weise erfasst, wie die Gläubigen ihre Theologie zur Sprache bringen. In dieser Hinsicht lässt sich in praktisch allen Studien, die einen Schluss auf diese Ebene zulassen, eine narrative Argumentationslogik feststellen. Die Befragten argumentieren eher selten im Sinn einer intersubjektiven, formalen Logik, sondern organisieren ihre Antworten gemäß einer subjektiven Viabilität. Deutlich wird das z. B. in den

Urknallerzählungen Hanssons und Redfors', in denen ein physikalisches Grundmotiv um Elemente des eigenen Weltbilds ergänzt wird.¹⁷⁰ Exemplarisch können aber auch die ethischen Positionen zum assistierten Suizid angeführt werden, in denen eine eigene, subjektiv stimmige Lesart der Güte Gottes zum Tragen kommt.¹⁷¹ In diesem subjektiv viablen Sinn erweisen sich die Theologien einfacher Gläubiger als schlüssig und logisch konsistent. Die narrative Logik ist demnach eine performative Basisstruktur des Glaubenssinns einfacher Gläubiger.

Weiterhin erweisen sich solche Theologien in der Regel als konkret und schlicht. Komplexe oder gar paradoxe Konzepte und Vorstellungen sind dort praktisch nicht anzutreffen. So verwenden die Befragten vieler Studien theologische Fachbegriffe, tun dies aber formel- und floskelhaft. Das komplexe theologische Konzept, das mit diesen Fachbegriffen assoziiert ist, steht einfachen Gläubigen normalerweise nicht zur Verfügung. Auch implizit lässt sich diese Konkretheit und Schlichtheit immer wieder antreffen. So spielen die drei göttlichen Personen in den Erzählungen immer wieder eine Rolle, jedoch immer nur als eine Person für sich genommen und nie in ihrem trinitarischen Zusammenspiel. Und die rekonstruierten Gottesbilder sind geradlinig und einfach strukturiert. So können sich die von Armstrong befragten Gläubigen keinen Gott vorstellen, der lieb ist, aber leidende Menschen am assistierten Suizid hindern will.¹⁷² Die Schlichtheit und Konkretheit der Vorstellungen ist demnach eine performative Basisstruktur von Laientheologie.

Schließlich zeigt sich in den Theologien eine große Individualität, insofern diese in der Regel tief in die eigenen Biographien verwoben sind. Mit Ausnahme der Studie von Ward und Campbell sind es stets die alltäglichen Erfahrungen, die sich in die Laientheologien einschreiben. Allerdings steht diese Individualität nicht für Beliebigkeit. Die Individualität von Laientheologie folgt durchaus gewissen überindividuellen Mustern. Zum einen ist die Individualität durch den christlichen Horizont eingehegt, wie er oben rekonstruiert wurde. Zum anderen spielen kontextuelle Faktoren

170 Vgl. L. Hansson/A. Redfors, Swedish Upper Secondary Students' Views.

171 Vgl. M. R. Armstrong, Some Ordinary Theology of Assisted Dying.

172 Vgl. ebd.

wie Persönlichkeitsmerkmale¹⁷³ oder die Plattform, auf der sich die Theologie ausdrückt¹⁷⁴, eine konturierende Rolle. Die Individualität des Glaubenssinns verweist eher auf die Rolle alltäglicher Erfahrungen für die Theologien theologisch formal nicht gebildeter Gläubiger als auf deren Beliebigkeit. Die nichtbeliebige Individualität der Vorstellungen ist demnach eine weitere performative Basisstruktur von Laientheologie.

Fazit: Gruppendiskussionen als qualitativer Zugang zu einem noch nicht erforschten laientheologischen Feld

In diesem Abschnitt wurde der Frage nachgegangen, welche empirischen Erkenntnisse zur Laientheologie bereits vorliegen. Dabei wurde deutlich, dass das Thema, anhand dessen im vorliegenden Projekt eine solche Laientheologie rekonstruiert wird, in mehrfacher Hinsicht Neuland bedeutet: So finden sich nur wenige, kaum verallgemeinerbare Studien zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu für einfache Gläubige, die sich zudem sämtlich auf Kinder oder Jugendliche beziehen. Zur Bedeutung dieses Todes für Erwachsene gibt es noch keine einschlägige Untersuchung. Dieser Befund hat eine unmittelbare Wirkung auf die im praktisch-theologischen Teilprojekt zu wählende Methode, denn ohne Vorkenntnisse zum zu untersuchenden Feld sind hypothesentestende empirische Verfahren nicht möglich. Es liegt somit ein qualitativer Zugang nahe, der es erlaubt, grundlegende inhaltliche und strukturelle Merkmale einer Laientheologie zur Bedeutung des Kreuzestodes zu erheben.

Darüber hinaus konnte herausgearbeitet werden, dass sich Laientheologie gemäß den vorliegenden Studien narrativ äußert, mit floskelhaften Begriffen operiert, auf schlicht konstruierten Vorstellungen und Wirkzusammenhängen beruht und im Detail individuell ausgeprägt ist, weil sie auf Erfahrungen aus dem eigenen Leben zurückgreift. Offensichtlich widersprechen diese Charakteristika den methodischen Standards eines analytisch-theologischen Zugangs zum Feld, wie er oben herausgearbeitet wurde. Auf den

173 Vgl. L. J. Francis / S. H. Jones, An Empirical Approach to Mark's Account of Discipleship.

174 Vgl. T. ap Siôn / O. Edwards, The Ordinary Theology of Prayer Intentions Posted on the Internet.

ersten Blick scheint das vorliegende Projekt in seinem Kern somit auf eine weitgehende Unvereinbarkeit von analytischer Theologie und Laientheologie hinauszulaufen. Allerdings verdanken sich die Erkenntnisse zur Art und Weise, wie Laien Theologie treiben, Erhebungssettings, die keinerlei Ähnlichkeit zum Entstehungskontext analytischer Theologie aufweisen. Die vorliegenden Befunde verdanken sich Interviews, kurzen Kommentaren in Büchern für Gebetsanliegen oder der teilnehmenden Beobachtung in religiösen Vollzügen. Alle drei Settings legen z. B. einen narrativen Duktus näher als einen intersubjektiv argumentierenden. Sie verlangen – evtl. mit Ausnahme der Interviews – eher nach einer Zitation theologischer Begriffe als deren intensiver Reflexion. Und sie sind vom Anliegen her – evtl. mit Ausnahme religiöser Vollzüge – offen für persönliche Erfahrungen. Es könnte somit sein, dass sich die Divergenzen zwischen der Art und Weise, wie sich Laientheologie auf der einen und analytische Theologie auf der anderen Seite äußern, auch durch die Art und Weise bedingen, wie Laientheologie bislang erforscht wurde. Das vorliegende praktisch-theologische Teilprojekt steht somit vor der Herausforderung, eine qualitative Erhebungsform zu finden, die auf der einen Seite Menschen ohne formale theologische Bildung zugänglich ist, auf der anderen Seite eine gewisse Ähnlichkeit zu den Situationen aufweist, in denen sich analytische Theologie ereignet.

Beidem scheint die Erhebungsform der Gruppendiskussion gerecht zu werden. In solchen Diskussionen unterhalten sich Menschen, die sich in der Regel bereits im Vorfeld der Diskussion kannten, über ein gemeinsames Thema, das durch die Forschenden in die Gruppe eingespielt wird. Gruppendiskussionen sind ein bewährtes qualitatives Erhebungsformat, um Denk- und Wissenssysteme innerhalb eines konkreten Feldes sozialer Praxis zu rekonstruieren.¹⁷⁵ Solche Diskussionen sollten einfache Gläubige vor keine größeren Herausforderungen stellen, gehört die gemeinschaftliche Auseinandersetzung auch mit theologischen Themen doch zu den festen Formaten einer christlichen Pastoral: Seien es etablierte Gruppen innerhalb der Gemeinde wie Haus- oder Bi-

175 Vgl. S. Vogl, Gruppendiskussionen; R. Bohnsack / A. Przyborski / B. Schäffer, Das Gruppendiskussionsverfahren in der Forschungspraxis; T. Kühn / K.-V. Koschel, Gruppendiskussionen.

belkreise, seien es sich punktuell treffende Gruppen im Rahmen einer gemeindlichen Fortbildung. Auch helfen Gruppendiskussionen einzelnen Gläubigen dabei, etwaige Befangenheiten bei der Auseinandersetzung mit einem Thema zu überwinden. In solchen Diskussionen wird gemeinsam um ein Thema gerungen, man hilft sich gegenseitig bei Ausdrucksproblemen, stimuliert und korrigiert sich durch Einwände, etc. Der Arbeitsweise analytischer Theologie kommt eine Gruppendiskussion insofern nahe, als sie einem konkreten Thema gewidmet ist und dieses Thema intensiv reflektiert. Es geht in ihr also um eine sachbezogene Auseinandersetzung, die darauf angelegt ist, Vorstellungen und Begriffe zu hinterfragen und die in der Gruppe geteilten Überzeugungen und Wissensbestände offenzulegen. Gleichzeitig kann festgehalten werden, dass eine Gruppendiskussion die analytisch-theologische Arbeitsweise nicht vollständig abbildet. So äußert sich analytische Theologie vor allem schriftlich, während die Auseinandersetzung in Gruppendiskussionen mündlich verläuft. Ersetzte man die Diskussion aber durch ein schriftliches Verfahren – etwa durch das Verfassen kleiner Aufsätze –, schränkte man die potentiell zu befragenden Gläubigen auf diejenigen ein, für die ein schriftlicher Ausdruck normal ist. So bittet Albrecht in der oben skizzierten Studie aus guten Gründen Jugendliche einer gymnasialen Oberstufe um Aufsätze zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu. Eine derartig selektive Wirkung kann bei Gruppendiskussion ausgeschlossen werden. Sie werden deshalb als Erhebungsform im praktisch-theologischen Teilprojekt gewählt.

Letzteres liegt auch deshalb nahe, weil mit dieser Wahl eine hinreichende Offenheit dem Thema gegenüber gegeben ist. Auf der einen Seite kann sich Lientheologie auch in Gruppendiskussionen narrativ, situativ und eng an die eigenen Erfahrungen rückgebunden ereignen, muss das aber nicht. Auf der anderen Seite ergeben sich angesichts des obigen Befunds zu den materiellen Basisstrukturen von Lientheologie interessante Konstellationen. Wenn die orientierende Funktion des christlichen Referenzrahmens eintritt, dürften die bekannteren der analytisch-theologisch vertretenen Positionen zur Bedeutung des Kreuzestodes auch Thema in der Gruppendiskussion sein. Dann stellt sich aber die Frage, in welcher Komplexität und inhaltlichen Tiefe sie diskutiert werden. Außerdem kann nicht abgeschätzt werden, ob und ggf. wie sich die für

Laien charakteristische Überzeugung von einem gütigen Gott mit den verschiedenen Spielarten der Kreuzestheologie verträgt. Gruppendiskussionen bieten die notwendige Offenheit, solche Fragen nicht bereits im Vorfeld der Diskussion zu entscheiden.

1.3 Der Vergleich analytischer und laientheologischer Befunde zur Bedeutung des Todes Jesu

Der vorliegende Band rekonstruiert die charakteristischen Familienähnlichkeiten und Unterschiede zwischen einer analytisch-theologischen Modellbildung auf der einen und den theologierelevanten Reflexionen von Laien auf der anderen Seite am Thema der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu. Deshalb gilt es die Befunde des analytisch-theologischen und des praktisch-theologischen Teilprojekts miteinander zu vergleichen. Technisch betrachtet handelt es sich um einen Mixed-Methods-Ansatz, bei dem die Ergebnisse unterschiedlicher Datenanalysen aufeinander bezogen werden.¹⁷⁶ Hierbei gibt es noch keine standardisierten Verfahren, sondern jedes Projekt muss eine zu den analysierten Datensorten stimmige Methode finden. Gleichzeitig lässt sich dieser Abgleich nicht ausschließlich technisch lösen, denn es ist in erster Linie eine theoretische Frage, was sinnvoll miteinander verglichen werden kann. Deshalb wird in diesem Abschnitt zuerst ein heuristisches Modell entwickelt, an dem sich der Vergleich orientieren kann (1.3.1), um anschließend die Methode des Abgleichs zu beschreiben (1.3.2).

1.3.1 Heuristisches Modell

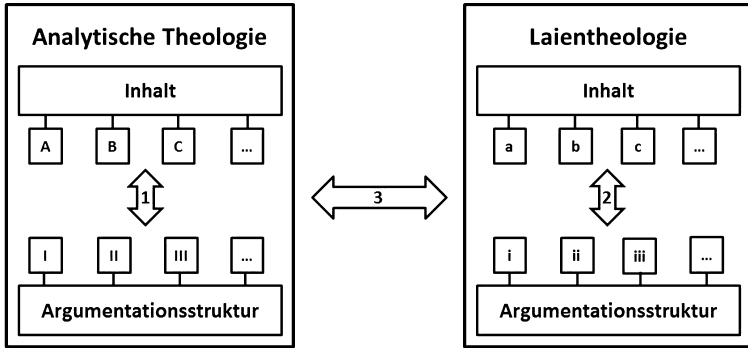
Den Ausgangspunkt für den Vergleich analytisch-theologischer und laientheologischer Deutungsmuster bilden wissenschaftliche Texte im analytisch-theologischen Teilprojekt und Gruppendiskussionen im praktisch-theologischen Teilprojekt. Beide Textsorten

176 Vgl. M. Gläser-Zikuda u. a. (Hg.), *Mixed methods in der empirischen Bildungsforschung*; J. W. Creswell/J. D. Creswell, *Research Design*; P. Leavy, *Research Design*.

werden im jeweiligen Teilprojekt mit genuinen, auf die Textsorte abgestimmten Methoden analysiert. Da die Ergebnisse dieser Analysen nicht für sich stehen, sondern gegeneinander abgeglichen werden, liegt es nahe, diese Ergebnisse von vornherein so anzulegen, dass sie verglichen werden können. Dazu wird im Folgenden ein heuristisches Modell entwickelt, an dem sich die Analysen beider Teilprojekte orientieren können. Es hat den Zweck, einen Zielkorridor für beide Analysen zu definieren, der dazu beiträgt, bei der Analyse selbst die wesentlichen Informationen innerhalb der Komplexität sämtlicher Informationen zu identifizieren. Ein solches Modell ist somit notwendig schlichter gehalten als die untersuchte Realität. Es ist daher besonders zu prüfen, ob der durch das Modell stimulierte Lösungskorridor realistisch ist.

Im vorliegenden Projekt beruht das heuristische Modell auf der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen einer inhaltlichen und einer strukturellen Ebene. Diese Unterscheidung verdankt sich der Einsicht, dass sich analytisch-theologische und laientheologische Deutungsmuster in doppelter Hinsicht unterscheiden oder ähnlich sein können. Erstens könnten Laien die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu – zumindest in Teilen – inhaltlich anders bestimmen als analytische Theolog:innen. Oben wurde bereits gefragt, wie sich die dominante Lesart Gottes als gütig unter Laien auf das soteriologische Konzept des Sühnetodes auswirkt, das analytisch-theologisch sicher diskutiert wird. Denkbar wäre, dass Laien die Idee eines Sühnetodes ablehnen oder so umdeuten, dass es – zumindest in den eigenen Augen – mit einem gütigen Gott vereinbar ist. In beiden Fällen dürfte eine inhaltliche Differenz zum analytisch-theologischen Diskurs gegeben sein. Zweitens ergaben die obigen Überblicke über den analytisch-theologischen Ansatz und zur Laintheologie, dass sich beide Diskurse stilistisch unterscheiden. Argumentiert analytische Theologie – idealerweise – begrifflich klar und streng logisch, dürfte eine laientheologische Argumentation vor allem narrativ, situativ und individuell viabel angelegt sein. Treffen beide Befunde zu, ergäben sich zwei grundverschiedene Argumentationsstrukturen. Es ist aber auch denkbar, dass sich analytisch-theologische Arbeiten nicht gänzlich am skizzierten Ideal orientieren, sondern in gewissen Passagen ebenso auf narrative Elemente setzen. Dann wäre eine Familienähnlichkeit zwischen beiden Diskursen gegeben. Es macht also nicht nur Sinn, im heuris-

Abbildung 1.1: Das heuristische Modell des Vergleichs der analytisch-theologischen und der laientheologischen Befunde



tischen Modell zwischen einer Ebene des Inhalts und einer Ebene der Argumentationsstruktur zu unterscheiden, sondern eine solche Unterscheidung erweist sich auch als realistisch (vgl. Abb. 1.1).

Auf der Inhaltsebene ist damit zu rechnen, dass in beiden Theologien die inhaltlichen Facetten so aufeinander bezogen werden, dass sie konkrete, weitgehend klar rekonstruierbare Perspektiven auf das Verständnis des verhandelten Sachverhalts eröffnen. Wenn es um den Kreuzestod Jesu geht, wären z. B. die Deutung dieses Ereignisses als Sühnopfer oder als Liebeserweis klassische solcher Deutungsperspektiven. Für die Analyse spielt es dabei keine Rolle, ob derartige Perspektiven differenziert ausgearbeitet sind oder eher skizzenhaft in den Raum gestellt werden. Entscheidend ist, dass eine Bedeutungszuschreibung in der jeweiligen Datensorte erkennbar ist. Im Projekt wird davon ausgegangen, dass sowohl im analytisch-theologischen als auch im laientheologischen Diskurs solche charakteristischen inhaltlichen Konstellationen rekonstruiert werden können (vgl. Abb. 1.1). Diese Erwartung wäre unrealistisch, wenn sie sich auf jeden analytisch-theologischen Text oder jede einzelne Gruppendiskussion zum Kreuzestod Jesu bezöge, denn in einzelnen Fällen ist es denkbar, dass ausschließlich eine einzige Deutungsperspektive verhandelt wird. Im Gros des gesamten Datensatzes, der sich aus mehreren analytisch-theologischen Texten und mehreren Gruppendiskussionen zusammensetzt, kann jedoch mit sehr großer Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass in beiden Teilprojekten unterschiedliche Deu-

tungsperspektiven angetroffen werden. Insofern ist diese Erwartung im Rahmen des Gesamtprojekts ebenfalls realistisch.

Gleichzeitig wird davon ausgegangen, dass die Herleitung dieser inhaltlichen Konstellationen entlang rekonstruierbarer Argumentationsstrukturen erfolgt, seien sie formallogischer oder narrativer Natur (vgl. Abb. 1.1). Um eine bestimmte inhaltliche Konstellation herzuleiten, müssen bestimmte Aspekte der Thematik stark gemacht und andere als irrelevant erklärt werden. Außerdem gilt es, die relevanten Aspekte so aufeinander zu beziehen, dass sie in ihrer Gesamtstruktur die erstrebte inhaltliche Deutungsperspektive repräsentieren. Dieser Prozess der Herleitung muss begründet werden. Im Projekt wird davon ausgegangen, dass sowohl im analytisch-theologischen als auch im laientheologischen Diskurs solche charakteristischen Argumentationsstrukturen bzw. charakteristische Dimensionen der diskursspezifischen Argumentation rekonstruiert werden können.

Geht man weiter ins Detail, lassen sich zwei Aspekte derartiger Argumentationsstrukturen unterscheiden. Erstens lassen sich diese Strukturen entlang eines formallogischen Grundmusters beschreiben. Argumentationen können in unterschiedliche funktionale Elemente untergliedert werden.¹⁷⁷ Dazu gehören etwa die Formulierung einer These, deren Begründung, ein Beispiel etc. Tatsächlich ließen sich in beiden Textsorten fünf charakteristische Aspekte einer Bedeutungszuschreibung identifizieren, nämlich die Aspekte der Bedeutung, der Folge, des Grundes, der expliziten Vorannahme und der Metareflexion (vgl. Abb. 1.2).¹⁷⁸ Der Aspekt der „Bedeutung“ bezieht sich dabei auf den Sinn, der in den Datensorten dem Kreuzestod Jesu zugeschrieben wird. Eine Floskel „für unsere Sünden gestorben“ wäre etwa ein derartiger Aspekt der Bedeutung. Eine „Folge“ bezeichnet die in der Datensorte ausgewiesene Konsequenz, die aus der Bedeutung des Kreuzestodes erwächst. Ein

177 Vgl. K. Bayer, *Argument und Argumentation*, 85–98; M. Kienpointner, *Alltagslogik*.

178 Das dargestellte Grundmuster stellt das Ergebnis theoretischer und empirischer Analysen dar, ist also keine ausschließlich deduktive Ableitung theoretischer Überlegungen. Das ist charakteristisch für die zirkuläre Arbeitsweise qualitativer Projekte. Dass das Grundmuster bereits hier dargestellt wird, ist der Leselogik geschuldet.

möglicher Kandidat einer solchen Folge wäre etwa die Kurzformel „Jesus hat uns durch seinen Sühnetod erlöst“, denn in ihr ist die Erlösung nicht Sinn des Todes, sondern eine Konsequenz des Sühnetodes. Der „Grund“ stellt die in der Datensorte genannte Ursache für den Kreuzestod dar, „explizite Vorannahmen“ Aussagen, die beim Kreuzestod in der Datensorte als notwendig mitgedacht werden, aber keine unmittelbare Ursache dieses Todes darstellen. Abhängig von der Stellung im Argumentationszusammenhang kann etwa eine Aussage wie „Gott liebt die Menschen“ einen unmittelbaren Grund für das Kreuzesgeschehen sein wie auch eine explizite Vorannahme. Die „Metareflexion“ repräsentiert schließlich Aussagen in den Datensorten, in denen die Bedeutungszuschreibung selbst in den Blick genommen und evaluiert wird. Darunter fallen etwa Aussagen wie „Das Geschehen ist für einen Menschen letztlich nicht zu begreifen“.

Abbildung 1.2: Formallogisches Grundmuster einer Bedeutungszuschreibung

| METAREFLEXION | | | |
|-------------------------|-------|-----------|-------|
| EXPLIZITE VORANNAHME | GRUND | BEDEUTUNG | FOLGE |

Bei diesem Grundmuster handelt es sich um einen Idealtyp, von dem man erwarten kann, dass er sich in analytisch-theologischen Texten in der Regel vollständig rekonstruieren lässt, in den Gruppendiskussionen einfacher Gläubiger aber auch in rudimentären Formen. Unter den genannten Aspekten des Grundmusters muss eine „Bedeutung“ notwendig gegeben sein, um von einer inhaltlichen Deutungsperspektive sprechen zu können. Um ein Argumentationsmuster rekonstruieren zu können, müssen weitere Aspekte in der Datensorte identifiziert werden können. Es wird aber nicht vorausgesetzt, dass ein Argumentationsmuster immer auch vollständig vorliegt. Die Analyse wird zeigen, wie viele Aspekte für eine solche Rekonstruktion hinreichen.

Neben dem formallogischen Grundmuster lassen sich die Argumentationsstrukturen, zweitens, auch entlang der Art und Weise, wie die formallogischen Aspekte des Grundmusters aufein-

ander bezogen werden, beschreiben. Mit den beiden oben identifizierten Idealtypen einer formallogischen und einer narrativen Argumentation ist das Spektrum derartiger Argumentationsmuster markiert, nicht jedoch definiert. Es gehört zum qualitativen Charakter des Projekts, offen für weitere Argumentationsmuster zu sein. Außerdem kann damit gerechnet werden, dass sich derartige Argumentationsmuster auch gebrochen in den Textsorten wiederfinden. So ist ebenso denkbar, dass formallogisch strenge Passagen in analytisch-theologischen Texten durch narrative Passagen ergänzt werden, wie dass Laien in den Gruppendiskussionen nicht nur erzählen, sondern auch formallogisch stringente Argumentationen vorlegen. Welche Argumentationsmuster sich in beiden Textsorten wiederfinden, wird die Analyse zeigen.

Möglicherweise sind die inhaltlichen Positionen und die Argumentationsstrukturen in beiden Datensorten in einer charakteristischen Weise miteinander verbunden (vgl. Abb. 1.1; Doppelpfeile 1 und 2). Solche Verbindungen werden im Projekt nicht auf genereller Ebene vermutet, sondern in Teilbereichen. Es wird also nicht erwartet, dass im analytisch-theologischen Diskurs und im laientheologischen Diskurs bestimmte inhaltliche Positionen einzig und allein durch spezifische Typen in der Argumentation hergeleitet werden. Für solche Zusammenhänge auf genereller Ebene fehlen jegliche Indizien, sie wären somit wenig realistisch. Es ist aber denkbar, dass bestimmte Facetten innerhalb der gefundenen inhaltlichen Konstellationen sich nur deshalb als nachvollziehbar erweisen, weil sie durch eine bestimmte Argumentationsstruktur in den Text oder die Diskussion eingespielt werden. So wäre es z. B. im laientheologischen Diskurs möglich, dass lehramtliche Positionen bzw. an lehramtliche Positionen erinnernde Aussagen im Modus der Behauptung geäußert werden, weil ihr lehramtlicher Charakter Ausweis von Gültigkeit ist, die nicht eigens begründet werden muss.

Schließlich geht das vorliegende Projekt davon aus, dass es charakteristische Familienähnlichkeiten und Unterschiede auf allen drei Ebenen – nämlich der inhaltlichen Konstellation, der Argumentationsstruktur und der Verbindung beider Aspekte – zwischen dem analytisch-theologischen Diskurs auf der einen Seite und dem laientheologischen Diskurs auf der anderen Seite gibt (vgl. Abb. 1.1; Doppelpfeil 3). Dabei wird der Begriff der Famili-

enähnlichkeit gewählt, weil sich analoge Positionen und Strukturen in beiden Diskursen kaum in identischer Weise auffinden lassen werden.¹⁷⁹ Wenn etwa der analytisch-theologische Diskurs den Kreuzestod Jesu als Liebeserweis deutet, wird diese Deutung wahrscheinlich zwar inhaltsanalog ausfallen wie die gleichlautende Deutung im laientheologischen Diskurs. Es kann aber nicht erwartet werden, dass beide Deutungen die gleiche Gestalt aufwiesen. Mit dem Begriff der Familienähnlichkeit ist es also möglich, inhaltlich vergleichbare Befunde aufeinander zu beziehen, ohne dass sie identisch ausgeprägt sein müssen.

1.3.2 Vorgehen beim Vergleich

Der Abgleich der Befunde im analytisch-theologischen und im praktisch-theologischen Teilprojekt erfolgt im Rahmen sowohl des heuristischen Modells als auch des formallogischen Grundmodells. Beide Modelle wurden mit dem Zweck formuliert, vergleichbare Befunde in beiden Teilprojekten hervorzubringen. Dazu arbeiten beide Teilprojekte unabhängig voneinander heraus, welche charakteristischen Deutungsperspektiven sich in der jeweiligen Datensorte identifizieren, wie sich ihre Ausführungen in den Kategorien des formallogischen Grundmodells darstellen und welche Argumentationsmuster sich aus der Art und Weise der Ausformulierung des Grundmodells rekonstruieren lassen (zu den Details dieser Analysen vgl. Kap. 2 und Kap. 5). In der Folge liegen aus beiden Teilprojekten analog strukturierte Befunde vor, die anhand einer für die jeweilige Datensorte angemessenen Methode erhoben wurden. Damit ist auf der einen Seite sichergestellt, dass die beiden Teilprojekte der ihrer jeweiligen theologischen Disziplin inhärenten Hermeneutik folgen und somit Ergebnisse erbringen, die innerhalb des Referenzrahmens der jeweiligen theologischen Disziplin gültig sind. Auf der anderen Seite ist mit der analogen Struktur der Befunde ihre prinzipielle Vergleichbarkeit gegeben.

Der Abgleich auf der inhaltlichen Ebene zielt darauf ab, inhaltsähnliche und einzigartige Deutungsperspektiven in beiden

179 Vgl. A. Weiberg, Familienähnlichkeit.

Teilprojekten zu identifizieren. Dazu werden zuerst die Deutungstypen, die in beiden Teilprojekten rekonstruiert wurden, inhaltsanalytisch miteinander verglichen. Jeder dieser Typen ist mit einem Label gekennzeichnet, wobei die Label beider Teilprojekte nicht notwendig identisch sind. Im Abgleich der Label und der durch sie repräsentierten Deutungsperspektiven, die mit diesen Labeln markiert sind, können Familienähnlichkeiten und Einzigartigkeiten beider Diskurse herausgearbeitet werden. Es entsteht eine erste Übersicht darüber, in welchen Zugängen zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu sich analytische Theologie und Lientheologie gleichen und welche Zugänge spezifisch für die jeweilige Theologie sind.

Auf der Grundlage dieser Übersicht können die zugehörigen formallogischen Grundmodelle miteinander verglichen werden. Dazu werden in einem ersten Schritt die Codesysteme beider Teilprojekte homogenisiert, d. h. inhaltsanaloge Codes aus beiden Projekten mit einem identischen Code belegt. Im Anschluss ist eine doppelte Vergleichsmöglichkeit gegeben. Erstens kann geprüft werden, welche Codes – und damit inhaltlich bestimmte Aspekte innerhalb der Deutungsperspektiven – sich in beiden Theologien finden und welche in einer der beiden Theologien einzigartig sind. Dieser Abgleich erfolgt unabhängig von der Rolle, die der jeweilige Code für die typischen Deutungsperspektiven spielt. Zweitens lassen sich die Codes auf der Ebene der formallogischen Grundmodelle vergleichen, denn jeder Code steht auch für einen spezifischen Aspekt innerhalb der Argumentationsmuster. Bei diesem Vergleich eröffnen sich unterschiedliche Analyseoptionen. So kann geprüft werden, ob ein und derselbe Code verschiedene Argumentationsfunktionen im Grundmodell erfüllen kann. Oben wurde bereits erwähnt, dass die Liebe Gottes rein theoretisch eine explizite Vorannahme oder einen Grund des Kreuzesgeschehens darstellen kann. Evtl. markiert sie aber auch dessen Bedeutung selbst, wenn der Kreuzestod als Erweis der Liebe Gottes zu den Menschen eingestuft wird. Weiterhin lässt sich prüfen, wie vollständig die Grundmodelle der Deutungsperspektiven vorliegen und ob es charakteristische Muster in den fehlenden Aspekten gibt. So könnte man vermuten, dass metatheoretische Perspektiven in analytisch-theologischen Texten eine größere Rolle spielen als in laientheologischen Diskussionen, weil die Reflexion der eigenen Grenzen eine Grund-

tugend wissenschaftlicher Auseinandersetzung ist. Schließlich lässt sich abgleichen, inwiefern sich die Grundmodelle einer Deutungsperspektive in ihren Aspekten unterscheiden und wie sich diese Befunde auf die beiden zu untersuchenden Theologien verteilen. Anhand aller drei Optionen lassen sich die Familienähnlichkeiten und charakteristischen Differenzen zwischen analytischer Theologie und Laientheologie bestimmen.

Der Vergleich der Grundmodelle spielt zum Teil auf der Inhaltsebene, erbringt aber bereits erste Erkenntnisse zu den in beiden Theologien verwendeten Argumentationsmustern. So zeigt die Analyse zur Vollständigkeit der formallogischen Grundmodelle, ob es innerhalb beider Theologien charakteristische Lücken in der Darstellungsweise gibt. Die eben skizzierte Vermutung über die Präsenz metatheoretischer Reflexionen würde eine solche Einsicht markieren. Entscheidender für das Erkenntnisinteresse des Projekts ist aber die Art und Weise, wie die Deutungsoptionen in den beiden Theologien formuliert werden. Hierbei wird nicht mehr auf das formallogische Grundmodell zurückgegriffen, sondern auf die Beobachtungen beider Teilprojekte hinsichtlich dieser Forschungsfrage. Beide Teilprojekte münden in eine Charakteristik der für die eigenen Daten gültige Argumentationsweise bzw. -weisen. Beide Charakteristiken werden inhaltsanalytisch miteinander verglichen, d. h. es wird nach ähnlichen Ausprägungen gesucht und es werden typische Einzigartigkeiten herausgearbeitet. In der Folge entsteht eine Liste an Eigenschaften und Kriterien, die zwischen den Argumentationen der analytischen Theologie und Laientheologie familienähnlich sind, sowie eine Liste an Eigenschaften und Kriterien, die nur eine der beiden Theologien charakterisieren.¹⁸⁰

180 Auf die ursprünglich geplante Quantifizierung dieser Zusammenhänge mittels Qualitative Comparative Analysis (QCA) wird verzichtet. Diese Analyse liefert statistische Kennwerte, um innere Zusammenhänge zwischen den in einem qualitativen Projekt gefundenen Kategorien zu rekonstruieren bzw. valider zu begründen; vgl. C. C. Ragin/B. Rihoux, *Configurational Comparative Methods*; A. Buche/J. Carstensen, *Qualitative Comparative Analysis*. Mit den beiden oben entwickelten Analysemodellen ist eine solche statistische Absicherung der rekonstruierten Zusammenhänge aber nicht mehr notwendig, insofern diese bereits hinreichend theoretisch begründet sind. Eine QCA würde hier Arbeit bedeuten, ohne einen signifikanten Mehrwert an Erkenntnis zu erbringen.