



STEP 13/3

Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.)

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 3
Theologie und Metaphysik

Cover image

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11920-4

ISBN 978-3-402-11921-1 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12414-7>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Michael Borowski

Die Rückkehr der Transzendenz Eine Agenda für „wissenschaftliche Theologie“ in Orientierung an den „New Traditionalists“

1. Einführung

Wer sich mit der Metaphysik beschäftigt, weiß, dass allein die Definition des Begriffes eine Herausforderung bedeutet. Im Bewusstsein dieser Tatsache komme ich hier dennoch direkt zum Vorschlag einer Definition von Metaphysik als der Beschäftigung mit den „allgemeinsten und grundlegendsten Strukturen der Wirklichkeit“.¹ Unmittelbar hier muss darauf hingewiesen werden, dass sich diese Beschäftigung der Metaphysik nicht nur auf die Naturwissenschaften beschränken kann, weil hierbei – zum Beispiel – „unsere subjektiven Perspektiven auf die Welt, unser Lebensgefühl und unsere Lebensanschauungen“ ausgespart würden, während die Metaphysik ja gerade „das Gesamtbild sehen und seine Teile in ein kohärentes Ganzes bringen“ möchte.² In diesem Beitrag soll eine Dimension der Metaphysik herausgegriffen werden, die eine besondere Herausforderung der Aufgabe der Metaphysik im Zusammenhang mit der Wissenschaftlichkeit der Theologie bedeutet: die Transzendenz. Die Transzendenz – also das, was nicht in Raum und Zeit zu lokalisieren ist – steht der Immanenz gegenüber – also dem, was in Raum und Zeit zu lokalisieren ist.³ Für die Theologie des 20. Jahrhunderts war der Gegensatz zwischen Transzendenz und Immanenz ein zentraler Konflikt – vielleicht war er sogar *der* zentrale Konflikt der Theologie des 20. Jahrhunderts.⁴ Konkrete Konfliktfelder für insbesondere die Systematische Theologie finden sich in zahlreichen Feldern der Dogmatik (z. B. in der Christologie, der Soteriologie oder der Offenbarungslehre), der Ethik/Moraltheologie (z. B. in der Fundamentelethik oder der politischen Theorie) oder aber – und das ist in diesem Beitrag von Bedeutung – in der Fundamentaltheologie/Prolegomena. Beschäftigt man sich mit den Grundlagen der Systematischen Theologie,

¹ CHRISTOF RAPP: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016, 1.

² MARKUS SCHRENK (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 9.

³ Vgl. ALYSSA NEY: *Metaphysics. An Introduction*, Oxon 2014, 62–67.

⁴ Vgl. STANLEY GRENZ/ROGER OLSON: *20th Century Theology. God & the World in a Transitional Age*, Carlisle 1992, 11.

dann ergeben sich konkrete Konfliktfelder zwischen Immanenz und Transzendenz schon im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie (und damit nach der generellen Möglichkeit eines theologischen Unterfangens) – denn wie soll man beispielsweise valide, reliabel oder gar empirisch von Gott reden?

Nun gibt es zahlreiche Einwände, die gerade gegen die Wissenschaftlichkeit von Theologie vorgebracht werden. Diese Einwände lassen sich auf einer systematischen Ebene⁵ mit dem adressieren, was Gijsbert van den Brink als das *standard image* der Wissenschaften bezeichnet hat und welchem zufolge Wissenschaften häufig als (1) linear progressiv fortschreitend, als (2) primär naturwissenschaftlich verstanden, und als (3) faktenbasiert mit dem Ziel der Theorieentwicklung beschrieben werden.⁶ Entscheidend sind in unserem Zusammenhang insbesondere das zweite und dritte Kriterium: Während eine gewisse Fortschreibung der Theologie zumindest theoretisch möglich wäre (und zum Beispiel in den Dogmen auch in einem gewissen Umfang historisch nachweisbar wäre), ist Theologie gerade *nicht* eine Naturwissenschaft und lässt sich zumindest primär nicht durch zu beobachtende Fakten betreiben. Folglich begründet sich in einem dem *standard image* entsprechenden Grundmodell der Wissenschaft eine metaphysische These, der zufolge „alles Geschehen letztlich physisches oder physikalisches Geschehen ist“⁷ – ein Ansatz, der den Inhalten, Methoden und Zielen der Theologie zuwiderlaufen muss. So ist in Ansätzen wie dem Physikalismus, dem Materialismus oder dem Naturalismus u. a. gemein, dass sie das Transzendente entweder ausklammern oder aber vollständig ablehnen müssen. So hebe nach Charles Taliaferros Meinung Matthew Bagger hervor, dass übernatürliche Erklärungen für jedwedes Phänomen zweifelhaft seien, während natürliche Begründungen – sofern aufzufinden – tendenziell ein hohes Maß an Verlässlichkeit mit sich brächten.⁸ Mario De Caro und David MacArthur unterstreichen die Widersprüchlichkeit zwischen übernatürlichen Begründungsansätzen und wissenschaftlicher Erklärung.⁹ Paul Draper argumentiere, dass gerade der Erfolg des methodischen Naturalismus ein guter Grund sei, den Naturalismus auch als Weltanschauung zu akzeptieren.¹⁰ Jan Narveson vertrete die Position, dass The-

⁵ Für einen historischen Zugang zum Thema siehe z. B. JOHN HEDLEY BROKE: *Science and Religion*, Cambridge 2014 (reprint).

⁶ GIJSBERT VAN DEN BRINK: *Philosophy of Science for Theologians. An Introduction*, Frankfurt am Main 2009.

⁷ SCHRENK: *Handbuch Metaphysik*, 292.

⁸ CHARLES TALIAFERRO: „Prolegomena“, in: C. Meister/J. Beliby (Hg.): *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, Oxon 2013: Routledge, 383.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

ismus sich nicht für Erklärungen eigne und dass der er schon deshalb unbrauchbar sei, weil er nicht erklären könne, wie göttliches Handeln in dieser Welt funktioniere.¹¹ Taliaferro selbst stellt sich gegen diese Kritik – eine Reihe seiner Entgegnungen lassen sich schon anhand der Vorwürfe der Naturalisten erahnen, z. B. das Argument, dass Drapers Übernahmeversuch der „Methode“ auf die „Weltanschauung“ schon deshalb nicht überzeugend sei, weil der Erfolg der Methoden eines Naturalismus noch nichts über die Struktur des Kosmos als solchem aussagen könne. In jedem Fall erscheint die Auseinandersetzung Taliaferros eine der gewissermaßen „defensiven“ Auseinandersetzungen zu sein, in der der Theismus die Argumente der Vertreter eines Naturalismus im Einzelnen zu entkräften versucht, ohne sie dabei auf die Schwachpunkte ihrer eigenen Position hinzuweisen und diese Position zu attackieren. Derart defensive Auseinandersetzungen stehen dabei in der Gefahr, zumindest den Anschein zu erwecken, dass sie eine Überlegenheit des Naturalismus anerkennen.

Eine grundlegende Alternative zu diesem Ansatz findet sich bei den *New Traditionalists*. Der Begriff stammt von Jeffrey Stout, der unter diesem Begriff explizit an den Methodisten Stanley Hauerwas, den römisch-katholischen Philosophen Alsdair MacIntyre sowie an den Anglikaner John Milbank anknüpft. Nach Stout verbindet die Vertreter des New Traditionalism (NT) die seit den 1980er Jahren auflebende (und in sich nicht unbedingt neue) Position, dass die westlichen Gemeinschaften geistlich und moralisch „leer“ seien, da ihnen die ethische Substanz des Christentums durch den liberalen Säkularismus nach und nach entzogen worden sei.¹² Die NT teilen somit einen gemeinsamen Ansatz, der im Folgenden für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie im Kontext der Metaphysik fruchtbar gemacht werden soll. Dieser Beitrag übernimmt die sicherlich zutreffende Kategorisierung Stouts, die Hauerwas, MacIntyre und Milbank anhand ihrer Position gegenüber dem Säkularen miteinander verbindet. Stout beschäftigt sich mit diesen Vertretern des NT dabei primär im politischen Kontext und fasst sie vor diesem Hintergrund unter dem Begriff des NT zusammen. Das eigentliche Anliegen insbesondere von Hauerwas und Milbank, aber auch von Taylor und Smith (s. u.) geht dabei über den politischen Kontext weit hinaus – womit sich gleichzeitig die Herausforderung ergibt, den NT überhaupt positiv zu definieren. Dieser Aufsatz liefert hierzu einen Beitrag, indem die folgenden Unterabschnitte einige wesentliche Positionen der hier als NT adressierten Bewegung skizzieren und damit weitere übereinstimmende Wesensmerkmale des NT anreißen. Gleichzeitig wird deutlich, dass die Forschung hier noch am Anfang steht. Jedenfalls werden weitere Vertreter dieses Ansatzes im Sinne von

¹¹ Ebd., 384.

¹² Vgl. JEFFEREY STOUT: *Democracy and Tradition*, Princeton 2004, 1f.

Stouts Definition mit aufgenommen – namentlich der römisch-katholische Philosoph Charles Taylor und der evangelikale Theologe James K. A. Smith. Ziel ist es dabei, ein in verschiedener Hinsicht umfassenderes Bild der NT zu zeichnen. Dieser Aufsatz gliedert sich im Folgenden in zwei Teile: Im ersten Teil („Vertreter“) wird ein Überblick über drei „Generationen“ der NT gegeben, wobei der Schwerpunkt auf die in unserem thematischen Kontext relevanten Veröffentlichungen gelegt wird. Im zweiten Teil („Agenda“) wird versucht, einen alternativen Ansatz wissenschaftlicher Theologie in Orientierung an den NT herauszukristallisieren, der gleichzeitig eine Rückkehr der Transzendenz in den wissenschaftlichen Diskurs ermöglicht. Dieser Beitrag bietet meines Wissens eine erstmalige Rezeption des NT dieser Form im deutschsprachigen Kontext.

2. Vertreter

In diesem Teil wird anhand ausgewählter Vertreter des NT untersucht, inwieweit die Theologie unter Berücksichtigung ihres zentralen Untersuchungsgegenstands der Transzendenz als Wissenschaft bezeichnet werden kann. Die ausgewählten Vertreter des NT verdeutlichen dabei die Diversität dieser Strömung auf geographischer, konfessioneller und generationsbezogener Ebene.¹³

2.1 Charles Taylor

Beiträge wie der von Michael Kühnlein herausgegebene Band *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter* (2019) in der Reihe *Klassiker auslegen*¹⁴ zeigen, dass der römisch-katholische Kanadier Charles Taylor (*1931) im deutschsprachigen Kontext einen festen Platz gefunden hat – vielleicht als einziger unter den Vertretern der NT.¹⁵ Dass er zu den Vertretern des NT gehört, wird schon mit den ersten

¹³ Die Frage der Generation bezieht sich dabei nicht nur auf den jeweiligen Jahrgang, sondern auch den „Reifegrad“, den der Ansatz der NT bei dem jeweiligen Vertreter aufweist: Während zum Beispiel Taylor und Milbank eher eine Art Pionierarbeit leisten, sieht Smith zahlreiche kritische Aspekte schon als gegeben an, für die er dann in Fragen der Anwendung zur Sprache bringt.

¹⁴ MICHAEL KÜHNLEIN (Hg.): *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter*, Berlin/Boston 2019.

¹⁵ Die Nähe zwischen Taylor und Milbank wird u. a. deutlich, wenn Milbank schreibt, Taylor habe in vielerlei Hinsicht das Label der *Radical Orthodoxy* (RO) mehr verdient als viele andere (vgl. JOHN MILBANK: „A Closer Walk on the Wild Side“, in: M. Wagner/ J. Van Antwerpen/C. Calhoun [Hg.]: *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge 2010, 55).

Worten Kühnleins angedeutet: So verbinde Habermas und Taylor die gemeinsame Überzeugung, „dass die freiheitlichen Errungenschaften der Moderne auf Dauer nur mit der Religion und nicht gegen sie zu retten sind.“¹⁶ Taylors Weg hat ihn von Montreal nach Oxford und zurück nach Montreal geführt. Nach umfangreichen Studien zu Hegel (1975, 1979) folgte 1989 *Sources of the Self*, eine Geschichte der „modernen Identität“, deren verschiedene Facetten Taylor untersucht.¹⁷ Taylors Sorge besteht letztlich darin, dass die Moderne droht, „an sich selbst zu ersticken, weil sie ihre Verbindung zu den eigenen Ausdruckswurzeln interpretatorisch kappt.“¹⁸ Die Lösung besteht für Taylor nicht zuletzt in der Religion. Kühnlein sieht hierin die Grundlage für die normative Aufwertung des Theismus: Wenn „es keinen philosophischen Grund mehr geben konnte, Gott oder die Religion aus den modernen Selbstverständigungsprozessen herauszulassen, konnte mit den linearen Entzauberungsteologien (im Sinne von Max Weber) irgendetwas nicht stimmen; der Sinn des Säkularen musste demnach in etwas anderem bestehen als in der bloßen Auslöschung des Sakralen.“¹⁹ Und genau darum ginge es, so Kühnlein, in Taylors Hauptwerk *A Secular Age*.

Trotz der weiteren seit 2007 erschienenen Werke Taylors ist *A Secular Age* gegenwärtig die für unser Thema wichtigste Grundlage. Wesentliche Beiträge zu der Auseinandersetzung mit *A Secular Age* sind *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010) und der zu Beginn dieser Sektion erwähnte Band zur Auslegung von Klassikern, *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter* (2019).²⁰ Taylors Werk, dessen deutsche Hardcover-Ausgabe des Suhrkamp Verlages rund 1300 Seiten umfasst, gliedert sich in fünf Teile. Die ersten vier stellen dabei eine Art Geschichtsschreibung des „Säkularen Zeitalters“ dar, indem je ein Teil sich mit der Säkularisierung in der frühen Moderne und dann im 18., im 19. und im 20. Jahrhundert beschäftigt. Der fünfte Teil hingegen wird von Taylor selbst als „konstruktiver“ Teil bezeichnet.

Umgekehrt hat Taylor ausdrücklich und zustimmend auf die RO im Allgemeinen und Milbank im Speziellen Bezug genommen (vgl. CHARLES TAYLOR: *A Secular Age*, Cambridge, Mass. 2007, 774).

¹⁶ KÜHNLEIN: *Charles Taylor*, 1.

¹⁷ Vgl. TAYLOR: *Secular Age*, 3.

¹⁸ KÜHNLEIN: *Charles Taylor*, 3.

¹⁹ Ebd., 4.

²⁰ Weitere aktuell relevante Beiträge sind JAMES K. A. SMITH: *How (not) to be secular. Reading Charles Taylor*, Grand Rapids 2014, sowie FLORIAN ZEMMMIN/COLIN JAGER/GUIDO VANHEESWIJCK (Hg.): *Working with a Secular Age. Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, Berlin 2017.

2.2 John Milbank

Gemessen an der Definition Jeffrey Stouts gehört der anglikanische Brite John Milbank (*1952) – und mit ihm die *Radical Orthodoxy* (RO) als Ganzes – ins Zentrum der NT. Anders als Taylor ist Milbank – mehr noch als Stanley Hauerwas und Alisdair MacIntyre, die Stout selbst zu den NT zählt – im deutschsprachigen Raum kaum rezipiert worden.²¹ Milbank lehrte u. a. in Cambridge und in Nottingham; zu seinen Veröffentlichungen gehören *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (2009, mit Slavoj Žižek und Creston Davies), *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (2010, ebenfalls mit Slavoj Žižek und Creston Davies) und *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future* (2016, mit Adrian Pabst).

Dabei ist Milbank untrennbar verbunden mit der Bewegung der RO, deren Wurzeln in den 1980er Jahren liegen und die auf die Auseinandersetzung mit den Traditionalisten, aber auch mit den postmodernen Intellektuellen Frankreichs zurückzuführen ist.²² Der Ursprung der RO kann an Milbanks *Theology and Social Theory* (1990) festgemacht werden: „Once, there was no ‚secular‘“ – mit diesem in der RO berühmten Auftakt setzt Milbank an, die Entwicklung der Sozialwissenschaften nachzuvollziehen und dabei der Frage nachzugehen, wie das „Soziale“ zu einer „Wissenschaft“ werden konnte.²³ Milbank wendet sich zugleich an Theologen und Soziologen. Anstoß nimmt er daran, dass die Theologie ihren Anspruch darauf aufgabe, ein Metadiskurs zu sein, und in der Folge nicht länger das Wort Gottes explizieren zu könne: „Wenn Theologie nicht länger den Anspruch erhebt, andere Diskurse zu positionieren, qualifizieren oder zu kritisieren, dann ist es unausweichlich, dass diese anderen Diskurse die Theologie positionieren werden: Denn dem Erfordernis einer höchsten strukturierenden Logik kann man sich nicht entziehen.“²⁴ Milbank entwickelt in der Folge einen „genetischen Ansatz“, um zu zeigen, dass angeblich „wissenschaftliche“ sozialwissenschaftliche Theorien in sich selbst getarnte Theologien (oder „Anti-Theologien“) sind. In einem grundlegenden Teil („Theologie und Liberalismus“) beschäftigt sich Milbank mit dem Säkularen als Ausfluss einer „Ontologie der

²¹ Der einzige Beitrag zur RO im deutschsprachigen Bereich ist SVEN GROSSE / HARALD SEUBERT (Hg.): *Radical Orthodoxy: Eine Herausforderung für Christentum und Theologie nach der Säkularisierung*, Leipzig 2017.

²² STEPHEN LONG: „Radical Orthodoxy“, in: C. Meister/J. Beliby (Hg.): *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, Oxon 2013, 647.

²³ Ebd., 648.

²⁴ JOHN MILBANK: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 1 (eigene Übersetzung).

Gewalt“, also eine Sichtweise, die von der Priorität von Gewalt (und Gegengewalt) ausgeht und die historisch im Widerspruch steht mit der Idee des kulturellen Verständnisses der Menschheit.²⁵ Im zweiten Teil („Theologie und Positivismus“) entwickelt Milbank die These, dass alle Soziologie letztlich positivistisch sei und dass, wann immer die Theologie der Soziologie begegne, sie eigentlich einer anderen Theologie (und somit letztlich einer getarnten Kirche) gegenüberstehe.²⁶ Milbank wirbt daher für ein „Ende“ des Dialoges zwischen Soziologie und Theologie. Im folgenden Teil („Theologie und Dialektik“) will Milbank zeigen, wie ausgerechnet die radikalsten und kritischsten Elemente der hegelianisch-marxistischen Tradition diejenigen sind, die „am ehesten das Säkulare dekonstruieren und, im Fall von Hegel, ein *Denken* befürworten, welches den christlichen *logos* verkörpert, ‚jenseits der säkularen Vernunft‘.“²⁷ Milbank entwickelt zwei ihm zufolge parallel verlaufende Stränge – den nach MacIntyre, der sich in der „platonisch-aristotelisch-augustinisch-thomistischen Tradition“ bewege,²⁸ und – auf der anderen Seite – den Strang des Nihilismus. Diese zwei Stränge kontrastiert Milbank im vierten Teil („Theologie und Verschiedenheit“), um schließlich einen „eigenen“, dritten Strang zu entwickeln.

In *Theology and Social Theory* werden gewissermaßen die Grundpfeiler eingeschlagen von dem, was in den nächsten Jahren und Jahrzehnten als RO ausgebaut wurde. Weitere wichtige Grundlagen sind insbesondere *Radical Orthodoxy: A New Theology* (1998) und *The Radical Orthodoxy Reader* (2009). Der Beitrag von 1998 liefert eine Sammlung von 12 Essays, in denen verschiedene Aspekte vor dem grundsätzlichen Ansatz der RO entfaltet werden. Der Beitrag von 2009 bringt zentrale Texte der Bewegung seit 1998 zusammen. Bei allem bleibt auch die RO notorisch schwer zu fassen. Hilfreich ist hier die Charakterisierung von James K. A. Smith, der von einer „Symphonie aus fünf Bewegungen“ spricht: (1) Kritik von Moderne und Liberalismus, (2) Adaption des Post-Säkularismus sowie Betonung von (3) Partizipation und Materialität, (4) Sakramentalität, Liturgie und Ästhetik sowie (5) Kulturkritik und Transformation.²⁹

²⁵ Ebd., 4.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd. (eigene Übersetzung).

²⁸ Ebd., 5.

²⁹ SMITH: *How (not) to be secular*, 70–80.

2.3 James Smith

Wie sich weiter unten zeigen wird, erfüllt der evangelikale Kanadier James K. A. Smith (*1970) ebenfalls Stouts Definition der NT. Die Verbindung zu den anderen NT wird aber auch dadurch offensichtlich, dass sich unter seinen bereits zahlreichen Veröffentlichungen zu Themen der Philosophie, Postmoderne, Hermeneutik auch ein Kommentar zu Taylors *Secular Age* befindet³⁰ sowie eine wichtige Einführung in Milbanks RO.³¹ In unserem Zusammenhang soll auf seine dreibändige „Kulturelle Liturgie“ verwiesen werden.³² Im ersten Band skizziert Smith im ersten Teil seine Anthropologie, die Bedeutung von Liturgie und kultureller Exegese. Smith beschreibt Menschen gerade nicht als primär durch Vernunft, sondern durch Liebe gelenkt: Menschen seien *desiring animals*, was sich in der westlichen Kultur zum Beispiel an der Bedeutung und der Art von Werbung erkennen lasse. Entsprechend sei Information für die Erziehung – Smith geht es konkret um christliche Schulen und ähnliche Einrichtungen – überbewertet; viel wichtiger sei die Bedeutung von Ritualen, welche über wiederholte Praktiken Persönlichkeit formen würden. Insbesondere müssten sich Christen in der „Exegese“ der sie umgebenden Kultur üben: Welche Werte werden durch die Kultur vermittelt? Wie stehen sie im Zusammenhang mit Werten, für die wir persönlich stehen? Im zweiten Teil entwickelt Smith eine Art Bildungstheologie. Auch der zweite Band vertieft die Ansätze aus dem ersten Teil des ersten Bandes: Im ersten Teil vertieft Smith seine Anthropologie, hier unter Rückgriff insbesondere auf Maurice Merleau-Ponty und Pierre Bourdieu. Im zweiten Teil vertieft Smith in Interaktion mit dem ersten Teil seine Bildungstheologie. Der letzte Band stellt eine *public theology* dar: Hier unternimmt Smith den Versuch, seine christliche Theologie im säkularen Kontext und den säkularen Staat im christlichen Kontext zu positionieren. Indem er den Staat (auch) als religiös und die Kirche (auch) als politisch portraitiert, entwirft er eine Ontologie der Verantwortung der Kirche für die Menschen des Staates (nicht für den Staat).

Smiths Anliegen mit den *Cultural Liturgies* war unter anderem, die Dinge „komplizierter“ zu machen. Er verfolgt damit das Ziel, es uns zu ermöglichen, unsere Gesellschaft anders zu sehen, als es unserer Gewohnheit entspricht. Er ge-

³⁰ Vgl. SMITH: *How (not) to be secular*.

³¹ Vgl. JAMES K. A. SMITH: *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004.

³² Ders.: *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview and Cultural Formation*, Grand Rapids 2009, ders.: *Imagining the Kingdom. How Worship works*, Grand Rapids 2013, ders.: *Awaiting the King. Reforming Public Theology*, Grand Rapids 2017.

hört damit zu einer neuen Generation der NT, welche nicht mehr um eine Gegenerzählung *ringen*, sondern diese Gegenerzählung konstruktiv auf verschiedene Lebensbereiche *anwenden*.

Wie eingangs dargestellt, liegt nach Stout das Gemeinsame der NT darin, dass sie gemeinsam die westlichen Gemeinschaften für geistlich und moralisch „leer“ hielten, da ihnen die ethische Substanz des Christentums durch den liberalen Säkularismus nach und nach entzogen worden sei. Der Personenkreis, auf den diese Definition zutrifft, geht weit über MacIntyre, Hauerwas und Milbank hinaus – neben der von Stout angesprochenen Generation wurden oben mit Taylor und Smith auch Vertreter aus anderen Generationen der NT überblicksartig dargestellt. Nachdem somit zentrale Vertreter der NT angesprochen wurden, soll nun in einem zweiten Schritt der Versuch unternommen werden, eine grundsätzliche „Agenda“ für eine wissenschaftliche Theologie im Geiste der NT zu skizzieren, wodurch auch Raum für die Idee der Transzendenz geschaffen wird.

3. Agenda

In diesem Teil wird die These vertreten, dass die NT nicht nur trotz aller relativer Unterschiedlichkeit untereinander eine gemeinsame Linie vertreten, sondern dass diese gemeinsame Linie sich auch für die speziellere Frage nach der Überwindbarkeit derjenigen Probleme herausarbeiten und anwenden lässt, die sich im Kontext von Transzendenz und der Methodik wissenschaftlicher Theologie ergeben. Konkret wird gefragt: Welcher Schritt legt eine Reflexion der Beiträge der NT nahe, um im Rahmen einer wissenschaftlichen Theologie die Auseinandersetzung mit der Transzendenz zu legitimieren?

Im Rahmen dieses Beitrags kann diese Agenda nur als Entwurf entwickelt werden, der viele Detailfragen nicht oder nur unzureichend beantwortet. Ferner darf schon jetzt angenommen werden, dass eine solche Agenda fast unausweichlich polarisierend wirkt – denn es ist bis hierher klar geworden, dass die NT nichts anderes tun, als den „Spieß umzudrehen“: Dort, wo bislang die Anforderung an die Theologie gerichtet wurde, wissenschaftlich zu sein, stellen die NT auf die eine oder andere Weise nicht nur die Behauptung auf, dass diese Forderung nicht nur unreflektiert, sondern selbst einer eigenen „Unwissenschaftlichkeit“ geschuldet ist. Letztlich soll festgehalten werden, dass die hier skizzierte Agenda nicht die Agenda der NT ist, sondern vielmehr der Versuch, auf vereinfachende Weise, aber doch im Geiste der NT einen Vorstoß zu machen, in dem eine Alternative

zur wissenschaftlichen Theologie und ihr Denken und Reden über die Transzendenz getestet wird.

3.1 Paradigmen

Ein erster Ansatzpunkt der Agenda könnte sein, die Bedeutung von Paradigmen hervorzuheben. Thomas S. Kuhn verstand unter Paradigmen bestimmte Beispiele innerhalb eines wissenschaftlichen Diskurses, die von der jeweils fachlichen Disziplin als Modell akzeptiert wurden und aufgrund derer sich in der Folge Traditionen innerhalb dieser Disziplinen etabliert haben.³³ Der Paradigmenbegriff wird im Verlauf von Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* wiederholt und als theoretischer Rahmen (*theoretical framework*) verwendet, was mal die Konnotation von „Weltanschauung“ hat, mal die eines Konsens einer Forschungsgemeinschaft, mal die eines speziellen Sets von Problemen im Rahmen einer Forschungsfrage, usw.³⁴

Taylor gebraucht den Begriff des Paradigmas nur selten. Eine sehr ähnliche Rolle für den Paradigmenbegriff nimmt bei ihm jedoch sein metaphorisches Konzept des *immanent frame* ein: Als Konkretisierung des allgemeinen Paradigmenbegriffs versteht Taylor unter dem *immanent frame* ein metaphorisches Konzept, das das Denken von Beginn an auf die materielle Welt begrenzt und insofern sowohl eingrenzend als auch ausgrenzend wirkt, sowohl einschließt als auch fokussiert.³⁵ Der *immanent frame* ist für alle Menschen westlicher Prägung eine reale und unumgängliche Gegebenheit³⁶ – fraglich kann nur sein, wie der einzelne Mensch mit dieser Realität umgeht bzw. wie der einzelne Mensch von einem geschlossenen Zugriff auf den *immanent frame* (also einem Zugriff, der die Möglichkeit der Transzendenz von vornherein ausschließt) zu einem offenen Zugriff auf den *immanent frame* (also einem Zugriff, der die Möglichkeit der Transzendenz als Option sieht) gelangen kann.³⁷ Diese Fragestellung führt direkt zum Begriff des Paradigmenwechsels – allerdings fällt auch der Begriff des Paradigmenwechsels in *A Secular Age* selten. Vielmehr spricht Taylor wiederholt von Bekehrungserlebnissen (*conversion*). Dabei bezieht sich Taylor im vorderen Teil

³³ Vgl. THOMAS KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1996, 10.

³⁴ Vgl. KENT W. STALEY: *An Introduction to the Philosophy of Science*, Cambridge 2014, 56.

³⁵ Vgl. TAYLOR: *Secular Age*, 542. Siehe auch SMITH, *How (not) to be secular*, 92–93.

³⁶ TAYLOR: *Secular Age*, 543.

³⁷ Taylor ist sich klar darüber, dass man den *immanent frame* nicht verlassen kann – man kann allenfalls anders mit ihm „umgehen“.

von *A Secular Age* mit dem Begriff der *conversions* überwiegend auf den religiösen Zusammenhang.³⁸ Zum Ende hin jedoch wechselt der Kontext der *conversion*, da Taylor die *conversion* auf die Haltung dem *immanent frame* gegenüber überträgt: Auch von dem geschlossenen Zugriff auf den *immanent frame* brauche es eine *conversion*, um zu einem offenen Zugriff auf den *immanent frame* zu gelangen.

Die Beschäftigung sowohl mit dem *immanent frame* als auch mit der *conversion* ist bei Taylor deswegen so entscheidend, weil sie zentral ist für die Ausgangsfrage, die Taylor in *A Secular Age* behandelt: Wie kam es dazu, dass über einen Zeitraum von 500 Jahren der Glaube an Gott optional wurde? Eine verkürzte Antwort könnte hier sein: Weil sich über die Zeit ein neues Paradigma in Form des *immanent frames* durchgesetzt hat. Kann dieses Paradigma durch den Einzelnen aufgelöst werden? Ja, aber dazu bedarf es einer *conversion* – eines erneuten Paradigmenwechsels, in dem ein Zugang zur Transzendenz gefunden wird. Ist eine solche *conversion* wünschenswert? Ja, weil nur durch sie die Transzendenz einen Platz haben wird. Ist es wünschenswert, dass die Transzendenz einen solchen Platz hat? Ja – aber nicht, weil Taylor für einen religiösen Glauben wirbt, sondern weil er den *immanent frame* für unbegründet hält: Für Taylor ist ein geschlossener Zugriff auf den *immanent frame*, der sich selbst für offensichtlich halte, schlicht Ausdruck einer Illusion.³⁹ Die deutlichste Ausprägung dieser Illusion trete in der *closed world structure* zutage, die am deutlichsten werde in der Idee, dass es die moderne Wissenschaft war, die den Materialismus errichtet und abgesichert habe,⁴⁰ sodass sich „Erwachsenheit“ darin auszeichne, den Tatsachen (und damit letztlich der „Gottlosigkeit“ des Universums und menschlichen Lebens) ins Auge zu sehen, und dass der wissenschaftlich-epistemologische Teil dieser Überzeugungen völlig selbsterklärend sei.⁴¹ Aber gerade die Absicherung dieser Epistemologie ist nach Taylor eine bloße Annahme – sie ist genauso wenig zu beweisen wie die Transzendenz, das Leben nach dem Tod oder Gott. Und schon aus diesem Grund braucht es eine *conversion* hin zu einer offenen Perspektive bezüglich des *immanent frame*: eine Perspektive, die die Transzendenz nicht von vornherein ausschließe.

Nach allem funktionieren „geschlossene“ und „offene“ Zugriffe auf den *immanent frame* in jedem Fall als Paradigmen. Sie entsprechen nicht „der Wahrheit“. Taylor stellt beide Zugriffe als Optionen dar, die zwar real, aber weder dem Raum der Naturwissenschaften zuzurechnen sind (Kriterium 2 des *standard*

³⁸ Vgl. TAYLOR, *A Secular Age*, 103–105. 157. 216. 451.

³⁹ Ebd., 556.

⁴⁰ Ebd., 561.

⁴¹ Ebd., 562.

image der Wissenschaften nach van den Brink) noch eine faktenbasierte Theoriebildung zulassen (Kriterium 3 des *standard image*).

3.2 Narrativ

Geschlossene und offene Zugriffe wären als *takes*, die Menschen nun einmal haben, empirisch belegbar. Sie können aber *inhaltlich* weder verifiziert noch falsifiziert werden. Was der Wissenschaft bleibt, ist somit, den Umgang mit diesen *takes* zu evaluieren. Es ergibt sich somit die Frage, wie die *takes* argumentativ begründet werden. Diese Begründung vollzieht sich nach Darstellung der NT *immer* über Narrative. Nachdem in der vorigen Sektion geschlossene und offene *takes* als optional – und damit gewissermaßen als gleichwertig – dargestellt wurden, ist das Ziel dieser Sektion, den methodischen Ansatz zur Legitimierung der Transzendenz zu skizzieren. Während es also im ersten Schritt darum ging, die zwei Optionen eben als *Optionen* darzustellen, geht es im zweiten Schritt darum, sowohl die inhaltliche Relevanz als auch den programmatischen Ansatz in der Umsetzung zu skizzieren. Aus diesem Grund wird in dieser Sektion zunächst die Bedeutung der Transzendenz für die NT umrissen (a), bevor anschließend die Rolle des Narrativ als solchem skizziert wird (b).

a) Sowohl die Idee als auch die Erfahrung der Transzendenz in den Fokus zu rücken, kann als eines der zentralen Anliegen von Taylor benannt werden – und doch ist gleichzeitig ein Großteil von *A Secular Age* dem Verständnis der Entwicklung der Immanenz gewidmet (siehe obige Hinweise auf die Auseinandersetzung Taylors mit dem *immanent frame*):⁴² Taylor bezieht sich dabei – wohl vor dem Hintergrund seiner Grundthematik – überwiegend auf die Transzendenz als jenseitige Quelle von Bedeutung für das Diesseits.⁴³ Transzendenz kann nicht bewiesen und muss geglaubt werden, was aber in der Natur der Philosophie liegt und nicht mit religiösem Glauben zu verwechseln ist.⁴⁴ Vielmehr kann mit Michael Kühnlein zusammengefasst werden, dass das Säkulare bei Taylor – anders als bei Habermas, mit dem Taylor sonst viel verbinde – „selbst Geist vom Geist der Religion im Medium des Glaubens“ sei.⁴⁵ Auch für die RO ist die Metaphysik – und in diesem Rahmen die Transzendenz – von zentraler Bedeutung.

⁴² MICHAEL WARNER/JONATHAN VAN ANTWERPEN/CRAIG CALHOUN: „Editor’s Introduction“ in: dies. (Hg.): *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge 2010, 12.

⁴³ Ebd., 13.

⁴⁴ KÜHNLEIN: *Charles Taylor*, 9.

⁴⁵ Ebd., 10. Die Nähe zur RO ist offenkundig.

Der Grund hierfür liegt darin, dass nach Milbank das einzige Modell zum Verständnis der Schöpfung ein Bekenntnis zur Partizipation ist.⁴⁶ Und so beginnt das Narrativ der RO in jener Zeit, in der es noch keinen säkularen Raum gab, zu der buchstäblich alles verstanden wurde im Kontext der Partizipation im Handeln und Sein Gottes. Ursprünglich existierte so eine Ontologie des Friedens – bis die materielle Welt, die man bislang als Schöpfung verstand, zur Natur wurde. In diesem Moment entsteht das Säkulare, und mit ihm beginnt der Anspruch auf eine autonome, neutrale und objektive Rationalität. In diesem neuen Paradigma spielt die Transzendenz keine Rolle mehr. Die Folgen sind allgegenwärtig: Das moderne Subjekt wird zu einer Parodie Gottes, der moderne Staat wird zu einer Parodie der Kirche, die moderne Sozialtheorie wird zu einer Parodie der Theologie.⁴⁷

b) Wenn also das Transzendente eine Rolle spielt, die auch in der wissenschaftlichen Theologie eine Rolle spielen muss – wie kann die Transzendenz methodisch als eine Option verantwortet werden? Milbank bringt die Lösung der NT auf den Punkt:

„MacIntyre [...] möchte unter Zuhilfenahme der säkularen Logik gegen die stoisch-liberal-nihilistischen Tendenzen an-argumentieren. Aber mein Ansatz wäre, dass diese Positionen eher ein Mythos sind, und daher nicht widerlegt werden können, sondern nur aus-erzählt (*out-narrated*), wenn wir Menschen überzeugen können – aufgrund des ‚Geschmacks der Freiheit‘ –, dass die Christenheit eine viel bessere Geschichte zu erzählen hat.“⁴⁸

Milbanks Forderung nach einer *out-narration* ist berühmt-berüchtigt. Doch auch Taylor schlägt – 25 Jahre später – diese Richtung ein. Im ersten Kapitel seiner Arbeit legt er offen, warum ein Großteil der Arbeit das Schreiben von Geschichte sei: Zuerst sei ein Gegengewicht zu den *subtraction stories* erforderlich. Mit anderen Worten: Auch die Befürworter eines geschlossenen *immanent frame* erzählten Geschichten (z. B. die Geschichte, „die Wissenschaft“ habe „die Religionen“ als Mythen entlarvt).⁴⁹ Diesen Geschichten müsse eine *counter story* entgegengehalten werden. *A Secular Age* ist der Versuch, eine derartige Geschichte zu erzählen. Ein zweiter Grund für das Schreiben der Geschichte sei, dass Menschen „narrative Tiere“ seien: Menschen entschieden darüber, wer sie sind und was sie denken und tun anhand der Geschichte, in der sie sich verstehen.⁵⁰ Diese zwei Gründe⁵¹ für Taylors „Geschichtsschreibung“ lassen sich in unserem Kon-

⁴⁶ SMITH: *Introducing Radical Orthodoxy*, 74.

⁴⁷ Ebd., 131–141.

⁴⁸ MILBANK: *Theology and Social Theory*, 330.

⁴⁹ Vgl. TAYLOR: *Secular Age*, 28f.

⁵⁰ Ebd., 28.

⁵¹ Vgl. SMITH: *Introducing Radical Orthodoxy*, 24f.

text um einen weiteren Grund erweitern: Wissenschaft benötigt immer eine epistemologische Geschichte, in deren Kontext Fakten eingeordnet werden⁵² – so, wie vor Gericht über die Plausibilität eines Tathergangs entschieden wird, werden auch in der Wissenschaft Fakten und Indizien angeführt, die in ein Narrativ eingeordnet werden. Die Theologie verfährt seit Langem nach diesem Ansatz, wie z. B. der Begriff „Heilsgeschichte“ verdeutlicht. *A Secular Age* erzählt eine derartige *counter story*. Und so erzählte Milbank schon am Ende von *Theology and Social Theory* eine *counter history*, eine *counter ethics* und eine *counter ontology*.⁵³ Theologie ist hier Metadiskurs, eine Erzählung, deren Glaubwürdigkeit und Relevanz durch die Hörer anhand der Plausibilität des Narrativs bemessen wird. In diesem Sinne ist Glaube – also die Entscheidung für einen offenen statt einen geschlossenen *immanent frame* – die Entscheidung für eine Option.

Nach allem kann die These aufgestellt werden, dass entlang der Argumentationslinie der NT wissenschaftliche Anforderungen an die Theologie im Sinne der Erfüllung eines *standard images* nicht nur unmöglich zu erfüllen sind, sondern einer Verkehrung der Verhältnisse entstammen: Nicht die Theologie muss „wissenschaftlich“ werden, sondern „die Wissenschaft“ muss ihre Grenzen erkennen und Theologie als Metadiskurs akzeptieren. Dass dieser Diskurs als solcher wissenschaftlichen Standards genügen muss (konkret zum Beispiel denen der Geisteswissenschaften), ist unbestritten. Das schließt aber gerade nicht aus, dass die Theologie ihre Paradigmen offenlegt und – zunächst von z. B. den Naturwissenschaften unbeeindruckt – ihr Narrativ präsentiert.

3.3 Liturgie

Wenn die Abkehr von der Transzendenz allein auf einem Paradigma beruht, das durch entsprechende Narrative gestützt wird, dann sind nicht nur *counter stories* vonnöten – es werden auch *counter stories* gebraucht, die hinreichend *plausibel* sind. Diese Plausibilität ergibt sich zum einen durch die Kohärenz der Geschichten als solche: Wie überzeugend ist das Narrativ für sich genommen? Auf diesen Bereich haben NT wie Taylor und Milbank sich primär fokussiert. Die Plausibilität der *epistemological stories* ergibt sich aber auch durch die Anwendbarkeit im Alltag. Für den dritten Schritt ist daher Smiths Beitrag der *cultural liturgies* von besonderer Bedeutung: Religiöse Aspekte in der angeblich säkularen Gesellschaft zu entdecken (z. B. bei einem Fußballspiel, bei einem Konzert oder in der Werbung) oder sich selbst als *desiring animal* zu verstehen, das – bislang unbewusst

⁵² TAYLOR: *Secular Age*, 565.

⁵³ MILBANK: *Theology and Social Theory*, 382–434.

– durch Habituation zur Formierung von Werten gelangt, kann ein leichter Weg zur *conversion* sein.

Wenn also die Rückkehr der Transzendenz (1) einen Paradigmenwechsel erfordert, der (2) durch die Plausibilisierung eines veränderten (oder neuen) epistemologischen Narratives ermöglicht werden kann, dann hilft es (3) einen Schritt weiter, ein solches Narrativ vorzuschlagen, dass die Religiosität des Säkularen und das Säkulare des Religiösen auch in der Praxis plausibel macht. Einen Entwurf hierfür hat Smith vorgelegt.

4. Ausblick

Die Theologie steckt in einer Krise – das lässt sich für alle Konfessionen festhalten. Aus Sicht der NT kann es auch gar nicht anders sein, ist sie doch so nicht in der Lage, autoritativ von der Transzendenz zu sprechen – und damit letztlich von Gott. Gebraucht wird eine „Koalition der Willigen“ – willig deshalb, weil es sich im Sinne der NT weniger um eine Frage von Objektivität, sondern um eine Entscheidung im Sinne eines Paradigmenwechsels handelt. Die bestehende Koalition der NT ist „willig“. Sie ist darüber hinaus länderübergreifend, konfessionsübergreifend, disziplinübergreifend und generationsübergreifend und bietet so zahlreiche Anknüpfungspunkte für den weiteren Diskurs, der in Deutschland erst ganz am Anfang steht.

Theologie muss jedenfalls Metadiskurs sein. Sie muss einerseits autoritativ von der Transzendenz sprechen können und andererseits wissenschaftlich sein. Dieser Aufsatz hat einen Vorschlag für eine Agenda für „wissenschaftliche Theologie“ in Orientierung an den NT gemacht: (1) „Die Wissenschaft“ muss die Theologie als Disziplin der Konstruktion von Paradigmen im Sinne von *epistemological stories* anerkennen. (2) Die Theologie muss ihre eigene *epistemological story* so gut wie möglich erzählen, was (3) die Plausibilisierung durch Alltagserfahrung einschließt.

Verwendete Literatur

- BLAKELY, Jason: *MacIntyre, Taylor and the Demise of Naturalism. Reunifying Political Theory and Social Science*. Notre Dame 2016: University of Notre Dame Press.
- GRENZ, Stanley/OLSON, Roger: *20th Century Theology. God & the World in a Transitional Age*. Carlisle 1992: The Paternoster Press.
- KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1996: The University of Chicago Press.
- KÜHNLEIN, Michael (Hg.): *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter*. Berlin 2019: de Gruyter.
- MEISTER, Chad/BEILBY, James (Hg.): *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, Oxon 2013: Routledge.
- MILBANK, John: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford 1990: Blackwell.
- Ders./OLIVER, Simon (Hg.): *The Radical Orthodoxy Reader*. Abingdon 2009: Routledge.
- Ders./PICKSTOCK, Catherine/WARD, Graham (Hg.): *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London 1999: Routledge.
- NEY, Alyssa: *Metaphysics. An Introduction*, Oxon 2014: Routledge.
- RAPP, Christof: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016: Beck.
- SCHRENK, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017: Metzler.
- SHAKESPEARE, Steven: *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction*, London 2007: SPCK.
- SMITH, James K. A.: *Awaiting the King. Reforming Public Theology*. Grand Rapids 2017: Baker Academic.
- Ders.: *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview and Cultural Formation*, Grand Rapids 2009: Baker Academic.
- Ders.: *Imagining the Kingdom. How Worship works*, Grand Rapids 2013: Baker Academic.
- Ders.: *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004: Baker Academic.
- Ders.: *How (not) to be secular?*, Grand Rapids 2014: Eerdmans Publishing Company.
- STALEY, Kent W.: *An Introduction to the Philosophy of Science*, Cambridge 2014: Cambridge University Press.
- STOUT, Jefferey: *Democracy and Tradition*, Princeton 2004: Princeton University Press.
- TAYLOR, Charles: *A Secular Age*, Cambridge 2007: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ders.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989: Harvard University Press.
- VAN DEN BRINK, Gijsbert: *Philosophy of Science for Theologians. An Introduction*, Frankfurt a. Main 2009: Peter Lang.
- VAN DER KOOI, Cornelius/VAN DEN BRINK, Gijsbert: *Christian Dogmatics. An Introduction*, Grand Rapids 2017: Eerdmans Publishing Company.

VANHOOZER, Kevin J. (Hg.): *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids 2005: Baker Academic.

WARNER, Michael/VAN ANTWERPEN, Jonathan/CALHOUN, Craig (Hg.): *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge 2010: Harvard University Press.