

von Reiner Anselm

Es ist wie im Märchen – oder, vielleicht besser: wie im richtigen Leben: Nachdem sich nun auch in den Intellektuellendiskursen Europas der hässliche Frosch Religion zu einer zumindest aufstrebenden Prinzessin gewandelt hat, möchten viele sich in ihrem Licht sonnen. Vergessen scheint die Zeit, in der sich Modernisierung allein auf Säkularisierung reimte. Nunmehr gilt die Aufmerksamkeit vielmehr der Persistenz von Religionen in der modernen Welt und den daraus resultierenden Konsequenzen für die Gestaltung von Politik und Gesellschaft.<sup>1</sup> Unbestritten bleibt dabei jedoch, dass – trotz der wahrgenommenen oder manifesten Wiederkehr der Religion – die Bindungskräfte der traditionellen religiösen Institutionen in Europa, also die christlichen Kirchen, zurückgehen. Unbestritten ist auch, dass das neue Interesse für Religion ganz wesentlich von den nicht-christlichen Religionen ausgegangen ist, insbesondere vom Islam. Den vielgestaltigen Phänomenen der Religion, so lautet die weit verbreitete Schlussfolgerung aus dieser Beobachtung, kann darum allein in einer komparatistischen, nicht konfessionell gebundenen Herangehensweise nachgegangen werden. Vor diesem Hintergrund schickt sich nun besonders die Religionswissenschaft an, der Theologie den angestammten Ort als akademische Reflexionsinstanz von Religion streitig zu machen. Dabei kann sie sich – um nochmals ein Sujet aus dem Bereich des Märchens zu wählen – auf den Charme der von der schon etwas ergrauten Mutter keineswegs immer zuvorkommend behandelten hübschen Tochter stützen, die die öffentlichen Sympathien auf sich zieht. Dagegen erntet die alternde Mutter Theologie gerade

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu nur Berger, Peter L.: *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center [u.a.], 2005; Casanova, José: *Public religions in the modern world*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2004; Derrida, Jacques; Vattimo, Gianni: *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. Aus theologischer Sicht vgl. Grözinger, Albrecht (Hg.): *"Gelebte Religion" als Programmbegriff systematischer und praktischer Theologie*. Zürich: TVZ, 2002.; Graf, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck, 2004, sowie, kritisch dazu, Körtner, Ulrich H. J.: *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

im Bereich der akademischen und auch der medialen Öffentlichkeit eher Kopfschütteln – ob zu Recht oder zu Unrecht wird noch zu untersuchen sein.

Die Universität ist jedoch bei weitem nicht der einzige Ort, an dem solche Streitigkeiten derzeit ausgetragen werden. Gleichermäßen gilt dies für die Schule, wo die Kontroverse um die *Alternative teaching in religion* und *teaching about religion* immer neue Facetten erhält. Und selbstverständlich gilt dies auch für den Wettstreit zwischen den neuen und den etablierten Formen von Religiosität, in unserem mitteleuropäischen Umfeld also zwischen den christlichen Kirchen und den neuen Formen von Religiosität, die versuchen, sich auf dem Markt der verschiedenen Sinndeutungsangebote die entscheidenden Wettbewerbsvorteile zu verschaffen.

Da die neue Aufmerksamkeit für die Religion und damit auch die Frage, ob der Religionswissenschaft oder den Theologien der Vorzug der Deutungshoheit zu geben ist, durch die wachsende religiöse Pluralisierung und vor allem durch die Entwicklungen des politischen Islams angestoßen wurde, ist in der gegenwärtigen Debatte immer auch das Argument präsent, die akademische Theologie habe auf Grund ihrer Verwurzelung in der christlich-europäischen Tradition weder die Kompetenz noch die Berechtigung, sich mit den nicht-christlichen Religionen zu beschäftigen. Schnell ist dann auch der Vorwurf eines christlich-westlichen Imperialismus der Theologie bei der Hand. Doch diese Abgrenzungsrhetorik kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei beiden Disziplinen um Geschwister mit denselben Eltern handelt, dass beide derselben geistesgeschichtlichen Familientradition entstammen und darin eben Kinder des christlich-abendländischen Denkens sind. Ebenso wie die neuzeitliche Theologie bedient sich auch die Religionswissenschaft der Konstruktionselemente der europäischen Wissenschaftstradition, indem sie etwa die Unterscheidung zwischen dem Subjekt und dem Objekt von Religion oder auch die Legitimität historischer Rekonstruktion zum Thema macht.<sup>2</sup> Wenn es sich aber bei dem momentanen Geschwisterstreit zwischen Religionswissenschaft und Theologie um eine Kontroverse innerhalb einer christlich geprägten Wissenschaftskultur handelt, könnte es hilfreich sein, den Disziplinenstreit auf dem Hintergrund der Spannungen und Brüche dieser gemeinsamen Wissenschaftskultur zu rekonstruieren, um auf diesem Wege mögliche Gründe für das

---

<sup>2</sup> Vgl. Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl. 2001, 229ff.

Auseinandertreten der beiden Disziplinen auszuleuchten. Diesem Interesse wird der erste Teil meiner Überlegungen gewidmet sein. Sodann möchte ich, in einem zweiten Schritt, der Frage nachgehen, in welcher Weise der Theorie des Christentums eine Vermittlerfunktion zwischen beiden Polen zukommen könnte. Diese Position entwickle ich dabei selbst im Gespräch mit den Mitgliedern einer theologischen „Großfamilie“, nämlich mit Ernst Troeltsch und Trutz Rendtorff. Deren Herangehensweise an das Problem der Vermittlung eines historischen mit einem systematischen Religionsbegriff erscheint mir nicht nur für die Analyse von Konflikt und Konkurrenz zwischen Theologie und Religionswissenschaft weiterführend, sondern ebenso für die Bestimmung einer gewinnbringenden Kooperation beider Disziplinen, die ich abschließend in einem dritten Schritt zu skizzieren versuche.

### **Von der gemeinsamen Kindheit zur pubertären Krise**

Auch wenn der Konflikt zwischen der Theologie und der Religionswissenschaft aus der gegenwärtigen Problemwahrnehmung heraus entspringt, lassen sich doch schnell vertraute Konfliktlinien ausmachen, deren Wurzeln an den Beginn der neuzeitlichen Theoriebildung in der Theologie zurückverweisen. So konnte zwar die Dogmatik der Barockzeit noch summarisch und selbstbewusst festhalten, *vera religio est, quae verbo divino est conformis*,<sup>3</sup> und damit sich selbst als maßgebliche Instanz für die Beurteilung der Religion präsentieren. Schon bald aber vertauschten sich die Rollen von *domina* und *ancilla*. Unter dem Eindruck der philosophischen Theologie der beginnenden Aufklärung musste die Theologie der Religion, nun verstanden als eine natürliche Fähigkeit des Menschen, den Primat einräumen. Spätestens seit Buddeus wird die natürliche Religion zur Grundlage der Theologie;<sup>4</sup> die geoffenbarte Theologie muss sich nunmehr in den Grenzen der natürlichen Religion bewegen. Von dieser Neubestimmung ist es nur ein kleiner Schritt bis zur Emanzipation der Religion von der Theologie, wie sie sich in unterschiedlichen Formen in Aufklärung und Pietismus ausbildete und seitdem den

<sup>3</sup> Hollaz David: *Examen theologicum acroamaticum*. (1707), 2 Bde., Neudruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971, 34.

<sup>4</sup> Nüssel, Friederike: *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Stoff für die unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Theologie und Religion bietet.<sup>5</sup>

Mit der Emanzipation der Religion von der Theologie und damit auch von ihrer institutionellen Verankerung musste es auch zum Konflikt darüber kommen, welche Wissenschaft denn eigentlich zuständig sei für die Reflexion des Phänomens der Religion. Einmal aus dem Schutzraum der Kirche herausgetreten, schicken sich nun die unterschiedlichen Disziplinen an, die Religion zum Gegenstand eigener Forschungstätigkeit zu machen: Neben der Theologie reklamieren zunächst Philosophie und Philologie, im 19. Jahrhundert dann aber auch in zunehmendem Maße die Geschichtswissenschaft und die junge Soziologie die Zuständigkeit für die Religion. Sie alle unterwerfen die Religion ihrer eigenen Methodenlogik und ihren eigenen Erkenntnisinteressen. Die Herausforderungen, die aus dieser Entwicklung für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Phänomenen der Religion resultieren, sind bis heute weitgehend ungelöst; das gilt sowohl für die Verhältnisbestimmung der einzelnen Methodenzugänge im Fach Religionswissenschaft,<sup>6</sup> als auch für die Frage, ob diese von außen herangetragenen Methodiken die Eigenlogik des Phänomens der Religion zu erfassen vermögen. Doch diese Defizitanzeige gilt keineswegs nur für die Religionswissenschaft. Dieselben Probleme lassen sich auch für die Theologie benennen. So ist etwa in der Systematischen Theologie nach wie vor weitgehend unklar, wie die Einsichten der benachbarten Disziplinen konstruktiv in die eigene Arbeit aufgenommen werden können: von vereinzelt Ausnahmen abgesehen folgt der Schriftgebrauch nach wie vor der Methode der *dicta probantia*, wird Geschichte vorrangig als Ideengeschichte behandelt. Es gibt nur wenig Verständigung darüber, wie empirische Forschung und systematische Theoriebildung miteinander vermittelt sind. Zudem werden die organisationsbedingten Vorentscheidungen für die Ausbildung einer theologischen Lehre zu wenig beachtet – gerade der interkonfessionelle und der interreligiöse Dialog können als gute Beispiele für diese Problematik dienen.

<sup>5</sup> Ahlers, Botho: Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der praktischen Theologie im 18. Jahrhundert. Gütersloh: Mohn, 1980; Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, 133-205.

<sup>6</sup> Vgl. Stolz, Grundzüge, 10: „Tatsächlich operieren die einzelnen mit der Religion befaßten Wissenschaften weitgehend unabhängig voneinander mit unterschiedlichen Fragestellungen und Methoden. [...] So ist für die Religionswissenschaft als ganze ein verbindlicher Kanon von Fragestellungen und Verfahrensweisen erst recht nicht vorhanden“.

Unbeschadet dieser hier nur kurz andiskutierten Probleme löst die Pluralisierung der Forschungsperspektiven durch sich ausdifferenzierende Wissenschaften bei den in ihrem Umfeld stehenden Religionen (also Judentum und Christentum) ebenso einen Reflexionsschub aus wie bei den sich mit ihr beschäftigenden Wissenschaften. Das gilt selbst dort, wo man versucht, sich über eine Betonung des suprarationalen Charakters der Theologie von der geschilderten Entwicklung abzukoppeln. Philosophische Metaphysikkritik, nicht zuletzt auch die philosophische Religionskritik führen zu einer intensiveren Hinwendung zu den Phänomenen der gelebten Religion und zugleich zu einem intensiveren Reflexionsprozess der Rolle der (christlichen) Religion in der Gesellschaft. Bestrebungen, *Religion* als Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung aufzufassen, werden im 19. Jahrhundert nicht zuletzt als Reaktion auf die philosophische Religionskritik mehr und mehr in der Theologie heimisch. In besonderer Weise gilt dies für die „Religionsgeschichtliche Schule“, von der wichtige Impulse für die Etablierung der Religionswissenschaft ausgehen. Anders als ihr systematisch-theologischer Mentor Albrecht Ritschl, der dazu seit der zweiten Auflage von *Rechtfertigung und Versöhnung* mit der von ihm so genannten Werturteilslehre operiert, versuchen die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule nicht, für die Erkenntnis der christlichen Religion einen Sonderstatus zu beanspruchen. Sie etablieren den religionsgeschichtlichen Vergleich, mit dem sie zu einem vertieften Verständnis auch der eigenen Religion gelangen möchten. „An die Stelle des ‚dogmatischen Werturteils‘ tritt somit der ‚wertende historische Religionsvergleich‘.“<sup>7</sup> So kann Ernst Troeltsch 1904 in seinem durchaus enzyklopädischen Beitrag *Religionsphilosophie*, den er für den von Wilhelm Windelband als Festschrift für Kuno Fischer herausgegebenen Band *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts* verfasst, feststellen, es sei „selbstverständlich, daß ein wirkliches Verständnis der Religion nur möglich ist, wenn die verschiedenen Religionen völlig unparteiisch und rein historisch studiert werden.“<sup>8</sup> Nur wer das Christentum – und darauf zielt Troeltschs im Kern durch ein protestantisches Selbstverständnis geprägte Argu-

<sup>7</sup> Fischer, Karsten: Die protestantische Ethik und der "Geist" des Liberalismus. Zum Problem der Sozial-Moral moderner Gesellschaften bei Ernst Troeltsch. In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): "Geschichte durch Geschichte überwinden". Ernst Troeltsch in Berlin. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2006, 117–136, 134.

<sup>8</sup> Troeltsch, Ernst: Religionsphilosophie. In: Windelband, Wilhelm (Hg.): Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. 2., verbesserte und um das Kapitel Naturphilosophie erweiterte Auflage. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1907, 104–162, 134.

mentation ab – unabhängig von kirchlichen Normierungen erkennt, kann zu einem eigenständigen Verständnis gelangen. „Wer die Religion verstehen und beurteilen will, muß vor allem ihre natürliche und ungebrochene Wirklichkeit kennen.“<sup>9</sup>

So sehr diese Sicht die Entwicklung einer wissenschaftlichen Analyse und Reflexion der Religion vorantreibt, so sehr führt sie doch den religionsgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Paradigmen auch die eigenen Grenzen vor Augen. Trotz aller Sympathie und Unterstützung für eine deskriptiv-vergleichende Zugangsweise hält Troeltsch fest, dass die hier erhobenen Kenntnisse nur eine notwendige Bedingung für das Verständnis der Religion darstellen, ohne bereits zu einer vollständigen Erkenntnis führen zu können: Das Besondere des religiösen Bewusstseins bleibt solch einer von außen kommenden Betrachtungsweise fremd. Denn „die Überzeugung von einer irgendwie erfolgenden Offenbarung der an sich verborgenen und unfaßbaren Gottheit, der ganze Sinn für das Mysteriöse und Irrationale in der Religion, die Gegenwart unmittelbarer Gotteswirkungen, die von dem gewöhnlichen Lauf des Seelenlebens sich unterscheiden, die Objektivität einer gemeinsamen Gebundenheit von grundlegenden Offenbarungen: das ist die Seele aller wirklichen geschichtlichen Religion“<sup>10</sup>. Insbesondere bliebe eine Perspektive, die die normativen Fragen ausblendet, defizitär. Religionswissenschaft und Theologie dürfen darum nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern, so das Fazit, müssen einander ergänzen: Die Religionsforschung „mag die Darlegung einer normativen religiösen Überzeugung dann schließlich selbst übernehmen oder den Theologen überlassen, aber sie wird durch ihre allgemeine Untersuchung der Religion mindestens die Basis herzustellen suchen, auf der eine Theologie, d.h. eine Darlegung religiöser Gedanken als Wahrheit, möglich ist.“<sup>11</sup>

Troeltsch führt damit fort, was er ein Jahr zuvor in der Auseinandersetzung um Harnacks „Wesen des Christentums“ bereits dargelegt hatte: Gewissheiten sind auf dem Wege historischer Erkenntnis nicht zu erwarten, vielmehr ist das jeweils entworfene Ensemble der einzelnen Erkenntnisse immer bereits abhängig von einem kontingent eingenommenen Standpunkt des Betrachters, einer Position frei-lich, über die zu bestimmen den Horizont eigener Möglichkeiten überschreitet.

---

<sup>9</sup> Ebd., 141.

<sup>10</sup> Ebd., 133.

<sup>11</sup> Ebd., 133f.

Mehr noch: Letztlich, so spitzt Troeltsch die Argumentation in der Herleitung seiner berühmten Formel „Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung“ zu, gebe es eine dem Erkennen nicht mehr zugängliche Kraft, gewissermaßen eine „List der Offenbarung, die hinter dem Rücken des Beobachters die Brücke schlägt zwischen historischer Rekonstruktion und „lebendige[r] religiöse[r] Produktion der Gegenwart“.<sup>12</sup> Darum ist jede Wesensbestimmung „doch nur die Bewußtwerdung eines inneren Prozesses, der tatsächlich aus den Kräften der Vergangenheit die der Zukunft hervortreibt.“<sup>13</sup> Die wissenschaftliche Analyse des Phänomens der Religion kann somit auf Grund der Eigenart der Religion und der ihr einwohnenden Kraft gar nicht anders, als immer schon über sich hinauszudeuten und eine Perspektive für die Deutung der Gegenwart im Licht des eigenen Gewordenseins zu generieren. Die *Betrachtung* der Religion in Religionsgeschichte und Religionswissenschaft führt also, so könnte man Kants Diktum variieren, unumgänglich zur *Religion selbst*. Ebenso gilt aber auch: die Analyse der Phänomene der Religion ist auch in ihrer auf persönliche Gewissheit ausgerichteten Struktur auf den deskriptiven Zugang von Religionswissenschaft und Religionsgeschichte angewiesen, weil nur so Religion als das Andere der eigenen Subjektivität ihrem Wesen nach ausgedrückt werden kann.

Hatte Troeltsch noch den Versuch unternommen, zu einem Integrationskonzept von Religionswissenschaft und Theologie zu gelangen, indem er die normativen Implikationen der Theologie nicht bereits an etwas autoritär Vorgegebenes binden wollte, sondern sie als Manifestationen der Eigenständigkeit von Religion am Ort des Einzelnen verstehen wollte, so musste dieses Unterfangen in dem Augenblick zum Problem werden, in dem die von Troeltsch eigenartig selbstverständlich angenommene Gleichsetzung von Christentum und Religion sich selbst als ein historisches Konstrukt erwies und damit an Plausibilität verlor. Troeltschs These, das Christentum könne für das europäische Denken die einzig mögliche Religion darstellen, erwies und erweist sich als zu optimistische Annahme einer theologisch geprägten Religionsphilosophie, die mit dem Gedanken einer „Umformung“ zwar ideengeschichtliche Kontinuität zu wahren vermag, die faktische Pluralität von

---

<sup>12</sup> Troeltsch, Ernst: Was heißt "Wesen des Christentums" (1903). In: Troeltsch, Ernst (Hg.): Gesammelte Schriften Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen: Paul Siebeck, 1913, 386–451, 431.

<sup>13</sup> Ebd., 430.

Religionen jedoch nur am Leitfaden einer christlichen Ideengeschichte konstruiert und damit andere Religionen als „fremde“ systematisch ausscheidet. Dies lässt sich aber in dem Augenblick nicht mehr halten, in dem die Gleichsetzung von Christentum und Religion durch die faktische Pluralisierung der religiösen Lebenswelten zerbricht und an ihre Stelle die Vielfalt von Sinnangeboten und Deutungsmustern tritt, die möglicherweise noch einen religioiden Charakter oder vielleicht sogar christliche Wurzeln haben, die aber in empirisch beschreibbarer Weise nicht mehr rückgebunden werden können an die Vorstellungswelten, Frömmigkeitspraktiken und Institutionen des Christentums. Ebenso wenig erweist sich diese Gleichsetzung dort als noch tragfähig, wo umgekehrt von der Lehrbildung des Christentums aus der Zusammenhang zwischen Christentum und Religion geleugnet wird. Beides freilich ist charakteristisch für die Situation seit Beginn des 20. Jahrhunderts.

Es ist interessant zu beobachten, wie Troeltsch – möglicherweise als Reaktion auf den Plausibilitätsverlust des kirchlich gebundenen Christentums – sich in seinen späteren Schriften immer mehr von der Vorstellung entfernt, es lasse sich eine „objektiv“, überindividuell gültige Fassung der Religion formulieren. Nun erscheint es ihm sachgerechter, hier von einer Konstruktionsleistung des Individuums zu sprechen.<sup>14</sup> Doch trotz dieser Modifikation und der Konzentration auf das Individuum bleibt eine Zugangsweise für ihn bestimmend, die stillschweigend mit der Gleichsetzung von subjektiver Religion und Christentum operiert. Diese Zuordnung markiert zugleich die Grenze seiner Konzeption. Denn die Annahme, dass die historische und die philosophische Reflexion letztlich getragen werde von einer Religiosität des Subjekts, die als Brennpunkt zwischen Analyse und Aktion, von Vergangenheit und Zukunft, von Beschreiben und Bestimmen fungieren sollte, war in dem Augenblick nicht mehr haltbar, in dem sich die wissenschaftliche Bearbeitung der Religion tatsächlich von ihrer Gebundenheit in bestimmte Frömmigkeitspraktiken und Institutionen ablöste und es zu einer programmatisch nicht-religiösen Betrachtung der Religion kam. In dem Maße, in dem – bis heute – die Religionswissenschaft die Verbindung zwischen Erkenntnis und Erleben, zwi-

---

<sup>14</sup> Vgl. dazu die Analysen bei Rendtorff, Trutz: Geschichte durch Geschichte überwinden. Beobachtungen zur methodischen Struktur des Historismus. In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): "Geschichte durch Geschichte überwinden". Ernst Troeltsch in Berlin. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2006, 285–325.

schen Glauben und Wissen abschnitt, konnte – und wollte – die konsequente Weiterentwicklung von Troeltschs Gedanken in der Theologie letztlich keine Verbindung mehr zu den historischen und empirischen Fakten der Religion herstellen.<sup>15</sup> Als Reaktion auf die zunehmende Verflüssigung der scheinbar so selbstverständlich gegebenen positiven christlichen Religion als Gegenstand und Garant für den Wissenschaftscharakter der Theologie wurde nun jener „innere Prozess“, der für Troeltsch die Triebfeder des Erkennens und der produktiven Weiterentwicklung der Religion darstellte, in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt – wobei eben dieser Prozess selbst nicht mehr historisch rekonstruiert werden konnte, sondern nur noch in der Form einer konfessorischen Behauptung zum Gegenstand der theologischen Arbeit wird. Deutlich kommt dies unter den Zeitgenossen Troeltschs etwa bei Wilhelm Herrmann zum Ausdruck, der konstatierte, es sei ein „verhängnisvoller Irrtum, wenn man sich durch historische Forschung den Grund des Glaubens feststellen lassen“ wollte.<sup>16</sup> Damit aber fokussiert sich die Blickrichtung nur mehr auf die prophetische Gestaltung der Zukunft und damit zugleich auf die kontrafaktische Proklamation einer anderen Existenz in der Gegenwart, ohne die Verbindung zum eigenen Gewordensein, ohne die Konstitutionsbedingungen der eigenen Gegenwart adäquat in den Blick nehmen zu können. Noch einmal, ausführlicher, Wilhelm Herrmann: „Auf diese Weise lassen sich die Gedanken des Glaubens über die Quelle und den Bestand seines eigenen Lebens nicht fruchtbar machen, daß man ihrem Inhalte in einem sinnlichen Erlebnis beizukommen sucht und ihn durch eine theologische Theorie dem Verstande fassbar macht. [...] Sie werden vielmehr dadurch allein in uns fruchtbar, daß sie in uns entstehen, wie in den Aposteln. [...] Daraus folgt das, was die herrschende Theologie unserer Zeit ‚Dualismus‘ nennt und aufs höchste verabscheut, weil dadurch ihr eigener schöner Bund mit der Wissenschaft, bei dem freilich nur eine weltherrschende Kirche etwas gewinnen könnte, in Frage gestellt ist. Trotzdem wird es den Gläubigen ebenso klar wie denen, die die Wissenschaft kennen, daß die Wissenschaft an dem Inhalt jener Gedanken keinen Anteil hat. Für diese Dinge gibt es keine Erkenntnistheorie. In diesen Gedanken bricht der Gläubige jede Brücke zwischen seiner Überzeugung und dem, was die Wissenschaft als wirklich erkennen kann, ab, eben

<sup>15</sup> Vgl. dazu Rendtorff, Trutz: Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. Gütersloh: Mohn 1972, 187ff.

<sup>16</sup> Herrmann, Wilhelm: Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluss an Luther dargestellt. 6. Aufl. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1908, 60.

weil sie aus dem durch Gottes geschichtliche Offenbarung erweckten Glauben erwachsen sind.“<sup>17</sup> Insofern Karl Barth dann in der Durchführung der Kirchlichen Dogmatik die Geschichte selbst in den trinitarisch explizierten Gottesgedanken aufnahm, blieben keine Verbindungslinien mehr zu einer historisch-philosophischen Betrachtung der Religion. Vielmehr gilt es nun, alle Empirie aus dem Gedanken des sich offenbarenden, trinitarisch gefassten Gottesgedankens heraus zu entwickeln – ein Programm, demgegenüber jede Religionswissenschaft nur ein defizitärer, wenn nicht gar häretischer Versuch des Menschen sein konnte, sich der Wirklichkeit Gottes zu nähern.<sup>18</sup>

Verdanken sich die entstehenden Religionswissenschaften einer spezifischen Problemkonstellation neuzeitlichen Christentums, nämlich der Unterscheidung und schließlich dem Auseinandertreten von Religion und Theologie, so ist – aus der Perspektive der Theologie heraus gesprochen – spätestens mit dem Aufstieg der Dialektischen Theologie das familiäre Band zwischen Religionswissenschaft und Theologie zerschnitten. Und während die Theologie nun vor allem darauf abhebt, nur von der Selbstexplikation des Gottesgedankens in der Offenbarung zu reden und damit „Religion“ – wenn überhaupt – nur unter programmatischer Distanz von der Empirie zum Thema macht,<sup>19</sup> wird nun für die Religionswissenschaft stilbildend, Religion als Phänomen gerade unter Absehung jener vorgängigen Offenbarungsvorstellung und auch unter bewusster Distanznahme von der wirklichkeitsgestaltenden Intention der Religion beschreiben zu wollen und gerade darin die Wissenschaftlichkeit des eigenen Unternehmens zu sehen.<sup>20</sup> Vor diesem Hintergrund ist der Geschwisterstreit zwischen Religionswissenschaft und Theologie nicht verwunderlich – zumal beide Disziplinen ihr Selbstverständnis nach Maßga-

---

<sup>17</sup> Ebd. 286.

<sup>18</sup> Vgl. zu diesem Problem die Kritik Wolfhart Pannenberg an Barths Theologieverständnis, der im Anschluss an Heinrich Scholz bereits 1973 feststellte, „daß die Positivität der Offenbarung keine Alternative zum Subjektivismus in der Theologie darstellt, sondern vielmehr als theologische Position dessen äußerste Zuspitzung bedeutet: Während andere Formen anthropologischer Begründung der Theologie sich immerhin noch im Rahmen allgemeinverbindlicher Argumentation zu bewegen sichten, wird bei Barth die irrationale Subjektivität eines nicht weiter begründbaren Glaubenswagnisses als das tatsächliche Fundament der scheinbar so steilen Objektivität seines Redens von Gott und Gottes Wort sichtbar.“ (Pannenberg, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, 274.)

<sup>19</sup> Zu dieser Entwicklung vgl. Feldtkeller, Andreas: *Theologie und Religion. Eine Wissenschaft in ihrem Sinnzusammenhang*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2002, 89-93.

<sup>20</sup> Paradigmatisch hierfür ist die Position Burkhard Gladigows, vgl. ders.: *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft*. In: Cancik, Hubert (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer, 1988, 26–40.

be einer „Anti-Struktur“ begreifen, die eigene Identität also stark aus der Konstruktion eines Gegenübers gewinnen. Darum wachsen die gegenseitigen Empfindlichkeiten auch in dem Maße, in dem eine der beiden Seiten versucht, sich methodisch an die Position des anderen anzunähern. So etwa erscheint eine Reflexion des Themas „Religion“ durch die Theologie manchen Religionswissenschaftlern inzwischen als Übergriff in den eigenen Wissenschaftsbereich. Exemplarisch dafür mag der im vergangenen Herbst verabschiedete Offene Brief der schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft stehen, in dem es heißt: „Mit grosser Besorgnis nimmt die SGR [...] zur Kenntnis, dass in der Schweizer Hochschul-landschaft die Bezeichnung Religionswissenschaft in jüngster Zeit zunehmend für theologische Wissenschaftsdiskurse und hochschulpolitische Ziele theologischer Fakultäten vereinnahmt wird. Dies geschieht in völliger Verkennung der religionswissenschaftlichen und theologischen Disziplingrenzen. [...] Religionswissenschaft ist ein eigenständiges Fach mit einem spezifischen, dem historisch-philologischen und kultur- und sozialwissenschaftlichen Diskurs verpflichteten Methodenkanon.“<sup>21</sup> Interessant an dieser Bestimmung ist dabei zunächst weniger die Frage, ob dieser Methodenkanon und diese Fachbestimmung geeignet erscheinen, das Phänomen „Religion“ angemessen in den Blick zu nehmen,<sup>22</sup> sondern vielmehr die Konstruktion einer bestimmten Form von Theologie, die hinter einer solchen, abgrenzenden Definition steht. Denn offenbar wird der Theologie in dieser Perspektive allein die Rolle der normativen Disziplin zugemessen, die für sich im Grunde nicht den Status einer Wissenschaft beanspruchen kann.<sup>23</sup> Das bedeutet jedoch nichts anderes, als dass nun die erwachsen werdende Religionswissenschaft die Theologie auf diejenige Position festlegt, auf die diese sich in den Debatten der 1920er Jahre noch selbst zurückgezogen hatte. Die Religionswissenschaft sucht alle Versuche der Theologie, das Ghetto der Eigenständigkeit zu verlassen, zu vereiteln. Auf der anderen Seite ist freilich auch nicht zu übersehen, dass die Religionswissenschaft ihrerseits recht unkritisch das von der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck der fortschreitenden Reflexion historischer Forschung freigegebene Vorstellungsmodell übernimmt; erst allmählich

<sup>21</sup> <http://www.sgr-sssr.ch/pdf/bulletin05.pdf> (01.06.2007).

<sup>22</sup> Vgl. dazu aus der gegenwärtigen Debatte insbes. die kritischen Überlegungen bei Feldtkeller, *Theologie*, 46ff.

<sup>23</sup> Für einen knappen, aber informativen Problemüberblick der zu Grunde liegenden, weit verzweigten Debatte vgl. Körtner, Ulrich H. J.: *Theologie des Wortes Gottes. Positionen - Probleme - Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 366-370.

beginnen sich die entsprechenden methodischen und wissenschaftstheoretischen Diskurse auch in der Religionswissenschaft zu etablieren.<sup>24</sup> Gleichwohl bezieht die Religionswissenschaft einen Gutteil ihres zumindest in Intellektuellenkreisen deutlich zu vernehmenden Plausibilitätsvorschlusses aus der Suggestion, eine objektiv-unparteiische Zugangsweise zur Religion zu präsentieren.

### **Wiederannäherung in der Adoleszenz**

Spätestens an dieser Stelle möchte ich nun das Gespräch mit Trutz Rendtorffs Theorie des Christentums suchen, um auf diesem Weg die den derzeitigen Diskurs bestimmenden Abgrenzungen und Überschärfungen abzubauen. Ausgehend von dem 1961 in „Offenbarung als Geschichte“ veröffentlichtem Programm, in dem es um nichts weniger ging als um die Wiedergewinnung der Geschichte für die Theologie, also um den Versuch, Welterleben und Gottesvorstellung nicht auseinanderfallen zu lassen, entwickelte Trutz Rendtorff in der Theorie des Christentums ein Programm, das die Theologie aus ihrer selbstgewählten Isolation befreien sollte und das auch – oder gerade – in heutiger Perspektive geeignet erscheint, im Geschwisterstreit zwischen Theologie und Religionswissenschaft zu vermitteln. Im Rahmen der programmatischen Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte des Christentums wird eine neue Synthese zwischen historisch-deskriptiver und gegenwartsbezogen-normativer Betrachtungsweise skizziert und somit das Spezifikum theologischer Arbeit in der Kombination von Beschreiben und Bestimmen gesehen. Dabei geht es zunächst darum, in das Gegenwartsverständnis den Gesamtzusammenhang des eigenen Gewordenseins einzuholen, also die Verbindung zwischen Tradition und Gegenwart so zu rekonstruieren, dass die Eigenständigkeit der Gegenwart gerade im Zusammenhang mit der eigenen Vorgeschichte zum Ausdruck kommt. Historische Arbeit erweist sich als unverzichtbar, aber sie darf ebenso wenig zum Selbstzweck werden wie sie in ihren Ergebnissen schon selbst als unmittelbar normativ auf die Gegenwart übertragen werden kann.<sup>25</sup> Vielmehr ist sie die notwendige Vorbedingung, durch die die entsprechenden Freiräume geschaffen werden, um überhaupt Perspektiven für die Deutung und Gestaltung der

<sup>24</sup> Vgl. dazu die Beiträge in Löhr, Gebhard: Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekannteren Disziplin. Frankfurt am Main: Lang, 2000.

<sup>25</sup> Rendtorff, Theorie, 38.

Gegenwart zu gewinnen.<sup>26</sup> Denn nur durch eine historische Aufklärung vermittelt sich die Einsicht in die Kontextabhängigkeit einzelner Lehrbildung als eine Distanz zu allen vereinseitigenden Versuchen, die Gegenwart nur als Ort des Verfalls oder als Objekt zur Wiedererrichtung einer nicht mehr existierenden Ordnung aufzufassen. Auf dem Wege der *Beschreibung* des Christentums in seinem Gewordensein wird am Ort des historischen Bewußtseins sowohl die Kontingenz der eigenen Gegenwart als auch die Freiheit zur *Bestimmung* derselben zum Thema.

Die Theologie bleibt darum sowohl an die historischen Wissenschaften verwiesen, zugleich muss sie aber in ihrer eigenen Arbeit über sie hinausgehen, wenn sie zu einer Bestimmung des Christentums in der eigenen Gegenwart gelangen möchte. Die anspruchsvolle Aufgabe, die der Theologie gestellt ist, lautet somit: Die Gegenwart als Ensemble ihrer Vorgeschichte zu begreifen und dabei gleichzeitig die Anordnung dieses Ensembles als Produkt der eigenen, systematisierenden Tätigkeit zu verstehen. Dabei ist es selbstverständlich, dass es sich hierbei um eine jeweils neue, kontextabhängige Konstruktion von Gegenwart handelt; dass auf diesem Weg keine Objektivitäten zu erreichen sind, setzt die Theorie des Christentums voraus. So sehr diese Aufgabenstellung an die Zugangsweise von Troeltsch erinnert, so sehr stellen sich doch, unter den Bedingungen der Spätmoderne, andere, zusätzliche Probleme. Hatte Troeltsch vor allem die unhintergehbare Perspektivität der Geschichtskonstruktion im Auge, so ist es heute die Pluralität der zeitgenössischen Lebensverhältnisse, die eine besondere Herausforderung darstellt: Wie lässt sich angesichts der fortwährenden Ausdifferenzierung und gleichzeitigen Pluralisierung der Perspektiven auf Grund einer stärkeren internationalen und interkulturellen Vernetzung ein adäquates Bild der Gegenwart gewinnen? Konnte sich Troeltsch darauf konzentrieren, das Christentum in seinen Wesensmerkmalen angesichts historischer Vielgestaltigkeit letztlich noch als *eine* historische Formation zu beschreiben, so stellt sich die Situation in der Gegenwart grundsätzlich anders dar: Zum einen ist die Korrelation von Subjekt und Identität, auf der Troeltschs Entwurf basiert – und von der auch, wenn ich recht sehe, noch die frühen Überlegungen Trutz Rendtorffs in der Theorie des Christentums weitgehend unhinterfragt ausgehen – zweifelhaft geworden. Zum anderen, und dieser Problemkomplex soll hier im Vordergrund stehen, stellt sich die religiöse Landschaft der

---

<sup>26</sup> Ebd., 25.

Gegenwart sehr viel vielgestaltiger dar, als das etwa Troeltsch vor Augen stand.

Beide Problemanzeigen führen zu derselben Konsequenz: Die Erarbeitung eines Konzepts gegenwärtigen Christentums stellt eine nachhaltige Aufgabe für die Theologie dar, die allerdings von der eigenen Wissenschaftspraxis weitgehend vernachlässigt wird. Angesichts der Pluralisierung von Lebenswelten überschreitet eine solche Analyse der Gegenwart die deskriptiven Möglichkeiten der etablierten theologischen Disziplinen; theologische Arbeit ist darum notwendig auf interdisziplinäre Kooperation angewiesen. So evident diese Folgerung zu sein scheint, so wenig ist sie bis heute in den Alltag der theologischen Ausbildung integriert. Die Verbindungen zu den Sozialwissenschaften sind nahezu vollständig abgebrochen und die Sensibilität für das Christentum außerhalb eingespielter institutioneller Verortungen der Kirche ist kaum vorhanden. Das führt dazu, dass die Theologie keine rechte Vorstellung hat, wie das Verhältnis von Christentum und Gegenwartskultur näher zu bestimmen ist. Auch die Theorie des Christentums Trutz Rendtorffs scheint mir hier – trotz aller innovativen Ansätze – einem gesellschaftstheoretischen Paradigma der „alten Bundesrepublik“ verhaftet zu sein, das die Wirklichkeit gesellschaftlicher Ausdifferenzierung seit 1989 nurmehr partiell abzubilden vermag. Denn nach wie vor operiert sie mit einem lediglich dualen Gesellschaftsverständnis, in dem beide Größen als äquivalent betrachtet werden, nur dass diese Theorie nun mit der Unterscheidung von Christentum und Kirche operiert. Können zwar nicht mehr *Kirche* und Gesellschaft als deckungsgleich beschrieben werden, wie das traditionell seit der frühen Neuzeit in der evangelischen Theologie der Fall war, so soll dies doch für die Korrelation von *Christentum* und Gesellschaft gelten. Damit aber unterläuft die Theorie des Christentums in ihrer Gestalt von 1972 letztlich ihre eigenen Voraussetzungen der Diagnose einer gesellschaftlichen Pluralisierung und befindet sich damit in guter Gesellschaft mit der übergroßen Mehrheit theologischer Entwürfe im 20. Jahrhundert. In den auf die Gestaltung des christlichen Lebens und der Gesellschaft gerichteten Ausarbeitungen aus Theologie und Kirche kommt diese Schwäche deutlich zum Ausdruck. Hier bleibt oft unklar, wer eigentlich der Adressat dieser Ausarbeitungen sein soll: Im Grunde operieren hier die meisten Stellungnahmen aus Kirche und Theologie mit einem vormodernen, bestenfalls mit einem aufklärerischen Öffentlichkeitsverständnis: Adressaten sind dann entweder der Landesherr oder aber das deliberie-

rende Bürgertum, also die akademischen Kollegen. Die Vielgestaltigkeit gegenwärtiger Lebensentwürfe sowohl etwa im Blick auf die Lebensform Familie, aber auch im Blick auf die Berufsbiographien kommt dabei nur partiell in den Blick; empirische Forschungen zur Gestalt des Christentums fehlen oder werden kaum rezipiert. Es gehört allerdings zu den Leistungen der Theorie des Christentums, dass sie auf Grund ihres selbstreflexiven Theologiebegriffs diese Desiderate nicht verdeckt, sondern geradezu freigelegt hat und insofern eine Überprüfung des jeweils in Anspruch genommenen Gesellschaftsverständnisses permanent vorantreibt.<sup>27</sup>

Diese Formulierung eines eigenen Begriffs der Gegenwart macht theologische Reflexion *per definitionem* zu einer unabschließbaren Aufgabe. In diesem Kontext dürfte die Theologie unter den Bedingungen der Gegenwart nun aber auch unabdingbar an die Religionswissenschaft gebunden sein. Denn einen eigenständigen Begriff der Gegenwart für das Christentum zu formulieren, ist gegenwärtig ohne den Bezug auf die anderen Typen der Religiosität nicht möglich.<sup>28</sup> Deren Interpretationsparadigmen prägen unmittelbar die eigene Gegenwartswahrnehmung, ein Sachverhalt, um den die noch recht konventionell mit dem Hinweis auf Soziologie, Geschichtswissenschaft und Politologie operierende Theorie des Christentums ergänzt werden müsste. Dabei ist freilich die Präsenz der außerchristlichen Religionen ebenso wie deren Interpretation durch die Religionswissenschaften stark durch die Vorgaben derjenigen Gegenwart geprägt, in der diese sich aktuell bewegen. Die Kontroverse um die Mohammed-Karikaturen kann dafür als ein gutes Beispiel dienen: Muhammed Kalisch, der an der Universität Münster lehrende erste Inhaber eines Lehrstuhls für Islamische Theologie in Deutschland, sah den Kern des Karikaturenstreits in der Frage, wie weit das Recht auf Meinungs- und Wissenschaftsfreiheit gehen könne und leitete eine weite Interpretation dieser beiden Grundrechte selbst aus dem Islam ab,<sup>29</sup> er operierte also mit Kategorien, die ein-

<sup>27</sup> Genau diese selbstreflexive Pointe hat Martin Laube in seinen Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs als dessen Proprium herausgearbeitet; Laube, Martin: Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen: Mohr-Siebeck 2006. Zu der Frage der Selbstreflexivität gerade auch religionsbezogener Theoriebildung vgl. ferner Feldtkeller, Theologie, 94ff.

<sup>28</sup> Vgl. dazu auch Huber, Wolfgang: Gute Theologie. In: Ders. (Hg.): Was ist gute Theologie? Stuttgart: Kreuz-Verl., 2004, 39–45.

<sup>29</sup> Kalisch, Muhammad: Stellungnahme zum gegenwärtigen Konflikt um die Karikaturen, die den Propheten Muhammad abbilden, [http://www.radikalkritik.de/Stellung\\_Karik.htm](http://www.radikalkritik.de/Stellung_Karik.htm) (01.06.2007).

deutig der aufklärerischen Vorstellung vom in Religionsfragen neutralen Staat und der Identifikation der Religion als Privatsache entnommen sind. Und das Paradigma der positionellen Neutralität, mit denen die Religionswissenschaften zumindest ihrer Zielsetzung nach operieren wollen, ist ebenfalls unschwer als ein Erbe der europäischen Wissenschaftstradition zu identifizieren.

Im Interesse, die eigene Gegenwart als Ort der Theologie adäquat zu beschreiben, kann die Theologie auf die Hinzunahme außertheologischer Disziplinen und Methoden nicht verzichten. Dennoch kann die Gegenwartsdeutung nicht allein in der additiven Aufnahme der entsprechenden Forschungsergebnisse bestehen; sie verdankt sich, wie bereits angedeutet, einer konstruierenden Leistung. Gegenwartsinterpretation ist darum ohne strukturierende und darin normative Elemente undenkbar.<sup>30</sup> Diese Problematik scheint in den Religionswissenschaften jedoch bisweilen in den Hintergrund zu treten; schon die jeweilige Bestimmung des Religionsbegriffs kommt nicht ohne normative Konzepte aus. Die besondere Pointe der Theorie des Christentums ist es dabei – so weit ich sehe –, dass diese normativen Konzepte, da sie nun nicht aus der Historie abgeleitet werden können, aus einem Bewusstsein imaginiertes Zukunft heraus entwickelt werden sollen. Eine Formel von Karl-Otto Hondrich aufgreifend, mit der dieser das Wirken von Johannes Paul II. zu verstehen suchte, bringt es auf den Punkt: „Soweit wir Ereignisse, an denen wir teilhaben, überhaupt begreifen können, begreifen wir sie nicht nur durch ihre Vorgeschichte, sondern auch, so paradox es klingt, durch die Zukunft,

---

<sup>30</sup> „Der Ursprung der Geschichte kann nicht in ihr selber liegen; schon der Impuls sie zu begreifen, geht über sie hinaus; außerdem setzt jedes individuelle Datum eine universelle Disposition voraus, ohne die nichts Einzelnes zu erkennen ist. Deshalb kann weder die spezifische Gegebenheit der Historie noch ihre allgemeine Ordnung ausschließlich geschichtlich sein.“, Gerhardt, Volker: Nur das Individuum überwindet die Geschichte. Zum Topos der Selbstüberwindung bei Ernst Troeltsch. In: Graf, Friedrich Wilhelm: "Geschichte durch Geschichte überwinden". Ernst Troeltsch in Berlin. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2006, 93–115, 96. Im Unterschied zu der letztlich radikal konstruktivistischen Position Gerhards, der die Produktion der entsprechenden Kategorien letztlich dem Individuum überlässt, hält allerdings Troeltsch über eine geschichtstheologische Figur an dem Zusammenhang von gedeuteter und geschehener Geschichte fest; die entsprechenden Sinnkategorien erscheinen ihm nicht einfach als Konstruktionen, sondern als Entsprechungen der im Glauben wahrgenommenen Offenbarungen: „Die Bildung der Maßstäbe und vor allem die Synthese der Maßstäbe ersten und zweiten Grades ist also Sache des Glaubens in dem tiefen und vollen Sinne des Wortes: die Betrachtung eines aus dem Leben herausgebildeten Gehaltes als Ausdruck und Offenbarung des göttlichen Lebensgrundes und der inneren Bewegung dieses Grundes auf einen uns unbekanntes Gesamtsinn der Welt hin, die Ergreifung des aus der jeweiligen Lage erwachsenden Kulturideals als eines Repräsentanten des unerkennbaren Absoluten“, Troeltsch, Ernst: Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie. Gesammelte Schriften III, 1922, 175.

die sie ankündigen und deren Vorgeschichte sie sind.“<sup>31</sup> So sehr die Berechtigung dieser Auffassung zu unterstreichen ist – gerade im Feld der Ethik erleben wir nachhaltig, wie die imaginierten Zukunftskonzepte die Gegenwartsdeutung bestimmen –, so sehr liegt hier doch auch die Gefahr der Ideologisierung begründet, gegen die die Religionswissenschaften berechtigter Weise eine kritische Position einzunehmen intendieren. Dabei sollte die Theologie der Versuchung widerstehen, diese Kritik dadurch zu entkräften, dass sie darauf hinweist, dass auch die Religionswissenschaften mit entsprechenden Zukunftskonzepten operieren. Denn in der Sache führt diese Strategie nicht weiter und verfängt gegenüber dem berechtigten Anliegen der Religionswissenschaft der Theologie gegenüber nicht.

### **Aspekte für ein konstruktives Miteinander**

Wenn nun sowohl für die Theologie, als auch für die Religionswissenschaft gilt, dass beide Disziplinen ohne einen systematischen Religionsbegriff nicht operieren können, wenn aber auch gilt, dass ein solcher Religionsbegriff dahin tendiert, ein bestimmtes, „positives“ Religionsverständnis absolut zu setzen, kann dann eine angestrebte Arbeitsteilung beider Disziplinen zu einer Perspektive verhelfen, in der dieser Religionsbegriff als eine bloß „relative Absolutheit“ wissenschaftlich bearbeitbar wird und schließlich zu einem Verständnis von Religion anleitet, das als produktive Kraft für das gesellschaftliche Zusammenleben fungieren kann?<sup>32</sup> Interessanterweise scheint mir eine solche Arbeitsteilung genau dann zu gelingen, wenn man zwei vermeintliche Schwächen der beiden Theorieprogramme, also von Theologie und Religionswissenschaft, besonders akzentuiert: Was dabei die Theologie angeht, ist nochmals ein Blick auf Ernst Troeltsch hilfreich. Denn in der weiteren Ausarbeitung seiner berühmten Formel „Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung“ wurde immer mehr deutlich, dass ein solches Programm sowohl für die Sicherung der eigenen Grundlagen, als auch für ein Bewusstwerden der eigenen Grenzen notwendig eine Vorstellung von Universalgeschichte voraussetzen muss,

<sup>31</sup> Hondrich, Karl-Otto: Die Divisionen des Papstes, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16.04.2005, Nr. 88, 8.

<sup>32</sup> Diesen Zusammenhang hat Jürgen Habermas in seinen jüngsten Arbeiten zur Religionsthematik hervorgehoben; vgl. ders: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001; ders: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze: Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

ein Konzept, in dem sich die Position des Konstruierenden selbst noch einmal systematisch verorten lässt. Diese universalgeschichtliche Einordnung ist notwendig, um zu vermeiden, dass das konstruierende – oder vielleicht besser: das theologisierende – Subjekt sich im Bewusstsein seines kontingent-historischen Standpunktes selbst absolut setzt: Theologisch gesprochen ist es *gerade die Ganzheitsperspektive des Eschatons*, die die einzelnen Konstruktionsleistungen *als individuelle Leistungen* herausstellt. Damit aber ist eine Perspektive eingenommen, die zumindest am Ort des Subjekts die historische und die gegenwartsbezogene Empirie immer schon transzendiert. Wie aber ist es möglich, zu einer solchen Ganzheitsperspektive noch einmal selbst kritische Distanz einnehmen zu können? Kann gewährleistet bleiben, dass sich die Universalgeschichte nicht selbst zur Ideologie verklärt – und zwar gerade auch dort, wo die entsprechenden Voraussetzungen im Denken Hegels nicht mehr geteilt werden?

Möglicherweise liegt die besondere Bedeutung der Religionswissenschaften für die Theologie darin, dass sie gerade in der Fragmentarizität ihrer Theoriebildung ein theologisches Denken, das zu schnell sein Refugium in der Thematisierung des Ganzen, des Absoluten finden möchte, daran erinnert, dass diese Ganzheitsvorstellungen selbst immer nur in der Pluralität der Erscheinungsformen zu haben sind. Gerade Ernst Troeltsch hat diesen Weg in seinen späten Überlegungen zum Historismus hervorgehoben. Wenn ich recht sehe, hat sich auch Trutz Rendtorff in seinen späteren Überlegungen diese Position zu eigen gemacht, wenn er mit Blick auf Troeltschs Konzeption hervorhebt: Die Begrenzung der Idee einer Universalgeschichte wird durch das ‚geschichtliche Selbstverständnis‘ sowie die ‚historische Bildung‘ bestimmt, als im historischen Kulturvergleich hervortretende ‚Sonderstellung‘ oder ‚Einzigartigkeit‘ [...] des Europäismus.<sup>33</sup>

In der hier entwickelten Sichtweise wäre es, durchaus in der Nachfolge von Troeltschs Gedanken, die Religionswissenschaft, die diese Begrenzung der Theologie ins Gedächtnis rufen könnte. Es ist also der selbst durchaus von normativen Vorgaben gespeiste Verweis auf die Grenzen des Normativen, der in theologischer Perspektive das Charakteristikum der Religionswissenschaft ausmacht und nicht einfach der Verzicht auf normative Fragestellungen. Interessanterweise ist es auch

<sup>33</sup> Rendtorff, *Geschichte*, 304, unter Verweis auf Troeltsch, *Historismus*, 719.

hier eine scheinbare Schwäche, die schließlich die besondere Bedeutung der religionswissenschaftlichen Methodik ausmacht: Der unklare und vielschichtige Religionsbegriff der Religionswissenschaft kann sich als eine funktional-pragmatische Relativierung des Begriffsimperialismus des „einen“ Religionsbegriffs entpuppen. Denn diese Unschärfe führt zwar in der religionswissenschaftlichen Praxis genau zu derjenigen Uneinheitlichkeit unterschiedlicher Fragestellungen und Pluralität von Verfahrensweisen, die Fritz Stolz als Problemdefizit markiert hat.<sup>34</sup> Auf dem Hintergrund des Problems, dass jede unvermeidlich gegenwartsorientierte Inanspruchnahme eines Begriffs von Religion aber immer dazu neigt, exkludierende Definitionen über andere Religionen auszusprechen, kann man diese methodisch geschuldete Fragmentarizität religionswissenschaftlicher Theoriebildung aber auch konstruktiv als Selbstbegrenzung der eigenen Theoriebildung – und damit als Ausweis ihrer Wissenschaftlichkeit – wenden. Dann freilich wäre der Geschwisterstreit zwischen Religionswissenschaft und Theologie nichts Destruktives, sondern die Triebkraft für ein System gegenseitiger „checks and balances“, die jeweils verhindern, dass eine der beiden Schwestern den ihr zugestandenen Handlungsrahmen und Aufgabenbereich überzieht – und genau darin ist ja auch der Sinn innerfamiliärer Streitigkeiten zu erblicken. Der Theorie des Christentums käme dann die Aufgabe zu, diese produktive Herausforderung für das Christentum selbst zu formulieren und sie nicht durch eine autoritative elterliche Schlichtung ruhig zu stellen. Zugleich brächte sie damit ganz elementar die Grundunterscheidung europäischen Religionsdenkens zum Ausdruck: die Unterscheidung nämlich von Gott und Mensch.

---

<sup>34</sup> Vgl. dazu oben, Anm. 6.