

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 53 (2006)

**Heft:** 3

**Artikel:** Religion als Gegenstand der Wissenschaft - welcher Wissenschaft? : Über letzte Worte als vorletzte Worte

**Autor:** Wils, Jean-Pierre

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760635>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 05.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

JEAN-PIERRE WILS

# Religion als Gegenstand der Wissenschaft – welcher Wissenschaft?

## Über letzte Worte als vorletzte Worte\*

„Kritik beruht auf der Notwendigkeit, Erscheinungen zu durchschauen und sie zugleich zu retten.“<sup>1</sup>

### EINLEITUNG

In diesem Beitrag werde ich weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich, eine beschreibende Perspektive einzunehmen versuchen. Nur so lässt sich vermeiden, dass die Fragestellung allzu schnell in ein evaluatives und theologieinternes Fahrwasser gerät. Mit ‚intern‘ meine ich den klassisch-theologischen Ausgangspunkt, wonach die ‚Wahrheit‘ einer bestimmten Religion, also ihr normatives Selbstverständnis, von der Theologie auf eine präskriptive, d.h. vorschreibende Weise zu behandeln sei, während bloße Deskriptionen oder Beschreibungen ihrem Selbstverständnis nicht gerecht würden. Ich vermeide diese theologische Perspektive nicht, weil ich der Ansicht wäre, sie sei verkehrt, sondern weil sie einer dringenden Ergänzung bedarf. Außerdem werde ich mich darum bemühen, von anachronistischen Metaphern oder Wissenschaftsbildern so wenig wie möglich Gebrauch zu machen. Eines dieser anachronistischen Wissenschaftsbilder findet sich in der Behauptung, Theologie sei Wissenschaft im Dienste einer bestimmten Religion. Damit verwandt ist die Auffassung, religionswissenschaftliche Ansätze genössen die ‚Gastfreundschaft‘ der Theologie. Sowohl das universitäre Milieu der Theologie, also ihr wissenschaftlicher Kontext, als auch der konkrete gesellschaftliche und kulturelle Rahmen, innerhalb dessen

\* Erstveröffentlichung in: TvT (45) 2005/2, 138–152.

<sup>1</sup> SCHAEFFLER, Richard: *Religion und kritisches Bewußtsein*. Freiburg/München: Alber 1973, 418.

(westliche) Theologie betrieben wird, lässt den Anachronismus solcher Bilder mehr als deutlich hervortreten. Wissenschaft ‚im Dienste von etwas‘ ist nichts anderes als Ideologie, und ‚Gastfreundschaft‘ verweist auf eine versteckte Form wissenschaftlichen Paternalismus.

Im Folgenden, das soll damit gesagt sein, wird also der Versuch unternommen, den Status quo der Theologie – so weit das überhaupt illusionslos möglich ist – zu erfassen. Der überwiegende Teil der universitären Theologie hat sich nämlich inzwischen meilenweit von der Vorstellung entfernt, ‚im Dienste‘ einer bestimmten Religion oder Konfession zu stehen. Ebenso eindeutig hat sie sich mittlerweile auch von der Auffassung verabschiedet, sie stelle die vernünftige Explikation eines ‚sensus fidelium‘ oder eines Glaubens dar, wie er in der institutionellen Orthodoxie bezeugt und in der gläubigen Orthopraxie ausgedrückt wird bzw. ausgedrückt werden sollte. Heißt das, dass die Theologie zu einem großen Teil heterodox geworden ist? Das mag sein. Ich bin jedoch der Ansicht, dass es sich hier um eine falsche Fragestellung handelt. Ob sich die Theologie nämlich ortho- oder heterodox gibt, ist in akademischer Hinsicht überhaupt nicht von Belang. Wissenschaftstheoretisch erweist sich die Frage als völlig bedeutungslos. Falls allerdings Fragen zu ihrer Ortho- oder Heterodoxie weiterhin hartnäckig an die Theologie herangetragen werden, wirft dies eine weitere, nun wirklich beunruhigende Frage auf, nämlich ob die Theologie noch zu Recht als Teil der akademischen Welt gelten kann. Im Folgenden geht es allerdings nicht nur um die Theologie. Die primäre Fragestellung zielt eher darauf ab, wie die akademische bzw. universitäre Erforschung der Religion überhaupt aussehen könnte bzw. auszusehen hat.

Bevor eine tentative Antwort auf diese schwierige Frage versucht werden soll, will ich mit einer allgemeinen kulturphilosophischen Überlegung beginnen. In seinem jüngsten Buch hat Hans Ulrich Gumbrecht, Literaturwissenschaftler an der Universität Stanford, eine Kulturtypologie entwickelt, die sich als heuristisches Instrument für unsere Fragestellung eignet. Gumbrecht unterscheidet zwischen einer Sinnkultur und einer Präsenzkultur. Selbstverständlich gibt es in Wirklichkeit immer nur Mischformen zwischen diesen beiden Kulturtypen, aber der ‚idealtypische‘ (Weber) Unterschied kann einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis kultureller Spannungen und Brüche leisten. Ich konzentriere mich auf die Rolle des Wissens in diesen Kulturtypen und gehe dabei von folgender Passage aus:

„In einer Präsenzkultur haben die Dinge der Welt nicht nur materielles Sein, sondern auch einen inhärenten Sinn (nicht bloß einen durch Interpretation vermittelten Sinn), und die Menschen halten ihren Körper für einen integralen Teil ihres Daseins. [...] Wissen kann in einer Sinnkultur nur legitimes Wissen sein, wenn es von einem Subjekt in einem Akt der Weltinterpretation produziert wurde. [...] Für eine Präsenzkultur ist legitimes Wissen im typischen Fall offenbartes Wissen. Es ist ein Wissen, das von Gott (bzw. von Göttern) offenbart wurde und durch verschiedene Arten von Ereignissen, die man als ‚Selbstentbergung der Welt‘ beschreiben könnte. [...] Wissen könne Substanz sein, die in Erscheinung tritt und sich uns präsentiert, ohne der Interpretation zu bedürfen, um in Sinn verwandelt zu werden.“<sup>2</sup>

Das Wissen, das in Sinnkulturen entsteht, besitzt nach Gumbrecht überdies die Neigung, sich zentrifugal zu entwickeln.<sup>3</sup> Zu welchem Kulturtyp gehören nun Religionen? Es hätte sicher etwas Gezwungenes, wollte man sie ausschließlich mit einem einzigen Modell beschreiben. Trotzdem neigen wir nicht zu Unrecht dazu, Religionen vor allem mit der Anwesenheitskultur in Verbindung zu bringen. Gumbrecht ist der Ansicht, innerhalb des Christentums habe die Reformation neben der katholischen Präsenzkultur eine protestantische Sinnkultur entstehen lassen. Ich konzentriere mich jedoch allein auf die besonderen Charakteristika dieser beiden Kulturen: das primordiale Recht der *Deutung* von Sinn (in der Sinnkultur) gegenüber der *Präsenz* von Wahrheit (in der Präsenzkultur).

Auf zwei zentrale Unterschiede will ich aufmerksam machen. In der Sinnkultur muss das Wissen von einem Subjekt legitimiert werden, in der Präsenzkultur legitimiert es sich selbst. Die Selbstlegitimation des Wissens vollzieht sich ihrerseits durch die autoritative Art und Weise, in der das Wissen mitgeteilt wird. Einen weiteren Unterschied markiert die zentrifugale Qualität des Wissens in der Sinnkultur. Dem prinzipiellen Recht, Wissensbestände ständig zu überprüfen und sie einem kontinuierlichen Rechtfertigungszwang auszusetzen, lässt sich kaum mit einem Verweis auf die Autorität und die Grenzen entsprechen, die in einer Präsenzkultur vom Kanon des Wissens abgesteckt werden. Wissenschaftstheoretisch bedeutet das einfach, dass es „keinen Archimedischen

<sup>2</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt: Suhrkamp 2004, 101.

<sup>3</sup> GUMBRECHT: *Diesseits der Hermeneutik*, 53.

Punkt des Wissens“<sup>4</sup> gibt. Der Konflikt, der sich hier abzeichnet, betrifft in hohem Maße jede Theologie, die sich von der Präsenz- zur Sinnkultur hin entwickelt, und die Erforschung der Religion wird diesem latenten oder manifesten Konflikt Rechnung tragen müssen. Ich selbst bin der Ansicht, dass der Konflikt heutzutage *manifest* geworden ist.

### DREI STREITPUNKTE

Zunächst sollten wir uns vielleicht noch einmal den Titel des vorliegenden Beitrags vor Augen führen. Im Kontext der heutigen akademischen Welt lässt sich die darin aufgeworfene Frage fast nur noch rhetorisch verstehen, scheint doch die Antwort nur lauten zu können: Religion vermag selbstverständlich zum Gegenstand jedweder Wissenschaft zu werden und muss sich dazu eignen. Warum sollte Religion einer spezifischen Wissenschaft bedürfen, einer Wissenschaft, die dann zu Recht Exklusivität für sich in Anspruch nehmen könnte, weil nur sie auf angemessene Weise dem entspricht, was ihr Gegenstand fordert und voraussetzt? Lassen Religionen sich nicht vielmehr mit Hilfe jedes wissenschaftlichen Ansatzes studieren? Ich kann mir durchaus vorstellen, dass eine solche Demokratisierung der Religionsforschung auf Widerstand stoßen wird, wobei unterschiedliche Formen des Protests denkbar sind.

Eine *erste Streitigkeit* könnte sich an der Behauptung entzünden, dass jede Religion mit einem Wahrheitsanspruch auftritt – dem Anspruch nämlich, die eigene Sichtweise sei *wahr* und lasse sich daher auch nicht jenseits der spezifisch religiösen Perspektive erforschen. Folglich dreht sich der Streit um die Normativität des religiösen Selbstverständnisses. Seine zentrale Annahme lässt sich auf folgende Weise zusammenfassen: Die Wahrheit einer Religion ist nur in solchen Kategorien und Theorien zu begreifen, die deren interne Wahrheitsperspektive respektieren und bejahen. Ihrerseits vermag diese Normativität zwei Richtungen einzuschlagen, indem sie eine *existenzielle* und eine *theoretische* Komponente ausbildet. So könnte man behaupten, dass derjenige, der die Wahrheit einer bestimmten Religion nicht *existenziell* bejaht, auch nicht wirklich in der Lage ist, deren Eigenperspektive einzunehmen. Er wird darum auch nicht einsichtig machen können, warum man gerade diese Sichtweise als Ausgangspunkt und Zielsetzung wissenschaftlichen Arbeitens beibehal-

<sup>4</sup> ALBERT, Hans: *Traktat über rationale Praxis*. Tübingen: Mohr 1978, 20.

ten sollte. Man könnte dies als den ‚Motivationsaspekt‘ der Theorie bezeichnen, wobei solchen Argumenten allerdings nur ein privater Charakter zukommt. Denn die Motive, die jemand im entsprechenden Fall zugunsten der Theoriebildung anführt, besitzen ihrerseits ja keinen theoretischen Status. In der Methodologie und Epistemologie der betreffenden Theorie brauchen sie dann keinen direkten Niederschlag zu finden, um der Theorie einen wissenschaftlichen Status zu verleihen.

Aber die Normativität der Präsupposition besitzt noch eine *streng theoretische* Dimension. Hier wird dann behauptet, wer die Wahrheit einer Religion nicht als Voraussetzung für seinen theoretischen Zugang akzeptiere, pulverisiere deren Wahrheit im analytischen Sog seiner wissenschaftlichen Re- und Dekonstruktionen. Wollte man hierfür eine wissenschaftstheoretische Umschreibung versuchen, so könnte man sagen: Es gibt keine Wissenschaft, die nicht von gelenkten Hypothesen ausgeht. Von ihnen muss sich im Zuge des theoretischen *Verfahrens* zeigen lassen, dass es sich um sinnvolle, operationalisierbare und fruchtbare Hypothesen handelt. Sie gelten so lange als richtig, wie ihre wissenschaftliche Maturität standzuhalten vermag. Aber Religionen hypothetisieren die Wirklichkeit nicht, sie verlangen Anerkennung für ihre Wahrheit und ihre je eigene Konstruktion der Wirklichkeit. In diesem Fall müsste man die religiöse Wahrheit also eher als eine ‚befruchtete Hypothese‘ betrachten, denn sie geht von der Wahrheit aus und erweist sich genau deswegen als befruchtet.<sup>5</sup> Entsprechend kann sie auch nur in einem *wissenschaftstheoretisch* schwachen Sinn als Hypothese gelten. Denn ohne Voraussetzung gibt es schlechterdings keinen Anfang. Jedoch wird dieser Anfang keiner Überprüfung mehr unterzogen, mittels deren sich dann die Richtigkeit oder Falschheit des Ausgangspunkts erweisen ließe. Wer dies *dennoch* versucht, wird die Wahrheit einer Religion hypothetisieren und sie genau aus diesem Grund nie angemessen verstehen können. Gegen solche Behauptungen muss jedoch eingewandt werden, dass die Hypothesierung von Ausgangspunkten, also die Zuschreibung eines hypothetischen Status an den Ausgangspunkt, ein Merkmal der (modernen) Wissenschaft par excellence ist. Man erweist der Religion keinen Dienst, wenn man um des spezifisch normativen Kerns willen, der augenscheinlich von jeder Religion voraus-

<sup>5</sup> Vgl. KUIPERS, Theo A. F.: *De logica van de G-hypothese. Hoe theologisch onderzoek wetenschappelijk kann zijn*. In: HILBERDINK, Koen (Hg.): *Van God los? Theologie tussen godsdienst en wetenschap*. Amsterdam: KNAW 2004, 59–74, hier 63.

gesetzt wird, jeder Religionstheorie einen Ausnahmestatus zubilligen würde. Theorien über Religion würden dann als Ausnahme von der wissenschaftlichen Regel gelten.

Ein *zweiter Streitpunkt* deutete sich im letzten Satz schon an: der Streit um die Wahl eines angemessenen Begriffs- und Theorierahmens. Hier geht es nicht mehr um die Frage, ob Wahrheit vorausgesetzt werden muss, sondern darum, wie man diesen normativen Selbstbegriff von Religion im Paradigma eines Theoriekomplexes kategorial zu repräsentieren hat. Eine solche Wahrheitsvoraussetzung lässt sich z.B. mit Robert Spaemann auf folgende Weise zum Ausdruck bringen: ‚Religion ist die Sicht auf die Welt sub specie divinitatis‘. Für die Theoriewahl bedeutet dies, dass jeder Versuch, der nicht die Gottesperspektive einzunehmen versucht, zur Wahl einer falschen Theorie führt. Eine Theorie, die der wahren Religion angemessen ist, wird daher nicht allzu bescheiden sein wollen. Im abrahamitischen Kontext bedeutet dies, dass die Theorie auf Augenhöhe mit der Gottesperspektive zu operieren hat; auch sie muss daher – absolut – wahr sein wollen. Darum ist beispielsweise ein funktionalistisches Religionsverständnis beim Studium anderer Religionen durchaus erlaubt, während die soziologische Zugangsweise im Fall der *eigenen* Religion unweigerlich zum theoretischen Selbstmord führen muss. Wer das Christentum angemessen studieren will, muss ein „kognitives Instrumentarium zur Interpretation, [nämlich] eine Metaphysik“<sup>6</sup> als Bezugspunkt verwenden.

Man kann diese Voraussetzung auch folgendermaßen zum Ausdruck bringen: Eine Theorie muss ihr Objekt oder Thema auf angemessene Weise repräsentieren. ‚Angemessen‘ bedeutet, dass das Objekt bestimmte Anforderungen an die Theorie stellt. Wer einen Gegenstand wie das ‚Göttliche‘ oder ‚Gott‘ theoretisch ins Visier nimmt und diesen Gegenstand dann mit Prädikaten wie ‚absolut‘, ‚unendlich‘, ‚ursprünglich‘, ‚einer‘ und ähnlichen Begriffen näher bestimmt, hat einen Theorieentwurf zu wählen, der die Wahrheit dieser Begriffe generiert, so dass das Göttliche nicht reduktionistisch, sondern in seinen immanenten Qualitäten thematisiert werden kann. Die Theorie muss sich sozusagen ihrem absoluten Gegenstand angleichen. Natürlich hat jede aufgeklärte Theologie immer auf den Unterschied zwischen dem Gegenstand als

<sup>6</sup> SPAEMANN, Robert: *Funktionale Religionsbegründung und Religion*. In: KOSLOWSKI, Peter (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. Tübingen: Mohr 1985, 9–25, hier 24f.

solchem und unserem Wissen von ihm hingewiesen, also auf den erkenntnistheoretischen Umstand, dass der Unterschied zwischen ‚Gott‘ und unserem Wissen von ihm stets größer ist als die Übereinstimmung zwischen diesem exzeptionellen Gegenstand und der von ihm möglichen Kenntnis. Theologisches Wissen ist immer analog, vermittelt also keine Erkenntnis ‚Gottes‘ im unmittelbaren Zugang (*intentio recta*). Und doch muss eine Theorie, die das Absolute zu ihrem Gegenstand hat, in gewisser Weise selbst absolut sein können. Trotz der Analogizität unseres Wissens muss eine Theorie der Totalität ihrerseits etwas Totales besitzen. Das kognitive Interpretationsmittel, das diese Aufgabe innerhalb der christlich-theologischen Tradition zu erfüllen hatte, nennt Spaemann zu Recht ‚Metaphysik‘. Ich verwende das Wort ‚Metaphysik‘ in diesem Zusammenhang als Signatur für eine Theorie, die nicht nur einen absoluten Charakter besitzt, sondern auch nicht-reduktionistisch, exklusiv und auf Korrespondenz gerichtet ist.

‚Nicht-reduktionistisch‘ soll heißen, dass soziologische, psychologische, kulturelle oder etwa neurowissenschaftliche Paradigmen letztlich inadäquate und daher fehlerhafte Theorien sind, wenn es um Religion oder ‚Gott‘ geht. Sie versehen das Unendliche mit einer endlichen Erklärung. ‚Exklusiv‘ soll heißen, dass konkurrierende Theorien nicht zu akzeptieren sind, weil ein nicht-metaphysischer Zugang per definitionem zu einer Verunreinigung der Gottesperspektive führt. ‚Auf Korrespondenz gerichtet‘ soll heißen, dass man eine ganz bestimmte Wahrheitstheorie anzuwenden hat, die nämlich, der zufolge Wahrheit in der Übereinstimmung zwischen Begriffen, Begriffszusammenhängen oder Theorien einerseits und ihren Referenzen andererseits besteht. Eine Theorie, die etwas über ‚Gott‘ sagen will, wird im Rahmen dieser adäquationstheoretischen Wahrheitsauffassung selbst in einem gewissen Maße absolut sein müssen. Damit ist auch gesagt, dass eine auf Übereinstimmung gerichtete Religionstheorie mit einer schweren Hypothek belastet ist, denn die Theorie des Absoluten muss, wie gesagt, selbst eine absolute Theorie sein. Demgegenüber besitzt jede wissenschaftlich glaubwürdige Theorie eine ‚fallibilistische‘ Grundstruktur, das heißt, jede Behauptung im Rahmen einer Theorie muss widerlegbar sein.

Ein *dritter Streitpunkt* dreht sich um die Frage, *welche* Wissenschaft diese Aufgabe nun auf sich nehmen soll. In diesem Zusammenhang könnte man durchaus von einem ‚Wissenschaftsstreit‘ sprechen. Auch hier lautete die gängige Antwort: die Theologie, denn sie ist die Re-

flexionstheorie der Religion, keine Reflexionstheorie *über* Religion, sondern ausdrücklich *der* Religion. Theologie versteht sich als selbstreflexive Darstellung der Religion, als Theorieform der religiösen Binnenperspektive. Anders gesagt: Theologie bekundet sich als Reflexion des normativen Selbstbildes einer Religion. Allerdings verbirgt sich hinter dieser Behauptung eine Zweideutigkeit. Ist, so kann man nämlich fragen, die Theologie nun eine Theorie *über* die (Selbst-)Reflexion einer Religion oder stellt sie *als* Theorie die (Selbst-)Reflexion einer Religion dar? Dies ist alles andere als Haarspalterei. Allzu oft geht man nämlich über diesen elementaren Unterschied – so er denn überhaupt zur Kenntnis genommen wird – einfach hinweg. In beiden Fällen wird zwar das *Selbstbild* einer Religion in einen *Selbstbegriff* transformiert, aber dieser Selbstbegriff ist jeweils von anderer Ordnung.

Bezeichnen wir die Selbstreflexion einer Religion in Theorieform als Theologie, so geht es um einen Selbstbegriff *erster* Ordnung. In der Theologie wird die (orthodoxe und orthopraktische) Wahrheit einer Religion, d.h. ihr normatives Selbstbild, auf reflexive Weise artikuliert. Die Wahrheit einer Religion bildet somit die normative Voraussetzung für eine Theorie, die ihrerseits den normativen Ausdruck dieser Wahrheit auf Begriffsniveau hebt. Bezeichnen wir jedoch eine Theorie über die (Selbst-)Reflexion der Religion als Theologie, dann wird das Begriffsniveau seinerseits einer reflexiven Überprüfung unterworfen. Der Selbstbegriff befindet sich jetzt auf einem Niveau *zweiter* Ordnung: Es entsteht ein Selbstbegriff des Selbstbegriffs, eine Niveauverdopplung, die man allerdings nicht als doppelte Wahrheitsaffirmation begreifen kann. Denn das ‚Selbst‘ der beiden Selbstbegriffe ist in beiden Fällen nicht dasselbe. Im Selbstbegriff zweiter Ordnung ist es nicht die Religion, die sich selbst begreift, sondern hier wird das Sich-selbst-Begreifen der Religion seinerseits begriffen. Während sich die Religion im Selbstbegriff erster Ordnung kognitiv betrachtet, wird die kognitive Betrachtung im Selbstbegriff zweiter Ordnung ihrerseits noch einmal kognitiv angeschaut. Etwas übertrieben, könnte man sagen, auf dem Niveau zweiter Ordnung wird nicht die Religion kognitiv betrachtet, sondern hier betrachtet sich die Theorie selbst, und zwar im Modus einer Metatheorie. Tatsächlich zeichnen sich hier drei Wahrheitsniveaus ab: erstens, die gelebte oder *performative* Wahrheit einer Religion; zweitens, die Art und Weise, in der Religion die performative Wahrheit mittels Selbstreflexion normativ artikuliert (*explikative* Wahrheit); und drittens, die (erkennt-

nistheoretische) Theorie dieser Theorie oder die *epistemische* Wahrheit, d.h. die Art und Weise, in der die Theorie (erster Ordnung) in einer wissenschaftlichen Theorie oder Metatheorie zur Sprache gebracht wird.<sup>7</sup> Auf dem Niveau der Metatheorie oder der epistemischen Wahrheit steht zum Beispiel der Wissenschaftscharakter der Theorie erster Ordnung zur Diskussion, ebenso sind dort epistemologische und methodologische Fragestellungen zu behandeln. Gleichzeitig ist der Anschluss der epistemischen an die performative Wahrheit viel weniger sichtbar und bedeutend schwächer als im Fall der (relativen) Nähe von explikativer und performativer Wahrheit. De facto hat sich die Theologie im Lauf der Jahre immer mehr vom zweiten zum dritten Niveau hin bewegt, also von der explikativen zur epistemischen Wahrheit.

Meine diesbezügliche (historische) These lautet: Seit der Aufklärung ist die Theologie schrittweise von einem Selbstbegriff erster Ordnung zu einem Selbstbegriff zweiter Ordnung übergegangen. In gewissem Sinne ist sie immer mehr zur Theorie geworden oder – noch besser und präziser ausgedrückt – sie hat sich zu einer Metatheorie der Religion entwickelt. Diese Veränderung lässt sich sowohl in synchroner wie auch in diachroner Perspektive beobachten. Im Zusammenhang mit der diachronen Entwicklung der Theologie kann man von einer beeindruckenden Zunahme alternativer Theorien sprechen: Religionsphilosophie und Religionswissenschaft stehen für autonome, nicht per se an die Binnenperspektive gebundene Zugänge zu komplexen religiösen Phänomenen bzw. zu ‚Gott‘. Neben der Religionswissenschaft im strikten Sinn – also der Religionsphänomenologie und -geschichte sowie der vergleichenden Religionswissenschaft – sind zahlreiche Humanwissenschaften entstanden, die nach ihrem Auszug aus dem gemeinsamen Haus der Philosophie einen fruchtbaren Zugang zur Religion gefunden haben, vor allem die Religionssoziologie und die Religionspsychologie.

Für die Theologie selbst hatte dies zur Folge, dass ihr an einer immer größeren Nähe zu solchen Alternativtheorien gelegen sein musste, zumindest wenn sie sich nicht aus dem akademischen Gespräch entfer-

<sup>7</sup> Die Unterscheidung zwischen performativer und epistemischer Wahrheit stammt von Robert C. Neville. Ich füge hier noch einen dritten Begriff hinzu, nämlich den der explikativen Wahrheit, der eher Nevilles Begriff der epistemischen Wahrheit entspricht, so dass dieser letzte Begriff in meinem Beitrag eine andere Bedeutung erhält. Vgl. NEVILLE, Robert C.: *The Truth of Broken Symbols*. New York: State University of New York Press 1996, 145–202.

nen wollte. Ihr ‚Symbioseappetit‘ (Habermas) sorgte im eigenen Theoriegebäude für die Tolerierung einer Fülle konkurrierender Ansätze, wobei man allerdings für lange Zeit noch davon ausging, die Theologie habe das letzte Wort. Natürlich ließe sich hiergegen vorbringen, dass auch im Mittelalter verschiedene theologische Methoden zur Anwendung kamen, doch wurde dieser (relative) Methodenpluralismus von einer stabilisierenden Metaphysik aufgefangen.<sup>8</sup> In dem Maße, in dem alternative Religionstheorien hinzutreten und der Methodenpluralismus nicht mehr wegzudenken ist, wächst auch deren Einfluss auf die theologische Objektbildung. Ein ‚letztes Wort‘ wird schlechterdings unglaubwürdig und bekundet sich allenfalls als ein ‚vorletztes Wort‘ inmitten anderer ‚vorletzter Worte‘. Innerhalb des wissenschaftlichen Fächerkanons unterliegen ‚Gott‘ und ‚Religion‘ damit einem radikalen Demokratisierungsprozess, und wie andere Religionstheorien erweist sich auch die Theologie als vorletzte Theorie.

Im Rückgriff auf Spaemanns Behauptung, nur eine Metaphysik komme als angemessene Theorie der christlichen Wahrheit in Frage, lassen sich die inzwischen eingetretenen Veränderungen folgendermaßen charakterisieren: Vorletzte Worte über Religion sind Stellungnahmen, die darum wissen, hermeneutisch vermittelte bzw. hermeneutisch gebrochene letzte Worte zu sein. Ob man es nun mit dem ‚linguistic turn‘ (Toulmin) zum Ausdruck bringen möchte oder mit dem epistemologischen ‚internal realism‘ (Putnam), der die kognitive Realität jeder Referenz (also auch die ‚Gottes‘) nur innerhalb eines Theorierahmens gewährleisten sieht, Religion als Thema eines theoretischen Ansatzes erweist sich durchweg als Religion auf Abstand. ‚Wir müssen Abstand zur Religion halten, ohne ihre Perspektive zu verlassen‘ (Habermas). Wie sich anhand der drei Wahrheitsniveaus bereits zeigte, vollzieht sich auch das Studium der Religion grundlegend induktiv oder – um es mit Hermann Lübke auszudrücken –: „Es ist schlechte Metaphysik, im Resultat der Abstraktion vom Konkreten den wirksamen Grund dieses Konkreten erkennen zu wollen.“<sup>9</sup> Anders gesagt: Letzte Worte bilden

<sup>8</sup> Ich bin mir natürlich darüber im Klaren, dass die mittelalterliche Metaphysik nicht ohne Konflikte war. Als stabilisierende Metaphysik war sie selbst nicht immer stabil.

<sup>9</sup> LÜBBE, Hermann: *Geschichtsbilder und Menschenbilder*. In: MILFULL, Inge / STROBL, Christine (Hgg.): *Das fragwürdige Subjekt. Menschenbilder im 20. Jahrhundert*. Regensburg: Pustet 2004, 199–219, hier 201.

stets das Ergebnis vorletzter Worte, und die Resultate selbst erweisen sich wiederum nur als vorletzte Worte. Wir verfügen nun einmal nicht über die totale Außenansicht der gesamten Wirklichkeit und damit auch nicht über eine entsprechende Sicht der Religion. Wer die Totalität, das Absolute oder die Transzendenz betrachten möchte, tut das nicht von einem totalen oder absoluten Standpunkt aus oder vom Standpunkt der Transzendenz. ‚Gods-Eye-View‘ ist uns eben nicht möglich. Über die letzten Dinge können wir daher nicht von außen – gleichsam ‚outside our skins‘ – nachdenken.<sup>10</sup>

Auch der synchrone Rahmen der Theologie – ihre interne Struktur als wissenschaftliche Disziplin – hat sich inzwischen radikal verändert. Um es klar zu sagen: Mehr und mehr theologische Fächer verlieren allmählich ihren theologischen Charakter. Historiographische, linguistische und statistische Methoden, empirische und philosophische, hermeneutische und naturwissenschaftliche Paradigmen bevölkern den Kanon der theologischen Fächer. Als Beispiel will ich nur mein eigenes Fachgebiet, die Ethik, anführen. Die fachinterne Diskussion der klassischen Moraltheologie hat sich – zumindest da, wo sie sich auf *universitärem* Niveau abspielte – grundlegend geändert. Zusammenfassend kann man sagen, dass der ‚säkulare Charakter ethischen Argumentierens‘ (Habermas) inzwischen auch in theologisch-ethischen Milieus überwiegt. Die Theologie sieht sich dort buchstäblich marginalisiert, zurückgedrängt an den Rand einer Diskussion, in der sie oft bloß noch zufällig mit säkularen Argumenten korrespondiert. Auf diese Weise ist die Theologie der theologischen Ethik (fast) zum Ornament geworden. Damit will ich nicht sagen, in ethischen Diskussionen ließen sich keine strikt theologischen Argumente mehr anführen, aber ebenso wenig kann man behaupten, derlei Argumente würden in den aktuellen Debatten um moralische Fragen noch einen prominenten Platz einnehmen. Offenbar zwingen modernisierte Gesellschaftsformen samt ihren multikulturellen und multireligiösen Dimensionen die Ethik zur Säkularisierung ihrer Argumentationsmuster. Wer sich im Zusammenhang mit moralischen Fragen an einer ‚öffentlichen Rechtfertigung‘ (Rawls) interessiert zeigt, wird seine religiösen Motive und Überzeugungen in einen ethischen Text zu übersetzen haben, der vorrangig auf säkulare Argumente baut. Freilich könnte man

<sup>10</sup> PUTNAM, Hilary: *Realism with a Human Face*. Cambridge (Mass.)/London: Cambridge University Press 1983, 17.

darauf antworten, dies liege am verkehrten Profil heutiger Debatten oder verdanke sich den gängigen, üblicherweise unzulänglichen Ethiktheorien. Aber auch mit solchen Vorhaltungen dürfte die Glaubwürdigkeit theologischer Argumente kaum zunehmen.

Man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, dass es vor allem die Dogmatik ist, die das Bild einer theologischen Theologie noch aufrechterhält. Sie würde dann das Endstadium der Theologie repräsentieren. Ich vermute, dass sich die Wissenschaft vom Dogma in der Tat am wenigsten der theologischen Wahrheitsfrage entziehen kann und diese vielleicht auch methodisch nicht auf Abstand zu halten vermag. Performative, explikative und epistemologische Wahrheit gehen hier sozusagen ineinander über. Ehrlichkeitshalber sollte man allerdings hinzufügen, dass zahlreiche andere theologische Disziplinen diese Auffassung viel weniger und zum Teil überhaupt nicht (zu) teilen (brauchen). Jedenfalls stellt die ‚demonstratio veritatis‘ keine *direkte* Zielsetzung der meisten theologischen Subdisziplinen mehr dar, weswegen sie sich auch nicht länger dem apologetischen Drang ausgesetzt fühlen, jede Methode und jede Argumentation normativen Behauptungen unterzuordnen, die als solche ihres hypothetischen Status nicht überführt werden dürfen. Selbstverständlich wird eine wissenschaftlich verantwortliche Dogmatik dergleichen Hypothesierungen nicht ausschließen wollen und sich wissenschaftlicher, auch anderswo zu findender Methoden bedienen. Aber die gerade erwähnte Auffassung lässt eine solche Hypothesierung sowie den sich daraus ergebenden Methodenpluralismus trotzdem komplex und riskant erscheinen.

Zusammenfassend lässt sich die folgende These verfechten: Religion bildet heute den Gegenstand von Theorien, die die Wahrheitsfrage als Hypothese behandeln. Wer sich einer solchen Hypothesierung entziehen will, verkennt den typischen Zug wissenschaftlicher Theorien, die Wahrheitsansprüche deswegen für prinzipiell fehlbar und falsifizierbar halten, weil der wissenschaftliche Anspruch auf Wahrheit jederzeit eine theoretische Position darstellt. Eine wissenschaftliche Theorie über Religion ist nämlich eine *Theorie* über Religion, deren Wahrheitsansprüche theoretisch rekonstruiert und einer methodisch disziplinierten Rekonstruktion und Evaluation unterworfen werden. Auch die Theologie hat sich zu einer Theorie der Religion entwickelt, zu einer Theorie *über* Religion – einer Metatheorie, die die normative Binnenperspektive einer besonderen Religion auf theoretischem Niveau rekonstruiert, expliziert

und evaluiert, einer Religion, die sich ihrerseits in Texten, (moralischen) Praktiken sowie rituellen oder ästhetischen Expressionen äußert.

#### DIE UNVERMEIDLICHKEIT DES VERGLEICHS ODER DER ‚KOMPARATIVITÄT‘

Ein vergleichendes oder ‚komparatives‘ Element wird oft als wissenschaftliche Haltung oder gar als (neue) wissenschaftliche Methode angesehen. So kennen wir z.B. eine vergleichende Ethnologie oder Anthropologie, eine vergleichende Linguistik und Psychiatrie, eine vergleichende Ethik und Religionswissenschaft. Wie die vergleichende Dimension methodologisch zu operationalisieren ist, steht im vorliegenden Abschnitt nicht zur Debatte. Ich gehe allerdings davon aus, dass es sich dabei nicht um die Praxis bloßen Vergleichens ohne jede theoretische Einbettung handelt. Soll Komparativität nicht wissenschaftlich naiv sein, so bedarf sie einer Metatheorie, die ihre Reichweite und Grenzen absteckt. Dabei lassen sich die Grenzen der Komparativität durch die einfache Feststellung andeuten, dass sie selbst keinen vergleichenden Charakter besitzt. Der akademische Streit um die Bedeutung und Notwendigkeit von Komparativität ist selbst nicht komparativ zu schlichten. Komparative Probleme führen uns zu Fragen, die wir vielleicht besser aus der Debatte um den Multikulturalismus kennen. Dort tritt ein vergleichbares Phänomen zu Tage: Über Sinn und Unsinn des Multikulturalismus lässt sich nämlich nicht multikulturell entscheiden. Dies zeigt schon die einfache Tatsache, dass es sich beim Multikulturalismus um keine multikulturelle Erfindung handelt, sondern vielmehr um eine monokulturelle – in der westlichen Kultur entwickelte – Theorie. Ferner lässt sich dies durch den Hinweis verdeutlichen, dass in jedem multikulturellen Kommentar zu einem Problem eine (mögliche) multikulturelle Antwort immer mit einer (denkbar) universellen oder – besser – einer zu universalisierenden Antwort verglichen wird. Wir können nicht multikulturell denken, ohne transkulturell zu denken. Da ich vermute, dass uns die Komparativität mit analogen Problemen konfrontiert, will ich sie vor allem vor einem kulturellen Hintergrund zur Sprache bringen.

Vielleicht sollten wir von der These ausgehen, dass mit wissenschaftlicher Komparativität die methodologische Berücksichtigung von Phänomenen gemeint ist, die sich in einem multikulturellen Kontext zei-

gen. Noch lieber würde ich allerdings von einem interkulturellen Kontext sprechen, denn so lassen sich die ethischen und politischen Konnotationen besser vermeiden, die der Begriff Multikulturalismus weckt. Komparativität meint dann die methodologische Berücksichtigung von wissenschaftlich relevanten interkulturellen Phänomenen. Mir geht es nun vor allem um die These, dass Komparativität bei der wissenschaftlichen Erforschung von Religionen unvermeidlich ist.

Kulturell gesehen ist Komparativität für uns nicht wirklich eine Sache der Wahl; in gewisser Weise wird sie uns einfach aufgezwungen. Freilich will ich hier nicht in das allzu oft gesungene (und bisweilen auch reichlich falsch klingende) Lied von der Hegemonie der westlichen Kultur einstimmen. Kulturelle Selbstkritik, die bitter nötig ist, wird gern mit billigen und durchsichtigen Selbstbezeichnungen vermennt sowie mit der Aufkündigung humanitärer Normen (wie etwa der Menschenrechte), die in genetischer Hinsicht mit der westlichen Kultur verbunden sind. Aber allein schon geographisch tiefgreifende Veränderungen mit kulturell dramatischen Folgen machen es unmöglich, Komparativität noch länger außen vor zu lassen. Angefangen bei Montesquieu, dem Begründer der vergleichenden Kulturmorphologie, und vorläufig endend mit dem heutigen, zutiefst ambivalenten Prozess der Globalisierung, erweist sich der Blickwinkel der westlichen Kultur als eine *gebrochene* Perspektive. Weniger dramatisch ausgedrückt: Die kulturelle Perspektive des Westens ist zur Selbstreflexion geworden. Übrigens fand sich fast *jede* Kultur, die einen solchen Prozess durchlief, am Ende im Zustand der Selbstbetrachtung wieder als dem Resultat einer Konfrontation mit kultureller Andersheit. Claude Lévi-Strauss nannte dies den „Blick aus der Ferne“.<sup>11</sup> Was sich hier vollzieht ist alles andere als harmonisch. Radikale Machtunterschiede machen den Prozess zu einem äußerst konfliktreichen Geschehen.

Aber dieser Blick aus der Ferne ist inzwischen fast buchstäblich zu einem Teil unserer kulturellen Wahrnehmung geworden. Wenn man die Tendenz zur Selbstreflexion als strukturelles Kennzeichen des Modernitätsprozesses auffasst, bedeutet das nicht nur eine permanente Steigerung selbstreflexiver Leistungen beim Subjekt, einen Zuwachs an kognitiver Intensität, mit der Menschen ihre Äußerungen und Praktiken thematisieren, sondern unsere *kollektive* Selbsterfahrung – unsere alltägliche

<sup>11</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude: *Der Blick aus der Ferne*. München: Fink 1985.

und kulturell sublimierte Wahrnehmung – zeichnet sich ihrerseits durch eine immer stärkere Selbstreflexion aus. Mit einem Blick aus der Ferne beobachten wir uns selbst, und selbst diese Beobachtung kann noch einmal beobachtet werden. Unsere ‚Selbstbeobachtung‘, so Niklas Luhmann, stellt das Objekt einer Beobachtung dar, einer ‚Beobachtung zweiter Ordnung‘. Der dramatische Unterschied zwischen der vormodernen und der modernen Selbstreflexion hat – kulturell und soziologisch gesehen – mit dem Unterschied zwischen dem Blick aus der Nähe nach dem Anderen und dem Blick aus der Ferne nach dem Eigenen zu tun. In der Prämoderne wurden andere Kulturen aus der weitgehend ungebrochenen Ursprünglichkeit des eigenen Blickwinkels wahrgenommen. In der Moderne ist dieser Zugang wegen der strukturellen, beinahe ‚archäologischen‘ (Foucault) Verschiebungen, die sich tief im kulturellen Profil vollzogen haben, unmöglich geworden. Die Intensität, mit der der Blick aus der Ferne das eigene kulturelle Feld modifiziert, hat uns gezwungen, uns mit der Andersheit von Kulturen zu vergleichen. Nochmals: Dieser Vergleich ist alles andere als unschuldig, denn er hat keineswegs zur Folge, dass wir andere Kulturen nun mit einer gewissen Zwangsläufigkeit angemessener bewerten. Komparativität stellt jedoch durchaus eine *conditio sine qua non* dar, um die andere (und im Anschluss daran auch die eigene) Kultur wirklich bewerten zu können.

Wenn dem so ist, so heißt das, dass auch die Erforschung von Religionen zwingend eine komparative Sichtweise voraussetzt. Selbst wenn wir bislang über keine zufriedenstellende Theorie der Komparativität verfügten und die Kategorien vergleichender Forschung noch nicht ausgearbeitet wären, ließe sich der komparative Ansatz doch kaum vermeiden. Wer sich komparativen Forschungsperspektiven verweigern wollte, müsste sich gleichzeitig zu der Absicht bekennen, vor typisch modernen Fragestellungen zu flüchten. Solche Versuche sind oft auf eine falsche Einschätzung des komparativen Anliegens zurückzuführen. Ein gängiges Missverständnis in diesem Zusammenhang lautet, Komparativität erlaube nur einen deskriptiven Zugang zur Religion und könne deren Binnenperspektive nicht gerecht werden. In einer unentbehrlichen, wenngleich noch ziemlich defensiven Reaktion auf derlei Behauptungen könnte man geltend machen, dass zahlreiche Betrachtungen aus der Binnenperspektive, also aus dem Blickwinkel normativer Selbstvergewisserung, ungemein davon profitieren könnten, wenn sie der beschreibenden Sichtweise weniger rasch den Rücken kehrten. So lassen

sich beispielsweise religiöse Sachverhalte in einer modernen Gesellschaft oft sehr gut aus einer soziologischen Perspektive erhellen. Dagegen wird die normative Selbstinterpretation der Religionen schnell kurzsichtig. In Abwandlung eines kantischen Diktums könnte man sagen: Ohne Berücksichtigung ihrer Eigenperspektive bleibt das Studium der Religion leer, ist das Studium jedoch *ausschließlich* an die religiöse Eigenperspektive gebunden, so führt dies rasch zur Erblindung. Außerdem, und damit kommt nun die offensive Reaktion auf den Vorwurf purer Deskriptivität ins Spiel, schließt Komparativität die Beurteilungsperspektive ganz und gar nicht aus, weder die kritisch-wissenschaftliche Bewertung noch das normative Urteil. Sie erweist sich vielmehr als notwendige Bedingung der beurteilenden Sichtweise, weil die evaluative Urteilsbildung ohne Vergleich schnell ungerecht zu werden droht. Komparativität mäßigt sozusagen unser Beurteilungsverlangen. Zugleich fungiert sie aber auch als dessen Möglichkeitsbedingung, denn mit dem ihr eigenen Drang, Beschreibungen zu übersteigen, macht sie Beurteilungen überhaupt erst möglich: Wer vergleicht, will nicht nur feststellen, sondern wird durch Neugier getrieben und durch das Verlangen, die Bedeutung dessen zu kennen, was er da vergleicht.

Wer mithin komparativ zu Werke geht, kann sehr wohl normative oder evaluierende Urteile anstreben. Der Perspektivenwechsel, der sich als Folge vergleichender Forschung einstellt, kann seinerseits zum Anlass einer kritischen – gegenüber der Wahrheitsfrage keineswegs neutral eingestellten – Urteilsbildung werden. Aber *zunächst* sollten wir nicht zu derart wahrheitsbefrachteten Urteilen kommen *müssen*. Des Weiteren kann Wahrheitsbeladenheit *niemals* zum Ausgangspunkt wissenschaftlicher Forschung im Allgemeinen und daher auch nicht komparativer Untersuchungen im Besonderen werden. Drittens ist das, was wissenschaftlich zählt, die Gültigkeit der Methode und der Argumentation, nicht der Wahrheitsanspruch als solcher. Auch außerhalb der Wissenschaft werden bei passender und unpassender Gelegenheit Wahrheitsansprüche erhoben. Ich zitiere nochmals Hermann Lübbe: <sup>12</sup>

„In der Wissenschaft ist nichts erhabener als die Wahrheit. Aber genau ihre Ansprüche machen bescheiden und lehren, daß man Behauptungen

<sup>12</sup> LÜBBE, Hermann: *Balthasar Gracián Kulturpreis für Erwin Scheuch. Ein Beitrag zur neuesten Begriffsgeschichte des Konservativismus in Deutschland*. München: Fink 2001, 7–20, hier 11.

nicht aufgrund der Erhabenheit ihres Gegenstandes beurteilen darf, sondern aufgrund der methodischen Solidität ihrer Begründung.“

In dem Maße, in dem der Gegenstand einer Wissenschaft erhabener wird, drohen daher Methode und Solidität der Begründung immer weniger ins Gewicht zu fallen gegenüber der nachdrücklichen Reklamation von Relevanz und Bedeutsamkeit. Vor allem die Theologie – aber auch die Religionswissenschaft – muss gerade wegen dieser verführerischen Geltendmachung von Relevanz äußerst vorsichtig sein, damit sie ihre Wissenschaftlichkeit nicht aufs Spiel setzt.

#### WO BEFINDET SICH DIE THEOLOGIE?

Ich greife hier nochmals einen Gedanken auf, der unter der Überschrift ‚Drei Streitpunkte‘ bereits entfaltet worden ist. In einem Beitrag mit dem Titel ‚Theologie als christliche Religionskulturwissenschaft‘ bot Hermann Lübke vor einigen Jahren eine messerscharfe Diagnose des Zustands der Religion. Ihre Bedeutung verdankt diese Diagnose einem nüchternen Blick auf den gesellschaftlichen Wandel sowie auf die daraus resultierenden intradisziplinären Veränderungen *innerhalb* der Theologie. In dem Maße, in dem sich die Modernität ausbreitet, wandelt sich das westeuropäische Christentum für Lübke von einer ‚Herkunftswelt‘ zu einer ‚Vergangenheitswelt‘. Anders gesagt: Was früher noch unsere Herkunft war und daher einen verpflichtenden Einfluss auf unser Denken und Handeln ausübte, ist nun zu einer vergangenen Welt geworden. Man könnte von einer Musealisierung des Christentums sprechen, womit allerdings keineswegs gesagt sein soll, dass das Christentum als lebendige Religion aus Europa verschwunden wäre. Zahllose Menschen betrachten es noch immer als Sinnhorizont für ihr Leben. Der Begriff ‚Musealisierung‘ bezieht sich vielmehr auf die Signatur des europäischen Christentums, das in kultureller Hinsicht zu einer Minderheit geworden ist. In erster Linie bedeutet dies, dass sich immer weniger Menschen ihrem eigenen Selbstverständnis nach als christlich definieren. Ihre Kultur und ihr Handeln haben sich de facto von christlichen Selbstinterpretationen gelöst.<sup>13</sup> ‚Musealisierung‘ meint jedoch vor allem das Folgende: Wenn unsere Herkunftswelt zu einer Vergangenheitswelt gewor-

<sup>13</sup> Vgl. ARTS, Wil u.a. (Hg.): *The Cultural Diversity of European Unity*. Leiden/Boston: Brill 2003.

den ist, dann stößt diese erneut auf Interesse, und zwar so, wie das Vergangene überhaupt für uns interessant geworden ist. Als wesentlicher Bestandteil der Vergangenheit darf daher auch das Christentum mit Interesse rechnen, wobei dieses allerdings nicht mehr ausschließlich auf theologische Weise zum Ausdruck gebracht wird. Das Christentum ist sozusagen *noch Gegenstand eines kulturellen Bekenntnisses, aber dieses Bekenntnis erweist sich in zunehmendem Maße als a-religiös*. ‚Musealisierung‘ steht also für ein aufrechtes Interesse am historisch-kulturellen Sachverhalt des Christentums.

Auch wenn man dies von einem theologischen Standpunkt aus natürlich bedauern kann, ändert das nichts an den Tatsachen. Überdies hat solche theologische ‚Trauerarbeit‘ mit einem anderen Umstand zu tun, nämlich mit einer Frage, die ich im so genannten dritten Streitpunkt schon ausführlich zur Sprache gebracht habe: Als wissenschaftliche Disziplin ist die Theologie größtenteils enttheologisiert, in weiten Bereichen ist sie selbst historiographisch geworden. Der Überstieg von der explikativen zur epistemischen Wahrheit vollzieht sich nicht alternativlos. Anstatt der epistemischen Wahrheit – oder zusätzlich zu ihr – kann sich nämlich auch eine historisch-kulturelle Rekonstruktion durchsetzen. Nach Lübbe ist Theologie gegenwärtig die „methodisch disziplinierte kulturhistorische Vergegenwärtigung jener christlich religiös-kulturellen Geschichte, der wir entstammen.“<sup>14</sup> Mit Friedrich Wilhelm Graf lässt sich dasselbe noch kürzer formulieren: Theologie ist inzwischen zu einer „Kulturwissenschaft des Christentums“<sup>15</sup> geworden. Die Frage, der man nun nicht mehr ausweichen kann, lautet folgendermaßen: Angenommen, die Theologie ist tatsächlich in hohem Maße historiographisch geworden, sie ist größtenteils in religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Ansätzen aufgegangen und ihre wissenschaftlichen Methoden und Paradigmen lehnen sich weitgehend an andere akademische Fächer an, was bleibt dann noch von der Theologie? Anders gesagt: Ist die Theologie als akademische Disziplin noch zu retten?

<sup>14</sup> LÜBBE, Hermann: *Theologie als christliche Religionswissenschaft*. In: KRIEG, Matthias u.a. (Hg.): *Universitas in theologia – theologia in universitas*. Zürich: Theologischer Verlag 1997, 43–50, hier 44.

<sup>15</sup> GRAF, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck 2004, 261.

Auf diese Frage möchte ich mit einer systemtheoretisch inspirierten Überlegung antworten. In seinem Beitrag ‚Die Unterscheidung Gottes‘ hat Niklas Luhmann darauf hingewiesen, dass Gesellschaftstypen, die eine Schichtenstruktur aufweisen und an dem bedeutsamen Unterschied zwischen Zentrum und Peripherie festhalten, einer spezifischen Legitimation bedürfen. Sie haben das Ganze im Ganzen zu repräsentieren. Vom Zentrum aus müssen sie allen gesellschaftlichen Subsystemen Sinn und Bedeutung verleihen, so dass ‚das Ganze im Ganzen zu repräsentieren‘ heißt, das Zentrum in die Lage zu versetzen, auch noch die Peripherie mit zu umfassen, wohingegen die Peripherie auf eine substantielle Verbindung mit dem Zentrum angewiesen ist. Mit ‚substantiell‘ ist dann nichts anderes gemeint als genau der Umstand, dass das Ganze oder die Totalität der Gesellschaft innerhalb ihrer selbst, d.h. in allen ihren Gliederungen, sichtbar sein muss. Das Zentrum spiegelt den gesamten Prozess wieder, reflektiert die umfassende Repräsentation und erweist sich so als Ausgangs- und Endpunkt jeder Sinngebung oder Bedeutungsverleihung. In solchen Gesellschaften, wie sie in Europa bis über das Ende des Mittelalters hinaus bestanden, war es schlechterdings unvorstellbar, dass Moral ohne religiöse Legitimation existierte. Bald sollte jedoch das veränderte institutionelle Profil frühmoderner Gesellschaften die Autonomie der Moral und die Selbstständigkeit ethischer Begründungen stärken. Moral wird nun, kurz gesagt, auch ohne Religion möglich, Ethik kann – muss aber nicht – ohne Theologie betrieben werden. Auf jeden Fall wird es immer schwieriger, den theologischen Aspekt der Ethik auf überzeugende Weise zur Sprache zu bringen. Luhmann vermutet daher auch, dass „die Problemlage für Religion sich heute völlig verändert hat – heute, das heißt in einer Gesellschaft, die ein solches Zentrum und eine solche Spitze nicht mehr bilden kann“.<sup>16</sup>

Das alles bedeutet selbstverständlich nicht, dass man nicht mehr über das Ganze nachdenken kann. Ebenso wenig ist damit gesagt, dass der Religion in einer differenzierten Gesellschaft kein Ort oder keine Bedeutung mehr zukommt. Sehr wohl soll damit allerdings zum Ausdruck gebracht werden, dass das Ganze – paradox formuliert – nun partikular zu denken ist und dass der Gedanke vom Ganzen selbst kein ganzer Gedanke mehr sein kann. Religion als traditioneller Platzhalter

<sup>16</sup> LUHMANN, Niklas: *Die Unterscheidung Gottes*. In: DERS.: *Soziologische Aufklärung 4: Zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005, 250–268, hier 263.

des Ganzen wird darum zu einem Subsystem der Gesellschaft, nicht mehr und nicht weniger. Natürlich thematisieren Religionen noch immer die Totalität, aber eine solche Präsentation des Ganzen wird immer beschwerlicher. Wer das Ganze wiedergeben will, stößt sozusagen an die Grenzen der Teile. Das alles hat natürlich auch einschneidende Folgen für das Nachdenken über das Ganze. Während die explikative Wahrheit der Religionen noch den ganzen Gedanken vom Ganzen für sich beanspruchen konnte, ist dies der epistemischen Wahrheit nicht mehr beschieden. ‚Nachmetaphysisches Denken‘ (Habermas) könnte daher in etwa Folgendes bedeuten: Das Bewusstsein vermag keinen letzten Gedanken mehr zu denken und kann sich darum auch nicht vorstellen, wie der letzte Gedanke sich als das Wahre präsentiert. Damit sind wir wieder bei dem angekommen, was ich vorhin ‚vorletzte Worte‘ nannte. In einer Gesellschaft, die kein Zentrum und keine Spitze mehr kennt, die keinen Abschluss und keine ungebrochene Totalitätsbehauptung mehr zu behaupten weiß, werden letzte Gedanken zu vorletzten Gedanken. Letzte Gedanken stehen unter Vorbehalt. Ich möchte dies die *radikal-hermeneutische Signatur* der aktuellen Religionsforschung nennen. „Jede hier angebaute Deutung“, schreibt Luhmann, „kann darum nicht leugnen, dass sie nur eine Deutung ist“.<sup>17</sup>

Ich will mit dieser Diagnose eine einzige Folgerung verbinden. Die intradisziplinären Veränderungen innerhalb der Theologie spiegeln nicht nur Verschiebungen im Wissenschaftsprofil der modernen Akademie wieder, sondern auch Umbrüche innerhalb jenes kulturellen und gesellschaftlichen Umfelds, in dem Theologie betrieben wird. Ebenso wie sich gesellschaftliche Subsysteme verselbständigen, vollzieht sich innertheologisch eine Abkehr unterschiedlicher Fächer von der allgemeinen normativen Erwartung, sie hätten die Orthodoxie des religiösen Standpunkts zu verkörpern. Die dogmatische Spitze hat als ultimativer Referenzrahmen abgedankt, und die Dogmatik ist zu einem Fach neben anderen geworden. Dasselbe lässt sich auch durch einen Verweis auf die Moralthologie illustrieren. Dort hat die Macht des säkularen Arguments einen Prozess eingeleitet, den man als Entwicklung von der Moralthologie über die theologische Ethik hin zur Ethik charakterisieren könnte. Zahllose ethische Diskussionen machen deutlich, in

<sup>17</sup> LUHMANN, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 51.

welchem Maße strikt theologische Argumente sich zu verflüchtigen beginnen. Die theologische Ethik hat sich von der Vorstellung einer spezifisch theologischen Methode verabschiedet, mittels derer sich noch ein letztes Wort in Sachen Moral sagen ließe. Theologie zog sich an den Rand der Ethik zurück, und Theologen wie Edward Schillebeeckx oder Alfons Auer kennzeichneten die Funktion des noch verbleibenden theologischen Arguments mit Begriffen wie ‚Bedeutungshorizont‘ oder ‚Motivation‘. Das ethische Argument erweist sich als autonom, Religion ist Triebfeder oder Motiv. Von daher kann es auch nicht überraschen, dass Niklas Luhmann – obschon er von diesen theologischen Debatten überhaupt nie Kenntnis genommen hatte – in seiner berühmte Studie über die Funktion der Religion die Auffassung vertrat, die Rolle theologischer Argumente in modernen ethischen Diskussionen bestehe in der „Bereitstellung des Motivs, überhaupt etwas zu tun.“<sup>18</sup> Wer daher glaubt, Theologie noch immer so betreiben zu können, als hätten diese radikalen kulturellen, gesellschaftlichen und binnentheologischen Verschiebungen nie stattgefunden, bewegt sich in einem Vakuum.

Doch was bleibt dann als Eigenes der Theologie im Vergleich zur Religionswissenschaft? Das hängt von der Wahrheitsperspektive ab. Wenn Theologie die explikative Wahrheit einer Religion thematisiert und sich daher als Theorie einer Religion, als deren normative Selbstreflexion, definiert, wird sie die interne Perspektive zum Ausgangspunkt nehmen. Religionswissenschaft sieht sich nicht an *diese* interne Sichtweise gebunden. Ihr Ausgangspunkt ist ein externer: Sie bedient sich einer „methodisch erzeugten Fremdperspektive“.<sup>19</sup> Wenn wir Religionen allerdings wirklich verstehen wollen, müssen wir trotzdem beide Perspektiven zur Anwendung bringen. Durch den Perspektivenwechsel, auf den hier abgehoben wird, wird die gegenwärtige Erforschung der

<sup>18</sup> LUHMANN, Niklas: *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 265.

<sup>19</sup> DALFERTH, Ingolf U.: *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft. Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*. In: *ThLZ* 126 (2001) 3–20, hier 14; vgl. auch DERS.: *Die Wirklichkeit des Möglichen*. Tübingen: Mohr 2001. – Zu Recht ist Dalferth der Ansicht, dass auch die Theologie auf einer Art von Externalisierung beruht. Seine Schlussfolgerung jedoch, dass darum der Unterschied zwischen ‚intern‘ und ‚extern‘ nicht den Unterschied zwischen Theologie und Religionswissenschaft begründen könne, halte ich nicht für überzeugend. Er erklärt keine methodischen, sondern thematische Unterschiede zur Grundlage der Differenz von Theologie und Religionswissenschaft: Theologie ist für ihn die praktisch-hermeneutische Selbstinterpretation des Glaubens.

Religion komplexer, aber auch fruchtbarer. Dazu ist der Perspektivenwechsel mit einem methodischen Rahmen zu versehen, der in nicht geringem Maße von der Komparativität bestimmt wird. Aber Komparativität allein genügt nicht. Sie wird ihrerseits ein Urteilsvermögen befördern müssen, mittels dessen sich die anspruchsvollen Geltungsprätentionen der Religionen überprüfen und kritisieren lassen.

Die Grenze zwischen Theologie und Religionswissenschaft ist allerdings fließend. Theologie bringt primär die Binnenperspektive, also die Teilnehmerperspektive, zur Sprache. Religionswissenschaft agiert primär von einer Außenperspektive her. Aber *beide*, Theologie wie Religionswissenschaft, thematisieren Religion auf Abstand, aus dem Blickwinkel einer Metatheorie. Beide haben es mit epistemischer Wahrheit zu tun; explikative Wahrheit wird in beiden Fällen zum Gegenstand einer Theorie und nicht ihr normatives Prinzip oder ihr zu verifizierendes Ziel. Die Theologie einer Religion fängt jedoch mit deren explikativer Wahrheit an, mit deren reflexiver Binnenperspektive. Religionswissenschaft braucht nicht so zu verfahren. Aber nochmals: die Übergänge sind fließend. In beiden Fällen ist die radikal-hermeneutische Signatur in Rechnung zu stellen, handelt es sich also um vorletzte Worte.<sup>20</sup>

#### *Abstract*

*Seen from the perspective of the theory of science, the study of religion must – as is customary in other scientific fields – develop hypotheses that can be tested and use paradigms that can be shown to be true or false. Theology should be no exception to this. As an academic discipline it cannot subject itself to external normative expectations. In actual fact, theology long ago withdrew from the sphere of these expectations, at least to the extent that it wishes, and is able to, safeguard its scientific status. A meticulous examination of modern theology's epistemic signature can illustrate this. The scientific perspective of religion is increasingly characterized by a comparative structure. In a certain sense, comparativeness has become inevitable. In the meantime, an exchange of inter-religious perspectives has become a precondition for forming opinions. Moreover, those wishing to study religion will also have to foster the exchange between internal and external perspectives of each separate religion.*

<sup>20</sup> Vgl. v.a. ASSMAN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck 1997.