

V&R unipress

Religion and Transformation in Contemporary European Society

Band 1

Herausgegeben von Kurt Appel, Christian Danz, Richard Potz,
Sieglinde Rosenberger und Angelika Walser



Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Kurt Appel / Christian Danz / Richard Potz /
Sieglinde Rosenberger / Angelika Walser (Hg.)

Religion in Europa heute

Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche
und hermeneutisch-religionsphilosophische
Perspektiven

Mit 10 Abbildungen

V&R unipress

Vienna University Press

© V&R unipress GmbH, Göttingen



universität
wien



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89971-941-3

ISBN 978-3-86234-941-8 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2012, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: RaT-Logo (Gerfried Kabas, Wien).

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Inhalt

Kurt Appel	
Religion und Transformation in der europäischen Gesellschaft heute	7
Religionskritik und Gottesfrage	
<i>Critique of Religion and Conceptions of God</i>	
Herbert Schnädelbach	
Welchen Sinn hat es, wissenschaftlich von Gott zu reden? Nachfrage eines Philosophen bezüglich des Gegenstands der Theologie	13
Christian Danz	
Theologie als Religionskritik. Zum Kritikpotential der Religion	25
Religion in Inklusions- und Exklusionsprozessen	
<i>Inclusion and Exclusion</i>	
Ferdinand Sutterlüty	
Religion in sozialen Inklusions- und Exklusionsprozessen	41
Sieglinde Rosenberger / Julia Mourão Permoser	
Religiöse Staatsbürgerschaft: Widersprüche der Governance von Diversität	67
Michael Minkenberg	
Religion, Staat und Demokratie in der westlichen Welt: Alte und neue Herausforderungen von Differenzierung und Pluralisierung	85

**Rechtliche Herausforderungen in den multireligiösen
Gesellschaften Europas**
Juridical Challenges in Multi-religious Societies in Europe

Rik Torfs

Law and Religion in Europe. New Trends 107

Richard Potz/Brigitte Schinkele

Europarecht – Wie hast Du’s mit der Religion? 129

Religiöse Sinnkonstruktionen
Constructs of Meaning and Values in Europe

Herman Westerink

Everyday Religion, Meaning, and the Conflicting Discourses of Secularity
and Religion 163

Niels Christian Hvidt

Meaning Making and Health in Contemporary European Society 173

Rezeption und Hermeneutik religiöser Texte
Reception and Hermeneutics of Religious Texts

Rüdiger Lohlker

Islamische Texte – Bewegungen der Deterritorialisierung und
Umordnung der Dinge 193

Paul Mandel

Jewish Hermeneutics 209

Religion und Transformation in der europäischen Gesellschaft heute

1. Die Idee hinter der Forschungsplattform „Religion and Transformation in Contemporary European Society“

Mit dem vorliegenden Band präsentiert sich die an der Universität Wien im März 2010 eingerichtete Forschungsplattform „Religion and Transformation in Contemporary European Society“ der akademischen Öffentlichkeit. Der Großteil der darin enthaltenen Beiträge geht dabei auf den Eröffnungskongress zurück, den die Plattform im März 2011 mit wissenschaftlichen Kooperationspartnern abgehalten hat.

Die Idee hinter der universitären Plattform liegt darin, bestehende Forschung zum Thema „Religion“ zu bündeln und einen Schritt in Richtung Interdisziplinarität zu gehen. Als Thema wurde dabei die Frage nach der Transformation von Religion(en) in der heutigen europäischen Gesellschaft ausgewählt sowie umgekehrt diejenige nach dem Einfluss der Religionen auf das zeitgenössische Europa. Wie im Titel des vorliegenden Bandes (zumindest teilweise) ersichtlich, sollten dabei religionsphilosophische, hermeneutische, religionssoziologische, politikwissenschaftliche, juristische, theologische (verschiedener Provenienzen) Perspektiven berücksichtigt und ins Gespräch gebracht werden.

An diesem Versuch beteiligen sich letztendlich ca. 20 Wissenschaftler/innen aus sechs Fakultäten, wobei im Sinne einer Strukturierung der Forschungsfrage beschlossen wurde, fünf Untergruppen einzurichten, die das Thema aus verschiedenen Perspektiven beleuchten sollen. Die *erste Untergruppe* der Plattform beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit dem Thema „*Religionskritik und Gottesfrage*“. Der Fragehorizont dieser Gruppe zielt ganz besonders auf den noetischen Ort der Religion, der sich offensichtlich auch in säkularisierten Gesellschaften behauptet. In einem monotheistisch geprägten Kontext, wie er für die in Europa (noch) vorherrschenden Religionen kennzeichnend ist, stellt sich weiter die Frage nach Ausdrucksformen, in denen sich deren universaler Anspruch äußert, der mit dem monotheistischen Charakter in der Regel verbunden ist und

sich sowohl hinsichtlich ethischer Formen (praktische Vernunft, Freiheitspathos, Menschenrechte) als auch imperialistischer Verkehungen (Kolonialismus, Religionskriege) in der europäischen Kultur niedergeschlagen hat.

Von hier spannt sich ein Bogen zur *zweiten Untergruppe* der Plattform mit dem Titel „*Religion in Inklusions- und Exklusionsprozessen*“, die besonders das Thema Religion und Migration erforscht, darüber hinaus aber generell dem Zusammenhang von Religionen und Einschließungs- bzw. Ausschlussmechanismen, wie sie in unserer Gesellschaft an der Tagesordnung sind, nachgeht.

Eng mit dieser Gruppe verzahnt ist die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Recht, die Thema der *dritten Untergruppe* „*Rechtliche Herausforderungen in den multikulturellen Gesellschaften Europas*“ ist. Eine *vierte Untergruppe* „*Religiöse Sinn- und Wertekonstruktionen*“ untersucht die vielfältigen Bezüge von Religionsgemeinschaften und der Frage nach Sinnhorizonten und durch diese vermittelte Werte in der zeitgenössischen europäischen Welt.

Die *fünfte Untergruppe* „*Rezeption und Hermeneutik religiöser Texte*“ geht schließlich der Frage nach, wie sich die Transformationsprozesse innerhalb der europäischen Welt auf die Hermeneutik, die die Religionsgemeinschaften für ihr Welt- und v. a. Textverständnis entwickeln, auswirkt und dazu, welche Rezeptionsprozesse innerhalb und außerhalb der Religionsgemeinschaften in der säkularen Welt in Bezug auf religiöse Texte erfolgen und welche Methodiken von Textzugängen sich wiederum als eine Art Tiefenschicht in der europäischen Weltwahrnehmung sedimentieren.

2. Überblick über die Beiträge

Es ist klar, dass in einem Eröffnungsband lediglich eine Auswahl dieses Programms dargestellt werden kann – die einzelnen Untergruppen werden spezielle Themenbände im Rahmen der Reihe „*Religion and Transformation in Contemporary European Society*“ herausgeben –, daher wurde der Versuch unternommen, Kernfragen der einzelnen Untergruppen zu thematisieren, wobei in der Regel ein Mitglied der Plattform und ein externer Kooperationspartner zu Wort gekommen sind.

Der erste Teil wurde von *Herbert Schnädelbach* (Berlin) und *Christian Danz* (Wien) für die Gruppe „*Religionskritik und Gottesfrage*“ bestritten. Schnädelbach stellt dabei die Frage, wie sehr sich zumindest das Christentum als bislang bestimmende Religion in Europa auflöst bzw. in Ethik transformiert. Ein entscheidender Indikator für die Beantwortung ist dabei das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft, d. h. die Frage, ob erstere in letztere überführt werden kann. Danz versucht in einer Metareflexion auf den menschlichen Vernunftgebrauch den genuinen Ort der Religion festzulegen und

einen Maßstab für die noetische und ethische Dignität von religiösen Vollzügen zu entwickeln.

Im zweiten Teil „Religion in Inklusions- und Exklusionsprozessen“ kommt zunächst *Ferdinand Sutterlüty* (Paderborn) zu Wort, der programmatisch den Zusammenhang von Religion und europäischer Gesellschaft nicht zuletzt im Hinblick auf das hier angezeigte Thema untersucht und dabei auch nicht die Frage ausspart, wie weit Säkularisierungstheorien als Deutungsschema für das Verhältnis von Religion und Europa greifen. Ein weiterer Beitrag von *Sieglinde Rosenberger* und *Julia Mourão Permoser* (beide Wien) konkretisiert diese Thematik auf die österreichische Situation hin, wobei neben gesellschaftlichen auch rechtliche Aspekte beleuchtet werden.

An der Schwelle zum dritten Teil („Rechtliche Herausforderungen in den multikulturellen Gesellschaften Europas“) bewegt sich der Beitrag von *Michael Minkenberg* (Frankfurt/Oder). In ihm werden systematisch die Bezüge von Religion, Staat und Politik untersucht und ein Blick auf die Beziehung von Religionen und Pluralisierung der Gesellschaften geworfen. Der dritte Teil setzt sich fort mit einem Beitrag von *Rik Torfs* (Löwen), der zentrale Entwicklungen im Verhältnis von Religion und Recht beschreibt und dabei besonders die Gefahr möglicher (und real gewordener) Diskriminierungen von religiösen Überzeugungen und Traditionen (vgl. etwa die Kopftuchdebatte) thematisiert. *Richard Potz* und *Brigitte Schinkele* (beide Universität Wien) analysieren im Rahmen des dritten Teils des Buches die konkreten rechtlichen Quellen, die das Zusammenleben von Staat und Gesellschaft auf der einen und den Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite auf europäischer Ebene regeln.

Der vierte Teil des Buches „Religiöse Sinnkonstruktionen“ enthält zwei Beiträge: *Niels Christian Hvidt* (Dänemark) entfaltet die These, dass sich heute der Ort der religiösen Sinnkonstruktionen zunehmend hin in Richtung einer allgemeinen Spiritualitätssuche außerhalb der klassischen Institutionen verlagert. Paradigmatisch nennt er dafür die Sphäre des Heilens. *Hermann Westerink* (Wien) hält in seinem Beitrag ein Plädoyer für die Achtsamkeit auf die Überlagerung von säkularen und religiösen Diskursen, nicht zuletzt, was die Sinn- und Wertefrage betrifft, die zunehmend dem Subjekt vorgegeben ist und gewohnte Trennungen fragwürdig erscheinen lässt.

Den fünften und letzten Teil des Buches „Hermeneutik religiöser Texte“ beginnt ein Beitrag von *Rüdiger Lohlker* (Wien), der an Hand einer Reflexion über das hermeneutische Verfahren von Hadithüberlieferungen und Schariainterpretationen eine Logizität aufzeigt, die als Alternative zum hierarchischen Diskurs des europäischen Abendlandes angesehen werden kann. *Paul Mandel* (Jerusalem) schließt den Band ab mit einer Darstellung der jüdischen hermeneutischen Tradition und ihrer sich im Laufe der Geschichte ergebenden Ausdifferenzierungen.

3. Abschließende Überlegung: Religion als Wissen um die Verletzbarkeit des Lebens

Bei aller wohl unvermeidbaren Heterogenität eines Forschungsverbundes, der sich umfassend mit dem Thema „Religion“ beschäftigt und einem daraus entspringenden Eröffnungsband, in dem sich die einzelnen Untergruppen thematisch präsentieren, gibt es doch einen „roten Faden“: In allen Beiträgen findet sich nicht nur die Grundannahme der Pluralität moderner (religiöser) Lebenswelten, sondern darüber hinaus auch eine Sensibilität für die Bedrohungen, denen diese heute ausgesetzt sind. Man könnte darin ein Sensorium für die Verletzbarkeit des menschlichen (und lebendigen) Daseins erkennen, in dem möglicherweise ein Ursprungsort religiöser Erfahrung liegt. Vielleicht, so könnte man vermuten, ist ein Ausgangsort der religiösen Erfahrung des Heiligen weniger eine Bewältigung der Kontingenz des Lebendigen als die Ahnung von dessen unendlicher *Verwundbarkeit* und *Sterblichkeit*, wenngleich in einem zweiten Schritt die religiösen Traditionen (und deren säkulare Derivate) immer in der Versuchung sind (und dieser auch meist unterliegen), diese rituell, institutionell und reflexiv-theologisch bewältigen zu wollen anstatt den Blick dafür immer tiefer freizugeben.

Religionskritik und Gottesfrage
Critique of Religion and Conceptions of God

Welchen Sinn hat es, wissenschaftlich von Gott zu reden? Nachfrage eines Philosophen bezüglich des Gegenstands der Theologie

Ausgehend von Rudolf Bultmanns berühmtem Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ (1925), unterzieht Herbert Schnädelbach die heutige wissenschaftliche Theologie einer Generalkritik. Dem Argument Bultmanns, dass jeder Versuch, Gott zu einem wissenschaftlichen Gegenstand zu machen, auf eine Rede über Gott hinauslaufe und deswegen sein Wesen notwendig verfehle, sind seitdem viele Theologen gefolgt. Dann aber ist zu fragen, wovon in der Theologie die Rede ist, und wie es möglich ist, von Gott zu reden, ohne über ihn zu reden. Einen Ausweg bietet das Verständnis der Theologie als positive Glaubenswissenschaft, doch ergeben sich hier schwierige Abgrenzungs- und Legitimationsprobleme zur Religionswissenschaft.

Taking Rudolf Bultmann's famous article „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ (1925) as a starting point, Herbert Schnädelbach presents a general criticism of today's scientific theology. Many theologians have agreed with Bultmann's idea that any attempt to make God a scientific object has to fail, that such attempt amounts a discourse about God, without touching upon God's essence. As a consequence the question remains what the subject of theology is and whether it is possible to talk of God without talking about him. A solution can be found in defining theology as positive science of faith. However, this definition entails difficulties to legitimate theology and to draw the line between theology and religious studies.

1. Theologie: Wissenschaftliche Rede über Gott oder Rede von Gott aus dem Glauben?

Der Titel des Beitrags variiert die Überschrift des legendären Aufsatzes „*Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*“ von Rudolf Bultmann aus dem Jahr 1925, der wohl zu den wichtigsten theologischen Texten des 20. Jahrhunderts gehört. Er

verdient auch heute noch wegen seiner Klarheit und Radikalität Interesse, und dies nicht nur aus historischen Gründen. Die im Titel gestellte Frage beantwortet er eindeutig negativ. Den Ausdruck ‚Theologie‘ habe ich im Text selbst nicht gefunden. Es geht Bultmann in der Tat nur um die religiöse Rede im Sinn einer Rede aus dem Glauben, und nicht um das, was Theologen auf der Ebene wissenschaftlicher Klärung und Kritik über das im Glauben Gesagte vorbringen mögen. Gleichwohl lautet das Fazit von Bultmanns Text: Gott ist nicht der Gegenstand der Theologie, und es macht keinen Sinn, wissenschaftlich von Gott reden zu wollen.

Das übliche Verständnis von ‚Theologie‘ hatte Bultmann schon in einem Aufsatz des Jahres 1924 wie folgt verabschiedet: „Der Gegenstand der Theologie ist Gott ... Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen; die Theologie kann deshalb nur ... den *lógos tou staurou* [das Wort vom Kreuz – 1 Kor 1,18] zu ihrem Inhalt haben.“¹ Dieser *lógos* ist Paulus zufolge „den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“², also eine Rede, die keinen rationalen Zugang zu Gott eröffnet, und das schließt aus, dass die Theologie wissenschaftlich von Gott zu reden befähigt wäre. Warum Gott in der Redeweise der damaligen Dialektischen Theologie „die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen“ sei, begründet Bultmann in seinem Text damit, dass „Gott der Allmächtige, d. h. die alles bestimmende Wirklichkeit“³ sei. Somit muss eine objektivierende Rede ihn gerade verfehlen, denn diese wäre nur möglich, wenn der so Redende sich außerhalb dieser alles bestimmenden Wirklichkeit aufstellen könnte. Nicht nur die Leugnung der Wirklichkeit Gottes, sondern auch die Anmaßung, mit wissenschaftlichem Anspruch Feststellungen über den Gegenstand ‚Gott‘ treffen zu wollen, ist demzufolge atheistisch:

„Denn in wissenschaftlichen Sätzen, d. h. in allgemeinen Wahrheiten von Gott reden, bedeutet eben, in Sätzen reden, die gerade darin ihren Sinn haben, dass sie allgemeingültig sind, dass sie von der konkreten Situation des Redenden absehen. Aber gerade indem der Redende das tut, stellt er sich außerhalb der tatsächlichen Wirklichkeit seiner Existenz, mithin außerhalb Gottes, und redet von allem anderen als von Gott.“⁴

Entscheidend ist hier die Differenz zwischen einer ‚Rede über‘ und einer ‚Rede von‘. Das Reden *über* Gott ist nach Bultmann sinnlos, weil es etwas zum Redegenstand erheben will, was dessen eigenem Sinn widerstreitet; diesen Versuch

1 Bultmann, Rudolf: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, in: Lindemann, Andreas (Hg.): *Rudolf Bultmann. Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*. Tübingen 2002, 1–12.

2 1 Kor 1,23.

3 Bultmann: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, 1 (vgl. FN 1).

4 Ebd., 2.

nennt er „Sünde“. Die Rede *von* Gott hingegen macht nur Sinn als ein Reden *von* Gott *her*. Dies jedoch führt zum Dilemma, dass man, wie gezeigt, einerseits im Glauben nicht objektivierend über Gott reden kann, andererseits aber auch nicht über ihn aus der Perspektive eines Glaubenden, weil dies auf bloßen Subjektivismus hinausläufe und den Aspekt des Ganz-anders-Seins Gottes ausblende. Die Auflösung dieses Knotens sieht Bultmann in einem Zugleich einer Rede von Gott und von uns: „Will man von Gott reden, so muss man offenbar von sich selbst reden“⁵, aber dass dies wirklich gelingt, ist unverfügbar und göttliche Gnade.

Der Satz „Gott ist der Allmächtige, d. h. die alles bestimmende Wirklichkeit“ nimmt sich trotz Bultmanns Abkehr von seiner liberalen Herkunft wie ein Restbestand natürlicher Theologie aus. Ich denke aber, dass man zunächst an diesem Gedanken festhalten sollte. Denn es ist doch zu fragen, ob es hier überhaupt eine Alternative gibt: Was soll denn vernünftigerweise mit dem Begriff ‚Gott‘ anderes gedacht werden als eben dies – „die alles bestimmende Wirklichkeit“? Die Philosophen haben seit dem impliziten Monotheismus der Vorsokratiker immer genau dies im Sinn gehabt, wenn es darum ging, die Existenz eines göttlichen Prinzips aller Dinge gegen den Skeptizismus und Agnostizismus zu verteidigen. Auch wenn man nach Kants Destruktion der Gottesbeweise nicht mehr davon überzeugt sein kann, dass diesem Begriff Gottes etwas Existierendes entspricht, macht es schon aus logischen und semantischen Gründen keinen Sinn, über das damit Gemeinte wissenschaftlich reden zu wollen. Es mag sich dabei um einen denknotwendigen Gedanken handeln, aber die Wissenschaft vermag immer nur einen Aspekt der Wirklichkeit herauszugreifen und etwas darüber mit Wahrheitsanspruch zu sagen versuchen; die „alles bestimmende Wirklichkeit“ ist aber kein Aspekt der Wirklichkeit. So ist die rationale Theologie, die sich auf nichts anderes beruft als jenen Begriff Gottes, buchstäblich gegenstandslos.

Wie man auch dazu stehen mag: Bultmanns These, dass der Gegenstand der Theologie nicht Gott ist, verdient auch heute noch weiteres Nachdenken. Wenn wir noch einmal unabhängig von der existenzphilosophischen Terminologie festhalten, dass ihm zufolge nur die Rede von Gott aus dem Glauben an ihn, der Gnade ist, Sinn macht, dann ist dieser Sinn selbst von der Art eines Offenbarungsgeschehens, das auch die wissenschaftlichste Theologie nicht herbeiführen kann. Bultmanns Abkehr von seiner eigenen liberalen Tradition folgte der Erfahrung, dass sich ihre historisch-hermeneutischen Forschungsergebnisse gerade nicht als Grundlage des christlichen Glaubens eignen; deswegen ist nicht zu erwarten, dass jemand durch ein Theologiestudium fromm werden könnte. Wissenschaftliche Vorlesungen und Predigten, in denen das Reden von Gott

5 Ebd.

riskiert wird, sind verschiedene Textsorten; aber wenn damit ausgeschlossen ist, dass im universitären Lehrbetrieb Rede von Gott im Sinn Bultmanns vorkommen kann – ist dann nicht die gesamte wissenschaftliche Theologie ein atheis-tisches Unternehmen? Wissenschaftliche Rede über Gott und Rede von Gott als Rede aus dem Glauben sind nicht miteinander vereinbar. Es ist kennzeichnend für die christlichen Fundamentalisten, dass sie beides miteinander kurzschließen und die Ausbildung der Prediger auf Bibelkunde reduzieren und im übrigen nur an einem methodischen Training der Glaubensrede im Hinblick auf rhetorische Effizienz interessiert sind.

Demgegenüber hält Bultmann fest, was für die Theologie bleibt, auch wenn sie als Wissenschaft nicht von Gott zu reden vermag; er nennt sie an anderer Stelle eine „wissenschaftliche Selbstbesinnung über die eigene Existenz [des Menschen] als durch Gott bestimmte“⁶, und zwar auf der Basis exegetischer und systematischer Arbeit. Die wissenschaftliche Theologie hat demzufolge nicht die Aufgabe, über Gott zu reden, sondern einen Freiraum für die wahre Rede von Gott zu schaffen, und zwar durch die historisch-hermeneutisch belehrte „existenziale Interpretation“ und die Entmythologisierung der christlichen Botschaft.

Versteht man somit mit Bultmann die Theologie als die Kultur der nachdenklichen Beschäftigung mit dem Glauben und dem Geglauten, so ist festzuhalten, dass er damit der Theologie vor allem eine kritische Funktion zuweist – ganz im Sinne Kants, was den Kantianer interessieren muss. Es geht tatsächlich um die Kritik der Ansprüche der Theologen auf eine wissenschaftliche Gotteslehre und dann um die Bedingungen der Möglichkeit einer Rede von Gott, die als Glaubensrede nicht mit dem theologischen Diskurs verwechselt werden darf. So kann man als vorläufige Antworten Bultmanns auf die Leitfragen dieser Überlegungen festhalten: (1) Gegenstand der Theologie ist der christliche Glaube und die Art und Weise, wie er sich unter kontingenten Bedingungen als Rede von Gott artikuliert. (2) Es ist nicht möglich, wissenschaftlich von Gott zu reden, denn das wäre immer nur eine Rede über Gott.

Was dieses Ergebnis betrifft, ist Bultmann Recht zu geben. Es handelt sich dabei nicht um etwas Exotisches, von dem man glaubt, es mit dem Verweis auf die Historizität der Dialektischen Theologie hinter sich lassen zu können. Als unverdächtigere Kronzeuge ist hier Karl Kardinal Lehmann zu zitieren: „Es gibt kein ‚Wort Gottes‘, das nicht schon *von Anfang an* als im Glauben gehörtes, frei empfangenes und darin zugleich als *gedachtes* Wort auftritt. Wenn uns also auch das *von Gott* Gesagte als solches im Glauben bestimmt – und nicht wir die Bestimmenden sind! – so gehört zum Glauben gleichursprünglich der im Hören

6 Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen. 1. Band. Tübingen 1966, 89.

schon einhergehende aktive Mitvollzug unseres Verstehens.“⁷ Im Christentum ist dem Kardinal zufolge der „denkende Glaube“⁸ gefragt, und dies ist auch der Grund, warum hier überhaupt Theologie in der uns vertrauten rationalen Gestalt entstand: „Die christliche ‚Offenbarung‘ verlangt von Grund auf den hörend-denkenden Menschen als ausgezeichneten Ort ihrer Wirklichkeit.“⁹ Sie verpflichtet den Glaubenden, Rechenschaft über den Grund seines Glaubens zu geben,¹⁰ „aber jedes Begründenwollen ist von hier aus schon anfänglich in einzigartiger Weise an diese Selbstpräsenz des Glaubens gebunden. Wird diese nicht beachtet, dann fällt die spezifische Weise dieser ‚Begründung‘ bereits aus der Betrachtung heraus. Wir haben es dann im besten Falle mit einem Wort *über* Gott zu tun, aber nicht mit einem ‚Wort Gottes‘, insofern dieses nur *von Gott her* ein solches ist und bleiben kann.“¹¹

Die Einsicht, dass theologische Begründungen, so unentbehrlich sie für das rechte Verstehen auch sein mögen, Gottes Wort nicht „herbeizwingen“¹² können, sondern dass es sich als Wort von Gott ereignen muss, wird auch von Bultmanns Weggefährten und späteren Kontrahenten Karl Barth geteilt. Die Wort-Gottes-Theologie Karl Barths, die das Reden von Gott auf die Christologie zu gründen versucht, verliert immer mehr Anhänger; das Wort Bonhoeffers vom „Offenbarungspositivismus“ wirkt bis heute nach, aber es ist ungerecht, wenn es Barth treffen soll. Immerhin schrieb er bereits 1925: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“¹³ ‚Christologie‘ bedeutet bei Barth nicht, dass es genügt, eine wissenschaftliche Monographie über all das zu schreiben, was man über den historischen Jesus oder über den geglaubten Christus glauben wissen zu können; dann redet man eben *über* Christus. Wie bei Bultmann ist die Glaubensrede – in Wahrheit die Predigt – der Ort, wo menschliches Reden als Rede von Gott gelingen oder auch misslingen kann. Die Theologie ist auch bei Barth nicht einfach Predigt. Er selbst schreibt: „Dogmatik ist als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott [...] Kirche bringt Theologie hervor, indem sie sich einer Selbstprüfung unterzieht. Sie stellt sich die Wahr-

7 Lehmann, Karl: „Der ‚intellectus fidei‘. Den Glauben denkend verantworten“, in: Hoving, Helmut (Hg.): *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*. Freiburg 2007, 40.

8 Ebd., 42.

9 Ebd., 40.

10 Ebd., 41.

11 Ebd., 42.

12 Ebd., 40.

13 Barth, Karl: *Das Wort Gottes und die Theologie*. Gesammelte Vorträge. München 1924, 156 f.

heitsfrage¹⁴, und in dieser kritischen Funktion folgt, führt und begleitet die Theologie der Rede der Kirche.

Es liegt wohl nicht nur daran, dass Barth systematischer Theologe und Bultmann Neutestamentler war, dass Bultmann keine Gotteslehre vorlegte, sondern sich auf die historisch-hermeneutische Zuarbeit zur christlichen Verkündigung beschränkte, während Barth sehr wohl in seiner Dogmatik von Gott handelte. Barth wollte ebenso wie Bultmann, ein über Gott „verfügendes“, ein „objektivierendes“ Reden von Gott vermeiden. Wenn er dennoch aufgrund seiner eigenen methodischen Voraussetzungen Gottes „Gegenständlichkeit“ betonte und ein Bedürfnis anmeldete, in der Theologie zu „objektivieren“, so deckte sich dies gerade nicht mit dem, was Bultmann mit negativem Vorzeichen „Gott als ein Objekt des Denkens“ ansehen hieß. Barth sagte: „Wir haben Gott wohl als Gegenstand; wir haben ihn aber nicht so, wie wir andere Gegenstände haben.“ Gott ist ein „Objekt“ besonderer Art, das der üblichen erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Relation nicht unterworfen ist. Wenn Gott in unseren Erkenntnisbereich eintritt und sich selbst als Gegenstand setzt, so schafft er auch zuallererst den Menschen als „das Subjekt seiner Erkenntnis.“¹⁵ Barth wollte, ermutigt durch Anselm, die Erkenntnisfrage in Bezug auf Gott neu stellen, „ohne sich durch die Schlagbäume der Kantischen Erkenntnistheorie, bei der dieser Erkenntnisgegenstand ja vielleicht gar nicht in Betracht gezogen ist, sofort verblüffen zu lassen.“¹⁶ Abgesehen davon, dass Kant sehr wohl den Erkenntnisgegenstand „Gott“ in Betracht gezogen hatte, so kann nach Barth objektivierend von Gott nur dann die Rede sein, wenn er sich selbst zum Gegenstand macht und damit zugleich das Subjekt seiner Erkenntnis hervorbringt.

Lässt man einmal die Bedenken gegen die irreführende Rede von der „Subjekt-Objekt-Relation“ beiseite, so operiert Barth hier mit einem kühnen Modell von Offenbarung. Die katholische Lehre rechnet immerhin noch mit einer rationalen Gotteserkenntnis, die dann durch die Offenbarung konkretisiert und vervollständigt wird. Dies aber lehnt Barth radikal ab. Ihm zufolge kann man erst dann von Gott reden, wenn er sich schon offenbart hat und dabei zugleich Menschen dazu befähigt hat, ihn im Geoffenbarten als Gott zu erkennen. Diese Selbstlegitimation der Offenbarung ist in keiner Erkenntnistheorie unterzubringen. Natürlich kennen wir Evidenzerlebnisse, die uns gar keinen Raum lassen, ihre Existenz zu bezweifeln, aber dass es eine Instanz geben könnte, die als zunächst völlig unbekannte gegenständliche Gestalt annimmt und dadurch zugleich deren subjektive Erkennbarkeit eröffnet, ist aus wissenschaftstheore-

14 Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. Ausgewählt und eingeleitet durch Helmut Gollwitzer. Frankfurt/Main 1957, 81.

15 Gestrich, Christoph: *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*. Tübingen 1977, 280 f.

16 Ebd.

tischer Perspektive ein Wunder. Barths Theologie ist in der Tat eine „Offenbarungswissenschaft“¹⁷, der zufolge man erst dann vergegenständlichend und auch wissenschaftlich-kritisch über Gott reden kann, wenn zuvor das Reden von Gott als Gottes eigene Rede, als Wort Gottes, schon erfolgt ist, und dass dies der Fall ist, soll die Christologie verbürgen. Auch nach Barth ist somit Theologie als wissenschaftliche Rede von Gott ausgeschlossen, und die Rede über Gott ist nur dann legitim, wenn sie sich auf die Glaubensrede und das darin Gesagte bezieht.

Ohne diese Voraussetzung über Gott reden zu wollen, war das Programm der philosophischen Gotteslehre mindestens seit Aristoteles gewesen. Die Fragen nach dem Begriff Gottes, seiner Existenz und seinen Eigenschaften waren bis zu Kant metaphysische Fragen, die man im Rahmen einer rationalen Theologie beantworten zu können glaubte. Dass sich dies als illusionär erwies, war kein bloßer Unfall, der der Theologie als Wissenschaft von außen widerfuhr, und den man, wie die Kantkritiker bis heute behaupten, reparieren könnte. Dies ist ein Resultat des abendländischen Aufklärungsprozesses, an dem die christliche Theologie trotz aller institutionellen Beharrungskräfte entscheidend mitwirkte.¹⁸ Dass unter den großen Weltreligionen nur das Christentum Theologie im Sinn einer rationalen und deswegen auch immer kritischen Beschäftigung mit dem Glauben und dem Geglauten ausbildete und damit das griechische, oder genauer: das sokratische Erbe antrat, ist daraus zu erklären, dass die frühen Christen in der Konkurrenz mit den zahlreichen hellenistischen Philosophie- und Religionsangeboten nur so bestehen konnten. Zugleich ist dieser aufklärerische Impuls im Christentum selbst angelegt, denn es ist eine auf Freiheit und Wahrheit festgelegte Religion, und deswegen ist theologische Aufklärung selbst ein christliches Projekt. Die Frommen im Lande verurteilen dies als Zerstörung des Glaubens, die es zu stoppen gilt und sie haben ja damit vielleicht nicht ganz unrecht: Immerhin hat Nietzsche vermutet, dass die Leugnung Gottes die letzte Konsequenz der redlichen Wahrheitssuche sei, die das Christentum selbst gebietet.

Die Konsequenz aus dem Zusammenbruch der rationalen Theologie hat Friedrich Schleiermacher gezogen: Wenn es schon nicht möglich ist, wissenschaftlich über Gott zu reden, dann kann man immerhin über den Glauben an Gott reden, über seine verschiedenen Formen und Wirklichkeiten. Diese Wendung von der Gottes- zur Glaubenswissenschaft trug zudem der Tatsache Rechnung, dass seit dem 19. Jahrhundert im aufgeklärten religiösen Diskurs der Moderne meist gar nicht mehr Gott, sondern der Glaube das Problem ist. Kann

17 Striet, Magnus: „Theologie als dialogische Lebenswissenschaft“, in: Helmut Hopping, a. a. O., 118.

18 Zum Folgenden vgl. Schnädelbach, Herbert: „Aufklärung und Religionskritik“, in: *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*. Frankfurt/Main 2009, 11–34.

man noch glauben und was kann man glauben? Können wir glauben, dass wir glauben? Der prominenteste Autor dieser Selbstquälereien ist Søren Kierkegaard, den ich nicht für einen Theologen zu halten vermag.

Auch die Universitätstheologie musste dieser skeptischen Situation Rechnung tragen, und darum griff Schleiermacher in seiner Glaubenslehre die leitenden Ideen seiner Reden „Über die Religion“ wieder auf, um erst einmal zu klären, was Glaube im Sinn der „Frömmigkeit“ überhaupt ist – den Ausdruck ‚Religion‘ gibt er dort ausdrücklich auf¹⁹ – und zwar im Unterschied zum Wissen und zum Tun. Bekanntlich spricht er dann vom „Gefühl“, womit er nicht irgendeine Emotionalität meint, sondern ein „unmittelbares Selbstbewusstsein“, und zwar der „schlechthinnigen Abhängigkeit“, was für ihn dasselbe ist wie die Abhängigkeit von Gott.²⁰ Die umfangreiche Einleitung in die Glaubenslehre ist zu lesen als eine erkenntniskritische Untersuchung des Spezifischen von Religion und Religiosität, und zwar im Unterschied zu Metaphysik und Ethik. Dies bedeutet, dass es sich hier noch nicht um Theologie, sondern um Religionsphilosophie handelt. An die Stelle der herkömmlichen Theologie tritt bei Schleiermacher eine positive Wissenschaft, die als „Glaubenslehre“ expliziert, was in der Evangelischen Kirche faktisch geglaubt wird. In einer solchen „Glaubenswissenschaft“ haben Gottesbeweise keinen Platz mehr, denn sie werden ersetzt durch die „Anerkennung, dass jenes [ursprüngliche] Abhängigkeitsgefühl eine wesentliche Lebensbedingung sei [...] nicht einmal persönlich verschieden, sondern gemeinsam in allem entwickelten Bewusstsein dasselbige.“²¹ „Das ursprüngliche ein höchstes Wesen mitsetzende Abhängigkeitsgefühl“²² erscheint hier als eine anthropologische Konstante, die im Christentum nur im Bezug auf Christus wirklich und konkret wird – vor allem im evangelischen Christentum.

Wird diese religionsphilosophische Prämisse fraglich, wird der „Glaubenswissenschaft“ der theologische Boden entzogen. Schleiermacher war der Überzeugung, dass das „ursprüngliche ein höchstes Wesen mitsetzende Abhängigkeitsgefühl“ selbst ein positives Faktum sei, an das als ein menschlich universelles die Theologie als positive Glaubenslehre anschließen könne. In Wahrheit handelt es sich dabei um einen Restbestand natürlicher Theologie. Begriffsgeschichtlich beginnt hier die Karriere des Begriffs ‚Religiosität‘, mit dem sich auch heute noch all diejenigen zu beruhigen versuchen, die der Gedanke schreckt, es könnte einmal mit der Religion zu Ende gehen. Wenn man behauptet, alle Menschen seien schließlich religiös, muss man den Religions-

19 Schleiermacher, Friedrich: Glaubenslehre, Einleitung § 12.

20 Vgl. ebd., § 9, 31–33.

21 Ebd., § 38, 127 und Überschrift des § 37.

22 Ebd., § 39, 129.

begriff so erweitern, dass alles darunter fällt, was Menschen wichtig ist und als unverzichtbar erscheint – und sei es Fußball. Es gibt aber keine guten Gründe, allen Menschen Religiosität zu unterstellen, und wenn das stimmt, dann wird Religiosität, die Schleiermacher ‚Frömmigkeit‘ nennt, zu etwas Kontingentem, das entweder vorhanden sein kann oder auch nicht. Es kann dann nicht mehr behauptet werden, Ungläubigen fehle etwas am wahren Menschsein. In diesem Sinn hatte sich Schleiermacher sehr drastisch über den Atheismus geäußert und ihn als Krankheit der Seele und Frevel gebrandmarkt.²³

Die Rezeption der historischen und hermeneutischen Methoden der sogenannten Geisteswissenschaften durch die Theologen führte im weiteren 19. Jahrhundert dazu, dass ihr Gegenstandsbereich erweitert wurde um die geschichtlichen und ideengeschichtlichen Bedingungen der Entstehung und Entwicklung des Christentums. Das Resultat war die Konzeption der Theologie als „Historischer Kulturwissenschaft des Christentums“ (Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Trutz Rendtorff). Eine so erweiterte positive Glaubenswissenschaft ist von der religiös neutralen Religionswissenschaft kaum noch zu unterscheiden, und es ist keine Frage, dass weite Bereiche der Theologie heute so traktiert werden. Was daran spezifisch christlich sein soll, ist schwer zu sagen. Die biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments ist seit der Rezeption der historisch-kritischen Methoden eine Mischung aus Literaturwissenschaft, also Religionsphilologie und Religionsgeschichte. Die Kirchengeschichte, die sich vielfach auch als Historische Theologie versteht, unterscheidet sich methodisch kaum von der üblichen Institutionen-, Ideen- und Begriffsgeschichte, und es ist nicht zu erwarten, dass dort von Gott die Rede ist. Schließlich mag einen die Tatsache, dass die Praktische Theologie psychologische, sozialwissenschaftliche und erziehungswissenschaftliche Fragestellungen aufgenommen hat, zu der Frage veranlassen, worin hier die Differenzen zur Religionspsychologie, Religionssoziologie und Religionspädagogik bestehen sollen. Und wenn die Theologie wirklich nur die Wissenschaft vom faktisch gelebten Christentum sein will – warum versteht sie sich dann nicht als eine Teildisziplin der Ethnologie?

2. Theologie und Religionswissenschaft

Ich habe den Eindruck, dass das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft heute auf der Agenda ganz oben steht. Im Protestantismus erleben wir eine Renaissance der liberalen Theologie, die auf ihre religiöse Neutralität pocht und das spezifisch Religiöse in das Kämmerlein der individuellen Freiheit ver-

23 Ebd., § 37.

bannen möchte. In den USA verschwinden immer mehr theologische Fakultäten zugunsten von *Departments of Religious Studies* ohne konfessionelle Bindung, und auch in Europa gibt es Anzeichen für diesen Trend. Ich habe das nicht zu bewerten, aber es ist doch klar: Wenn der Gegenstand der Theologie nur mehr die faktisch vorhandene Religion ist, dann gibt es keine wissenschaftliche Rede von Gott. Es ist dann nicht mehr einzusehen, warum hier überhaupt noch von Theologie die Rede sein soll. Man möchte ferner fragen, was an der in unseren theologischen Fakultäten betriebenen Religionswissenschaft noch spezifisch christlich sein könnte, denn in dieser Perspektive sind schließlich alle Religionen gleichberechtigt.

Eine mögliche Antwort wird durch die wichtige Unterscheidung zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektive nahegelegt:²⁴ Theologie kann als christliche Religionswissenschaft dann gelten, wenn sie eine Veranstaltung von Christen ist, die sich Rechenschaft über ihren Glauben geben wollen. Wenn Bultmann die Möglichkeit, wissenschaftlich von Gott zu reden mit dem Argument ausschließt, Gott sei „der Allmächtige, d. h. die alles bestimmende Wirklichkeit“, die man nicht zum Gegenstand der Untersuchung machen könne, kann das nicht nur als bloße Begriffsdefinition und auch nicht im Sinn eines Anselmschen Gottesbeweises gemeint sein, sondern offenbar bereits als ein Glaubenssatz, den jemand äußert, der in Bultmanns Worten „seine eigene Existenz als eine von Gott bestimmte“ erfahren hat. Trotz aller Abgrenzungsversuche von der liberalen Theologie ist an dieser Stelle die Nähe zu Schleiermachers „unbedingtem Abhängigkeitsgefühl“ mit Händen zu greifen; auch hier ersetzt die Glaubenserfahrung alle Gottesbeweise und verbürgt, dass ‚Gott‘ nicht eine leeres Wort bleibt.

Auch Karl Barth bleibt viel näher bei Schleiermacher als es den ersten Anschein hat. Wie oben zitiert ist ihm zufolge das Subjekt der Theologie als Dogmatik die Kirche – deswegen der Ausdruck ‚Kirchliche Dogmatik‘ –, die sich ihrer Aufgabe der kritischen Selbstprüfung stellt und dies nur leisten kann, wenn sie sich ihrer biblischen Grundlagen versichert und sich im historischen Diskurs der Theologen orientiert. Wenn es zutrifft, dass Gott sich in der Offenbarung nicht nur zum Gegenstand der Erkenntnis macht, sondern dabei zugleich das Subjekt dieser Erkenntnis hervorbringt, dann ist dieses Subjekt nicht wie bei Bultmann der Einzelne, sondern die Kirche in ihrer geschichtlichen und kulturellen Wirklichkeit; diese Wirklichkeit gehört dann mit zur Wirkungsgeschichte der Offenbarung. Hier bleibt Barth ganz katholisch, denn dieser Kirchenlehre zufolge ist die Kirche „Leib Christi“ und nicht ein Verein von religiös

24 Vgl. Hoving, Helmut (Hg.), a. a. O., 10 f.; Hoving zufolge ist die Theologie als „Wissenschaft des christlichen Glaubens [...] zugleich Glaubenswissenschaft, Religionswissenschaft und Kulturwissenschaft, sie ist aber nicht exklusiv das eine oder das andere.“

Musikalischen, die ihre Partituren je nach Geschmack bei der christlichen Tradition ausleihen. Auch hier steht die Theologie von vornherein unter der Offenbarung, und deswegen kann sie anscheinend ohne Probleme wissenschaftlich von Gott reden.

Folgende Fragen sollen am Ende dieses Beitrags stehen:

- (1) Gibt es einen Unterschied zwischen Theologie und Religionswissenschaft und worin besteht er?
- (2) Ist die Theologie wirklich nichts anderes als die Religionswissenschaft des Christentums?
- (3) Wenn die *differentia specifica* die wissenschaftlich-kritische Selbstprüfung der Glaubensrede ist, kann es dann Theologie auch außerhalb der kirchlichen Bindungen geben – *extra ecclesiam nulla theologia*?
- (4) Das philosophische Rätsel einer sich als Offenbarungswissenschaft verstehenden Theologie ist die Idee einer sich selbst legitimierenden Offenbarung. Kann man es auflösen?

Literaturverzeichnis

- Barth, Karl: Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge. München 1924, 156 f.
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik. Ausgewählt und eingeleitet durch Helmut Gollwitzer. Frankfurt/Main 1957, 81.
- Bultmann, Rudolf: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, in: Lindemann, Andreas (Hg.): *Rudolf Bultmann. Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*. Tübingen 2002, 1–12.
- Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen. 1. Band. Tübingen 1966.
- Gestrich, Christoph: Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie. Tübingen 1977.
- Lehmann, Karl: „Der ‚intellectus fidei‘. Den Glauben denkend verantworten“, in: Hoving, Helmut (Hg.): *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*. Freiburg 2007, 33–58.
- Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22). Teilband 1. Hg. von Hermann Peiter. Berlin/New York 1980.
- Schnädelbach, Herbert: „Aufklärung und Religionskritik“, in: *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*. Frankfurt/Main 2009, 11–34.
- Striet, Magnus: „Theologie als dialogische Lebenswissenschaft“, in: Hoving, Helmut (Hg.): *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*. Freiburg 2007, 111–127.