

Margit Eckholt

# **Die Bedeutung der religionswissenschaftlichen Forschung aus der Sicht der christlichen Theologie – eine katholische Perspektive**

**Abstract** This text will have a look at the meaning of religious studies for Christian theologies from a catholic perspective. There is a new public presence of “religion” since about 20 years. But in public discourse the theological perspective was put to the background. Due to the increasing immigration of people from war zones of different parts of the world and the resulting challenges, it is no longer possible to displace religion to the sphere of private life. Therefore religious studies and catholic theology need to be interrelated considering ecumenical, interreligious and intercultural issues.

## **1. „Außen- und Innenperspektive“ – eine scheinbar klare Aufgabenverteilung von Religionswissenschaften und Theologie**

Folgender Beitrag ist aus einer Ringvorlesung am Institut für islamische Theologie der Universität Osnabrück zur Religionssoziologie, Religionspsychologie und den Religionswissenschaften als Bezugswissenschaften für die Theologien erwachsen und setzt sich mit der Bedeutung der Religionswissenschaften für die christlichen Theologien (aus Perspektive der katholischen Theologie) auseinander. In der Ausschreibung der Ringvorlesung wurde auf die Konfliktlinien hingewiesen und auf die Festlegung der wissenschaftstheoretischen und methodischen Grenzen zwischen den beiden Disziplinen, aber auch auf die Chancen für die Theologien, wenn sie sich den Religionswissenschaften gegenüber öffnen und sich mit ihnen konstruktiv auseinandersetzen; auch könnten sich aus diesem Gespräch neue Forschungsperspektiven für die Religionswissenschaften ergeben. Das ist eine höchst umfangreiche, anspruchsvolle und herausfordernde Aufgabe; sicher können folgende Überlegungen nicht mehr als eine kleine Schneise schlagen.

Was ist der Kontext für den Versuch einer eigenen Ortsbestimmung auf diesem für die Weiterentwicklung der Wissenschaftstheorie katholischer

Theologie in zutiefst bewegten säkularen Zeiten und gleichzeitig immer stärker plurireligiösen Räumen bedeutsamen Feld interdisziplinärer Zusammenarbeit?

Das Thema „Religion“ ist seit ca. dreißig Jahren in der Öffentlichkeit neu präsent, und wenn dies in den deutschen Provinzen zunächst nicht wahrgenommen worden ist, so haben die Ereignisse des letzten Jahres hier mehr als die Augen geöffnet: der verstärkte Zuzug von Menschen aus den Krisengebieten des Nahen Ostens und afrikanischer und asiatischer Kriegsgebiete, die Herausforderungen, Fragen und die Hilflosigkeit im Umgang mit den Flüchtlingen aus kulturell und vor allem auch religiös anders geprägten Weltregionen. Auf eine ganz neue Weise ist die Welt in der deutschen Gesellschaft und Kultur angekommen, ebenso in den christlichen Kirchen. Der lange Jahre anhaltende Trend, Religionen – und hier waren bis dato allein die christlichen Konfessionen im Blick – in den Raum des Privaten zu verdrängen, ist nicht mehr möglich. Der Politologe Martin Riesebrodt sieht Religion als „politische Kraft“ und vor allem als „Potenzial sozialer Identitätsbildung sowie als formendes Prinzip religiöser Subjekte“<sup>1</sup> zurückgekehrt, und der Wissenschaftsrat spricht von einer neuen „öffentlichen Wahrnehmung von Religion“ in seinen am 29. Januar 2010 veröffentlichten „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an Hochschulen“:

Die lange gängige These, in modernen Gesellschaften werde Religion bedeutungslos, hat sich als nicht haltbar erwiesen. Die gegenwärtigen öffentlichen Debatten über religiöse Fragen in Politik und Kultur lassen erkennen, dass religiöse Bindungen nach wie vor Lebenswelten prägen, Religionen einen wesentlichen Bezugspunkt kollektiver Zugehörigkeit darstellen und einen wichtigen Aspekt globaler Konflikte ausmachen können.<sup>2</sup>

Für den Wissenschaftsrat war dies der Anlass, die Präsenz der christlichen Theologien in der staatlichen Universität zu stärken, neue Institute islamischer Theologie zu gründen und auch auf die Einrichtung von unabhängigen,

- 
- 1 Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000, S. 35.
  - 2 Wissenschaftsrat, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an Hochschulen*, Dokument vom 29. Januar 2010 (im Folgenden: WR), S. 9.

nicht an Fakultäten oder Fachbereiche christlicher Theologien gekoppelte religionswissenschaftliche Institute bzw. Professuren zu drängen. Eine fundierte Auseinandersetzung mit Religion in Politik, Gesellschaft und Öffentlichkeit auf dem Hintergrund einer fundierten wissenschaftlichen Beratung wird gefordert; die christlichen Theologien und die Religionswissenschaften werden in dieser Hinsicht gefördert, aber bislang sind es – gerade auch im Wissenschaftskontext – doch eher die Kompetenzen von Politik- und Sozialwissenschaften, von Geographie und Ethnologie, die in diesem Zusammenhang eingeholt werden.<sup>3</sup> Sie sind die Wissenschaften, die die hier nur kurz benannten globalen Wandlungsprozesse vor allem in aktuellen Studien zur Migrationsforschung wahrnehmen und gefragte Gesprächspartner von staatlichen Behörden und auf Tagungen von Religions- oder Integrationsbeauftragten großer Städte, auf Symposien der politischen Stiftungen usw. sind. Deutlich wird hier eine eher pragmatische Handhabung der Religion, sie wird „integrationspolitisch genutzt“,<sup>4</sup> religiöse Themen werden „benutzt“, z. B. um Migrantengemeinden als „Orte der Integration“ zu fördern.

Wie ist es hier mit den Kompetenzen von Religionswissenschaften und Theologie, werden sie als Gesprächspartnerinnen auf dem neuen Feld der „Rückkehr der Religion“ wahr- und ernstgenommen? Hätten hier die Religionswissenschaften eventuell eine größere Chance, zu Gehör zu kommen, weil sie sich – so wird es in der Ausschreibung dieser Ringvorlesung auch insinuiert –, aus einer „Außenperspektive“ mit Religionen auseinandersetzen, die christlichen Theologien jedoch aus einer „Innenperspektive“, die für viele angesichts ihrer „Kirchlichkeit“ ideologiebehaftet und mit einer fehlenden Aufklärung und Religionskritik im Innenraum der Religion verbunden zu sein scheint? Hinter solchen Einschätzungen stehen gewiss auch

---

3 Vgl. z.B. Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main – Helga Nagel/Hessische Landeszentrale für politische Bildung – Mechtild M. Jansen (Hg.), *Religion und Migration, Waldkirchen 2007*; aus *Perspektive der Migrationswissenschaften*: Peter Graf, *Religionen in Migration: Fachkonferenz „Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog“*, 26. Januar 2005, Göttingen 2006.

4 Jansen und Keval beschreiben Migrantengemeinden als „Übergangsräume mit Brückenfunktion“: Mechtild M. Jansen/Susanna Keval, „*Religion und Migration – ein neues und altes Thema zugleich?*“, in: Nagel/Jansen (Hg.), *Religion und Migration*, Frankfurt a.M. 2007, S. 17.

Vorurteile, gewachsen auf dem Hintergrund eines immer größeren religiösen und theologischen Analphabetismus in den westlichen Gesellschaften; aber auch im Blick auf die jüngere religionswissenschaftliche Forschung ist die Polarisierung von Außen- und Innenperspektive nicht in dieser Weise aufrecht zu halten.

Zu fragen ist aber sicher, warum die christlichen Theologien sich schwer tun, ihre zentrale Aufgabe einer rationalen Begründung und Verantwortung christlichen Glaubens im Kontext von säkularer Kultur und Wissenschaft einzuspielen. Hat dies vielleicht sogar mit den Grenzverschiebungen und -verwischungen zwischen Theologien und Religionswissenschaften zu tun? Beide verstehen sich als Disziplinen auf dem Feld der Kulturwissenschaften; machen die Theologien selbst vielleicht zu wenig deutlich, was ihre genuine Analyse, Begründung und Kritik der „Tradition“ und „Lehre“ christlichen Glaubens beinhaltet und leistet, im Unterschied zu einer z.B. an Methoden empirischer Sozialforschung orientierten Religionswissenschaft? Diese Fragen weisen genau auf die Bedeutung der der Autorin gestellten Aufgabe einer Klärung der Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaften und Theologien hin und damit einer Auseinandersetzung mit Grundfragen der Wissenschaftstheorie der christlichen – bzw. in meinem Fall der katholischen – Theologie.

Sind die Disziplinen der Dogmatik und Fundamentaltheologie, deren genuine Aufgaben das Erschließen der zentralen Inhalte christlichen Glaubens und ihre Verantwortung vor den Foren von Kirche und säkularer Öffentlichkeit, Wissenschaft und anderen Konfessionen und Religionen ist, vielleicht doch noch in klassischen „apologetischen“ Konzepten gefangen, und macht die begrenzte Außenwahrnehmung der katholischen Theologie nicht deutlich, dass katholische Theologie immer noch am Anfang steht, sich im säkularen, plurieligiösen und globalen Weltkontext neu zu verorten? Das neue Paradigma einer christlichen Theologie im lebendigen interkulturellen und interreligiösen Dialog, wie es an der Universität Osnabrück im Gespräch mit der islamischen Theologie entwickelt werden soll, braucht eine weitergehende lebendige methodische und wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung. Und genau dazu gehört das Wahrnehmen der neuen Entwicklungen in den Religionswissenschaften, die aus ihrer „klassischen“ Einbettung in christlich-theologische Fakultäten und Fachbereiche aufgebrochen sind und sich auf dem säkularen Feld transkultureller und

postkolonialer Studien verorten, wie es Klaus Hock, Religionsgeschichtler und -wissenschaftler an der Universität Rostock in seinen Überlegungen zu „*Transkulturation und Religionsgeschichte*“ deutlich macht.<sup>5</sup>

Im Folgenden wird in drei Schritten vorgegangen: Zunächst werden die Auseinandersetzung mit Religion in der „klassischen“ katholischen Fundamentaltheologie skizziert und aktuelle Herausforderungen benannt, dann wird auf den Weg der Emanzipation der Religionswissenschaften von den christlichen Theologien eingegangen und in einem dritten Schritt werden Modelle der komplexen Verhältnisbestimmung von christlicher Theologie und Religionswissenschaften skizziert und der Beitrag mit knappen Überlegungen zur Aufgabe der Fundamentaltheologie heute abgeschlossen.

## 2. Religionen als Thema katholischer Fundamentaltheologie – ein kurzer Rückblick

### 2.1 Das „klassische“ Konzept der katholischen Fundamentaltheologie

Die Verortung der folgenden Überlegungen in der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Verhältnisbestimmung von katholischer Theologie und Religionswissenschaften ist die systematische Theologie, genau die Fundamentaltheologie, die Disziplin der katholischen Theologie, die sich im besonderen mit Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie der katholischen Theologie auseinandersetzt. Die „klassische“ Fundamentaltheologie wurde als wissenschaftliche Disziplin in der Moderne begründet, vor allem im Sinn der „Apologetik“, die nach der „Spaltung der westlichen Christenheit im 16. Jahrhundert zuerst den Streit über die wahre Kirche auslöste“.<sup>6</sup> Hier hat eine Ausprägung der Fundamentaltheologie, die „*demonstratio catholica*“,

---

<sup>5</sup> Klaus Hock, „*Transkulturation und Religionsgeschichte*“, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, S. 435–448, hier S. 445: „Die besondere Herausforderung für die Religionswissenschaft wird darin bestehen, das Transkulturationsparadigma für spezifisch religionswissenschaftlich Bedürfnisse einerseits theoretisch weiterzuentwickeln und andererseits im Rahmen materialer Religionsforschung empirisch zu fundieren.“

<sup>6</sup> Max Seckler, „*Einführung*“, in: Walter Kern/Max Seckler/Hermann Josef Pottmeyer, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1: Traktat Religion, 2. erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2000, S. 15–16.

so Max Seckler, Mitherausgeber des bis heute in der katholischen Theologie grundlegenden *Handbuchs der Fundamentaltheologie*,

ihren geschichtlichen Sitz im Leben. Die für eine allgemeine Vernunftreligion plädierende Aufklärung zwang dann dazu, den Offenbarungscharakter des Christentums zu verteidigen; hier ist der Ort der *demonstratio christiana*. Und schließlich drängten in den letzten 200 Jahren radikale Formen der Religionskritik und des Atheismus das Bewusstsein sozusagen bis an den Rand des Ja oder Nein zu Gott und Religion; hier ist die *demonstratio religiosa* angesiedelt.<sup>7</sup>

In der Reihenfolge der klassischen, sich in Zeiten der „Apologetik“ und einer immer stärker exklusivistisch ausgerichteten katholischen Ekklesiologie herausbildenden drei sogenannten „demonstrationes“ – dem Aufweis der (absoluten) Wahrheit der christlichen Religion, dem Aufweis der einen wahren, katholischen Kirche und dem Aufweis des Ursprungs und Wahrheitscharakters der Religionen – nahm die Auseinandersetzung mit den Religionen eine eher untergeordnete Rolle ein, obwohl mit Blick in die Geschichte christlicher Theologie die Auseinandersetzung mit der Gottesfrage und dem, was Religion ist, von Anfang an einen entscheidenden Stellenwert hatte. Religionen sind, lange vor einer Bestimmung dessen, was Religionswissenschaft ist, Thema der christlichen Theologie gewesen. Augustinus hat dies in seinem Traktat *De vera religione* aufgewiesen, Thomas von Aquin bestimmt in seiner *Summa theologiae* Religion als die grundsätzliche Ausrichtung des Menschen auf Gott: „religio proprie importat ordinem ad Deum“, wobei dies eine qualifizierte Beziehung ist im Blick auf das Heil des Menschen.<sup>8</sup> „Wenn wahres Menschsein und eschatologische Erfüllung nur in Gott liegen können, dann kommt dem Verhältnis zu Gott, also der Religion im theologischen Sinn, eine schlechthin fundamentale Bedeutung für das geschichtliche Dasein des Menschen zu.“<sup>9</sup> Die Akte, in denen diese erlösende Beziehung begründet wird, sind bei Thomas von Aquin die theologalen Tugenden, die, so Seckler, „in der ‚religio christiana‘ zu ihrer

7 Ebd., S. 16.

8 Augustinus, *De vera religione*, eingel., übers. und hrsg. v. Josef Lössl, Paderborn 2007; Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II-II. q. 81 a. 1 c.

9 Max Seckler, „Theologie als Glaubenswissenschaft“, in: Walter Kern/Max Seckler/Hermann Josef Pottmeyer, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 2000, S. 132–184, hier S. 179.

authentischen kategorialen Sinnform“<sup>10</sup> kommen, aber die jedem Menschen ermöglicht sind. Bei Thomas ist bereits eine Theologie der Religionen angelegt; andere Religionen werden anerkannt, aber diese Auseinandersetzung mit den anderen Religionen war eingebunden in das christliche Weltbild der westlichen Kultur, das sich im Mittelalter auf dem Hintergrund eines metaphysischen Ordo-Konzeptes ausgebildet hat und in Gestalt der sog. „Christenheit“ bis weit in die jüngere Vergangenheit gerade auch in außer-europäischen Kulturen für den Blick der katholischen Kirche auf andere religiöse Traditionen prägend war, ein Konzept, das zu massiven Ab- und Ausgrenzungen zwischen den christlichen Konfessionen und den Religionen geführt hat, auf dem Hintergrund einer exklusivistischen Ekklesiologie und eines Heilsverständnisses, das die wahre Religion allein in der Gestalt katholischen – christlichen – Glaubens gesehen hat. Zu Recht wurde und wird diesen Ansätzen ein ideologischer bzw. enger dogmatischer Charakter zugesprochen, und in der häufig anzutreffenden Distanzierung der säkularen Kultur und Wissenschaft vom Katholizismus schwingt dies sicher bis heute mit. Sicher gab es vielfältige Dialogkonzepte in der Geschichte des Westens, Dialoge wie sie im ausgehenden Mittelalter bzw. der frühen Moderne ein Raimundus Lullus oder ein Nikolaus Cusanus erarbeitet haben, oder wovon der Briefwechsel des Jesuitenmissionars Franz Xaver zeugt, der von seinen Reisen nach Indien, Japan und China an Obere oder Freunde geschrieben hat und hier eine beeindruckende Haltung des Respekts anderen Religionen gegenüber vorgelebt hat. Es sind in den letzten Jahren verschiedene christlich-islamische Forschungsprojekte angelaufen,<sup>11</sup> es werden die vielfältigen Dialoge in der Geschichte aufgearbeitet, aber sicher ist es die Aufgabe der jungen Generation heute, neue Wege zu gehen im Dienst von Frieden und eines „guten Lebens“. Katholische Theologen und Theologinnen können

---

<sup>10</sup> Ebd., S. 183.

<sup>11</sup> Vgl. hier die Fachtagungen, die seit 2005 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom Theologischen Forum Christentum-Islam durchgeführt werden und in einer wissenschaftlichen Publikationsreihe dokumentiert wird (hrsg. v. Hansjörg Schmid, Andreas Renz und Jutta Sperber). – Vgl. auch die Arbeit von CIBEDO – Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle, die Fachstelle der Deutschen Bischofskonferenz für den christlich-islamischen Dialog (1978 gegründet), sowie die Publikationen der Georges Anawati-Stiftung.

sich dabei auf den Paradigmenwechsel berufen, für den das 2. Vatikanische Konzil steht.

## 2.2 Der Paradigmenwechsel des 2. Vatikanischen Konzils

Erst mit dem 2. Vatikanischen Konzil wurde in einer kirchenamtlichen Perspektive eine Sicht auf andere christliche Konfessionen und Religionen entwickelt. Die Bedeutung, die dem Konzilsdokument „*Nostra Aetate*“, der „Erklärung über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen“ zukommt, am 28. Oktober 1965 von einer großen Konzilsmehrheit verabschiedet, kann nicht oft genug betont werden.<sup>12</sup> „In unserer Zeit“, so die Eröffnung des Dokuments,

da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nicht-christlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt. (NA 1)

Im Blick ist die Menschengemeinschaft – in unseren Zeiten der „Zerstreuung“ eine wichtige „Utopie“ oder vielleicht besser „Vision“:

Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln. (NA 1)

---

12 Vgl. Hans Vöcking (Hg.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation*, Freiburg/Basel/Wien 2010; Andreas Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*, Stuttgart 2014; Roman Siebenrock, „*Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate*“, in: HThK Vat.II, Bd. 3, Freiburg i.Br. 2005, 591–693; Felix Körner, „*Was ist aus Nostra Aetate geworden? Relecture eines römisch-katholischen Islamdialogs*“, 2005–2015, URL: <http://www.sankt-georgen.de/sites/sankt-georgen.de/files/u12/2.49.pdf> (letzter Zugriff: 26.01.2016), S. 101–108.



Dann wird auf die Vielfalt der Religionen und die Grundfragen menschlichen Lebens eingegangen, auf die sie – gerade in ihrer Vielfalt – Antwort zu geben versuchen:

Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen? (NA 1)

Das Konzil erkennt den „tiefen religiösen Sinn“ in allen Religionen und Kulturen an und trägt entscheidend zu einer neuen Grundhaltung den anderen Religionen gegenüber bei (NA 2)<sup>13</sup> und spricht mit „Hochachtung“ von den Muslimen:

[...] Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim [...] Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen. (NA 3)

Das 2. Vatikanische Konzil leitet mit dieser Erklärung einen grundlegenden theologischen Paradigmenwechsel ein. Das Heil und damit die weite – über

---

13 NA 2: Anerkennung des religiösen Sinnes in allen Religionen und Kulturen: „Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkennung einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkennung durchtränkt ihre Lebensmitte mit einem tiefen religiösen Sinn. Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen [...] Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Jo 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, indem Gott alles mit sich versöhnt hat.“

den christlichen Glauben hinausgehende Gottesperspektive – gibt den Horizont für den Blick auf die Kirche vor, nicht umgekehrt, und das bedeutet, dass die „*demonstratio religiosa*“ eine grundlegend neue Relevanz für das Konzept der Fundamentaltheologie erfährt, wobei diese nicht mehr im Sinne einer klassischen „Apologie“ zu verstehen ist. Die Herausgeber des Handbuches der Fundamentaltheologie haben darum nicht umsonst den „Traktat Religion“ an den Anfang des Handbuches gestellt, und damit sind neue Wege einer Theologie der Religionen bereitet, die das interdisziplinäre Gespräch mit den Religionswissenschaften und vor allem den anderen Theologien – der protestantischen und der islamischen Theologie – an den Anfang einer Grundbestimmung dessen stellen, was „Kerninhalte“ christlichen Glaubens sind. Damit wird jegliche exklusivistische Sicht auf die anderen Religionen aufgebrochen, ohne dass damit der aus und in den Religionen – und so auch dem Christentum – formulierte Wahrheitsanspruch relativiert wird, aber er muss auf eine radikal neue Weise verstanden und formuliert werden, auf dem Hintergrund der Anerkennung von Gewissens- und Religionsfreiheit und vor allem der Anerkennung aller Religionen als Heilswegen.

Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen, also das, was traditionell „Mission“ genannt wird, steht im Sinne des Konzils im Dienst an der einen Menschheit: Es geht also nicht um „Christianisierung“, um ein Ausbreiten der (katholischen) Kirche, sondern es geht darum, zu einem Zusammenleben aller Nationen, Kulturen und Religionen in wahrer „Anerkennung der Anderen“ beizutragen, dabei im Miteinander mit den Anderen nach dem wirklich Humanen zu suchen; darin wird Gottes Barmherzigkeit ein Ausdruck gegeben und realisiert sich das christliche Zeugnis.<sup>14</sup> In den letzten fünfzig Jahren sind in den verschiedenen Weltkontexten unterschiedliche lokale katholische Theologien entstanden. Felix Wilfred, einer der bedeutendsten asiatischen Theologen, Herausgeber der Zeitschrift „*Concilium*“, spricht im Blick auf den Missionsbegriff von einer „reverse catholicity“, einer „umgekehrten Katholizität“,

---

14 Zur Entwicklung des Missionsverständnisses vgl. Giancarlo Collet, „... bis an die Grenzen der Erde“. *Grundfragen heutiger Missionswissenschaft*, Freiburg/Basel/Wien 2002; Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

ein[em] Prozess des Universal-Werdens durch Empfangen und durch Lernen von Anderen – anderen Religionen, Kulturen, den Armen etc. [...] Die Vorstellung des Christentums als einer Mission, welche die ganze Welt umfasst mit der ganzen Menschheit als Rezipient ihrer Guten Nachricht, ist eine einseitige Katholizität. Um vollständiger universal zu sein, bedarf das Christentum einer multilateralen Katholizität, die danach verlangt, das ‚Evangelium des Lebens‘ von den Völkern verschiedener Kontexte zu hören. Die eingehende Universalität ist die Bewegung, durch die das Christentum die Wege des Geistes von anderen Religionen empfängt.<sup>15</sup>

Wenn heute von Mission im Christentum gesprochen werden kann, dann in genau diesem Sinn: in der Begegnung mit den Anderen, mit den Fremden, „die Wege des Geistes“ zu empfangen und die Tiefe des eigenen Glaubens zu entdecken. Der Philosoph und Kulturwissenschaftler Michel de Certeau, einer der großen avantgardistischen Denker eines solchen Missionsverständnisses spricht hier von der „Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden“, genau das sei

die Form der christlichen Sprache. Sie entsteht nur partiell; sie bleibt relativ zu dem partikulären Platz, den man ‚einnimmt‘. Sie ist niemals abgeschlossen. Sie ist verloren, glücklich ertrunken in der ungeheuren Weite der menschlichen Geschichte. Sie verschwindet wie Jesus in der Menge [...] Indem sie (d.h. die Christen) es ablehnen, sich den Platz der Wahrheit zuzubilligen, können sie so ihren Glauben an das bekennen, das wir *Gott* zu nennen wagen – den Gott, der für uns nicht zu trennen ist von der Erfahrung, die die Menschen zugleich irreduzibel und notwendig füreinander macht.<sup>16</sup>

Das ist ein beeindruckendes Konzept von Religion und Mission: dem anderen „Raum zu geben“, Gast-Freunde zu werden und so im Eigenen zu wachsen, um gemeinsam Zeugnis zu geben von Gottes Barmherzigkeit.

Wenn Religionen heute in der Öffentlichkeit neu sichtbar werden, so haben die Theologen gemeinsam zu einer solchen „Unterscheidung der Geister“ beizutragen, dass diese öffentliche Präsenz durchsichtig wird auf das Evangelium der Barmherzigkeit und Liebe Gottes, im Dienst eines „guten Lebens“ für alle, für die eine Menschheit und die ganze Schöpfung. Und genau das ist heute gar nicht anders möglich als im Gespräch der vielen, der christlichen

---

15 Felix Wilfred, „Asiatische Wege zur Katholizität: Theologische Reflexionen im post-christlichen Kontext“, in: Claude Ozankom (Hg.), *Katholizität im Kommen: Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*, Regensburg 2011, S. 95–108, hier S. 100.

16 Michel de Certeau, *Glaubensschwachheit*, Stuttgart 2009, S. 213.

Konfessionen, der Religionen und im Gespräch mit der säkularen Welt. Hier geht es dann nicht um das Austarieren von Wahrheitsansprüchen, sondern um eine heilende und heilsame Präsenz, im Dienste des Humanum und einer ganzheitlichen Ökologie, im Dienst einer „Unterscheidung der Geister“ im Blick auf Werte und Sinnfragen der säkularen Gesellschaft.

Das 2. Vatikanische Konzil hat einen Paradigmenwechsel bedeutet für die katholische Kirche in ihrer Positionierung in der Welt, ihrer Haltung anderen Konfessionen und Religionen gegenüber, und man steht in der katholischen Theologie auch heute noch am Anfang, die wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Veränderungen, die dieser Paradigmenwechsel mit sich bringt, zu erschließen. Sicher, es gibt vielfältige neue Ansätze auf dem weiten Feld des interreligiösen Dialogs, darunter fallen z.B. das Konzept der „komparativen Theologie“, wie es an der Universität Dortmund Klaus Stosch vorlegt, oder auf ganz andere Weise die „Theologie der Religionen“ des Religionswissenschaftlers und Theologen Perry Schmidt-Leukel an der Universität Münster.<sup>17</sup> Diese neuen Ansätze haben aber das Grundverständnis der katholischen Theologie noch nicht verändert. Wenn wir den Heilsuniversalismus wirklich ernst nehmen, von dem das Konzil spricht, wenn die fundierte Auseinandersetzung mit Religion an den Anfang jeder weiteren theologischen Reflexion auf Kerninhalte des Glaubens stehen soll, müsste – um nur ein Beispiel zu nennen – zu einer systematisch-theologischen Annäherung an das Erlösungsgeschehen in Jesus Christus auch gehören, die Bedeutung zu entdecken, die Jesus im Koran hat oder wie ein Mahatma Gandhi die Bergpredigt Jesu gelesen hat usw. Und zu einem solchen theologischen Ansatz wird auch ein neues Gespräch mit den – sich im säkularen Wissenschaftskontext verankernden – Religionswissenschaften gehören. Die bahnbrechenden Impulse der Konzilerklärung *Nostra Aetate* sind auch auf dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit den Religionswissenschaften entstanden, aber ihre Vertreter waren – und das zeigt der nun folgende kurze Blick auf die Geschichte der Religionswissenschaften – Denker wie

---

17 Vgl. z.B. Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012; Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen: Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.

Heinz Robert Schlette,<sup>18</sup> deren Ansätze sich in das christliche Weltbild eingeschrieben haben und die eine Theologie der Religionen vorgelegt haben, deren Religionsbegriff an die westliche Tradition christlicher Gotteslehre angeknüpft hat.

### 3. Ein kurzer Blick in die Geschichte der Religionswissenschaften und ihr Emanzipationsprozess von den christlichen Theologien<sup>19</sup>

Religionswissenschaften sind ein Kind der westlichen Moderne, mit der Ausdifferenzierung der Wissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert und ihrer Autonomie im Blick auf die christlichen Theologien entstanden, geprägt vom „Streit der Fakultäten“ um die Verankerung der wissenschaftlichen Bestimmung des Religionsbegriffs. Hier wurden bereits – in der damaligen Zuordnung sei es zur Theologie oder sei es zur Philosophie – der „Gegensatz zwischen wissenschaftlicher und dogmatischer Behandlung des Religions-themas“ und „wissenschaftstheoretische und wissenschaftspraktische Diffe-renzen zwischen Theologie und Religionswissenschaften“<sup>20</sup> verhandelt. Der

---

18 Vgl. z.B. Heinz Robert Schlette, *Die Verschiedenheit der Wege: Schriften zur „Theologie der Religionen“ (1959–2006)*, Bonn 2009; ders., *Religion – aber wie? Religionsphilosophische Perspektiven*, Würzburg 2002.

19 Auswahlbibliographie: Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 21997; Udo Tworuschka, *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft*, Darmstadt 2015; Klaus Hock, „*Transkulturation und Religionsgeschichte*“; Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002; Johann Figl, *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck 2003; Theo Sundermeier, *Religion. Was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext: Ein Studienbuch*, Frankfurt a.M. 2007; Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012; Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997; Burkhard Gladigow, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, hrsg. v. Christoph Auffahrt/Jörg Rüpke, Stuttgart 2005; Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der Modernen Kultur*, München 2004; Hans G. Kippenberg/Kocku von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003.

20 Ingolf Dalferth, „*Theologie im Kontext der Religionswissenschaft: Selbstverständnis; Methoden und Aufgaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*“, in: *Theologische Literaturzeitung*, 126 (2001), S. 3–20, hier S. 5.

Ausdruck „Religionswissenschaft“, so der Wiener Religionswissenschaftler Johann Figl in seinem *Handbuch Religionswissenschaft*,

findet sich schon *vor* dem Entstehen einer eigenen Disziplin: 1795 verwendet ihn Niethammer in seiner Apologie von Kants Werk ‚Religion innerhalb der bloßen Vernunft‘. 1803–1806 erscheint das Periodikum ‚Museum für Religionswissenschaft‘ von H. Ph. Henke; unmittelbar darauf Jakob Frints ‚Handbuch der Religionswissenschaft für die Candidaten der Philosophie‘ (Wien 1806–1808). Bernhard Bolzano verfasst ein ‚Lehrbuch der Religionswissenschaft‘ (4 Bände, Sulzbach 1834). Religionswissenschaft steht in diesen Manualien immer im Zusammenhang mit einer Religionsphilosophie, die das Christentum als ‚vollkommenste Religion‘ nachzuweisen bestrebt ist.<sup>21</sup>

Religionswissenschaft wurde hier als ein „philosophisches Fach“ verstanden, „dessen Aufgabenbereich andererseits *christentumsbezogene Intentionen* implizierte.“<sup>22</sup> G.W.F. Hegel hat in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ im Hinblick auf den Begriff der Religion gesagt, „dass die diesbezügliche Wissenschaft innerhalb der Philosophie nicht von vorne anfangen muss, sondern *die Religionswissenschaft ist eine Wissenschaft in der Philosophie*“ setzt insofern die anderen philosophischen Disziplinen voraus, ist also Resultat“.<sup>23</sup>

Mitte des 19. Jahrhunderts etablierte sich die Religionswissenschaft dann als eigene Wissenschaftsdisziplin, in der Folge neuer historischer Arbeiten, der kolonialen Bestrebungen der europäischen Mächte und damit eines neuen Interesses an den Weltreligionen. Die Entstehung der natur- und völkerkundlichen Abteilungen der großen Museen in Berlin oder Hamburg, in denen Sammlungsobjekte von großen Forschungsreisenden wie Alexander von Humboldt eingegangen sind, und die Emanzipation der Religionswissenschaften von Philosophie und Theologie hängen zusammen. Zu den Begründern dieser Religionswissenschaften zählt Friedrich Max Müller (1823–1900), der neben den klassischen europäischen alten Sprachen Latein und Griechisch Sanskrit, Vergleichende Sprachwissenschaft (bei dem berühmten Forscher des Indogermanischen Franz Bopp) und Philosophie bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling studierte, dessen „Philosophie der

---

21 Johann Figl, *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, S. 21.

22 Ebd.

23 Ebd.

Offenbarung“ sicher auch heute noch für eine „Theologie der Religionen“ zu erschließen ist. Müller, seit 1868 Professor für Vergleichende Sprachwissenschaft in Oxford, begründete die beiden Richtungen der Religionswissenschaft, die philologische und historische und die vergleichende Religionswissenschaft. 1873 erscheint seine „Introduction to the Science of Religion“, 1876 die zweite Auflage der deutschen Übersetzung „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft“.<sup>24</sup> Der erste Lehrstuhl für Religionswissenschaft wurde mit der Bezeichnung „Lehrstuhl für Allgemeine Religionsgeschichte“ an der Theologischen Fakultät in Genf gegründet, 1877 kam es dann zur Einrichtung von zwei konfessionell unabhängigen Lehrstühlen in Leiden und Amsterdam. Bis hinein in die 60er Jahre letzten Jahrhunderts war die Religionswissenschaft in Religionsgeschichte und Religionssystematik gegliedert, wie es Joachim Wach (1898–1955) in seinem Werk *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Leipzig 1924) vorgelegt hat. Wach hat sich im Besonderen von der Philosophie abgesetzt und im Blick auf die Emanzipation der Religionswissenschaften von den Geisteswissenschaften den empirischen Charakter der Religionswissenschaften betont. Religionswissenschaft sei keine normative Wissenschaft, vertrete vielmehr einen empirischen Standpunkt, eine Position, die das 1960 auf einem der bedeutendsten Kongresse der Religionswissenschaftler verabschiedete „Marburger Manifest“ aufgegriffen hat. Ein „absoluter Wert“, wie ihn Theologie und Philosophie vertreten, „sei für die religionswissenschaftliche Frage ausgeschlossen“<sup>25</sup>. Damit gehen die in Marburg vertretenen Religionswissenschaftler auch auf Distanz zur Ausprägung der Religionswissenschaft in Gestalt der „Religionsphänomenologie“ bzw. „Religionswissenschaft des Verstehens“, wie sie in den Werken von Gustav Mensching, Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Mircea Eliade, Kurt Goldammer u.a. vorgelegt worden ist, eine Methode, die gerade in der christlichen Theologie großen Anklang gefunden hat. Der katholische Religionsphilosoph Bernhard Welte oder der protestantische Phänomenologe und Hermeneutiker Paul Ricœur haben auf deren Werke zurückgegriffen, um neue Wege eines Offenbarungsdenkens zu gehen. Das „Marburger Manifest“ kritisiert jedoch die Grundannahme der

---

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 22.

<sup>25</sup> Ebd., S. 38.

genannten Religionsphänomenologen, die in Religion die „Realisierung einer transzendenten Wahrheit“<sup>26</sup> sehen und einen „absoluten Wert“ der Religion bestimmen wollen. Demgegenüber sei die Religionswissenschaft eine

humanwissenschaftliche Disziplin, die es mit anthropologischen Phänomenen zu tun hat, und sie studiert diese als ein Produkt menschlicher Kultur; das Wissen um das Numinose bzw. die Transzendenzerfahrung könnten religionswissenschaftlich nur als empirische Fakten – wie alle menschlichen Phänomene – studiert werden – und zwar ‚mit den angemessenen Methoden‘.<sup>27</sup>

In Folge dieser Absetzung zur Religionsphänomenologie differenziert sich die Religionswissenschaft in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts weiter aus in Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsgeografie, Religionsästhetik.

#### 4. Theologie und Religionswissenschaft – ein schwieriges Verhältnis

„Besonders strittig“, so formuliert es der an der Universität Rostock tätige Religionswissenschaftler Klaus Hock in seiner Einführung, ist bis heute „die Frage nach dem Verhältnis von *Theologie und Religionswissenschaft*“.<sup>28</sup> Hock betont jedoch, dass weder „die Synthetisierung in Gestalt einer ‚theologischen Religionswissenschaft‘, noch die Abschottung einer vermeintlich wertfrei-objektiv arbeitenden Religionswissenschaft gegenüber der Theologie“ „zukunftsfähige Modelle“ sind.

Angesichts theologischer Vereinnahmungsstrategien sowie im Blick auf Immunisierungsstrategien von religionswissenschaftlicher Seite gilt es daran festzuhalten,

---

26 Johann Figl, *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, S. 27.

27 Ebd., zitiert Annemarie Schimmel, *The Western Influence on Sir Muhammad Iqbal's Thought*, Tokyo 1960, S. 236; das Manifest übt Kritik an der Gestalt der Religionswissenschaft, die vom Erfahrungsbegriff ausging. Vgl. Christoph Bochinger, „*Theologie als Gegenstand der Religionswissenschaft – Religionswissenschaft als Gegenstand der Theologie*“, in: Verkündigung und Forschung 53 (2008), S. 7–17, hier S. 8: Absetzungsbewegung von „einem Teil der eigenen Fachtradition, namentlich der Religionsphänomenologie“; Burkhard Gladigow, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, S. 25f.

28 Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, S. 9.



dass die Religionswissenschaft als eigenständige akademische Disziplin mit der Theologie eine ganze Reihe von Berührungspunkten aufweist.<sup>29</sup>

Religionswissenschaftliche Lehrstühle entstehen Ende des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Kontext zumeist an theologischen Fakultäten, auch im Zusammenhang mit den damals auch neu gegründeten missionswissenschaftlichen Lehrstühlen bzw. Instituten. In Münster wird 1911 das Institut für missionswissenschaftliche Forschung gegründet,<sup>30</sup> aus dem bedeutende Gelehrte hervorgehen wie Joseph Schmidlin oder Thomas Ohm, deren Arbeiten den theologischen Paradigmenwechsel des 2. Vatikanischen Konzils mit vorbereiten werden und die zu der genannten Neuformulierung des Missionsbegriffs der katholischen Kirche wichtige Anstöße geben werden. Die Arbeit von christlichen Missionaren und Missionarinnen, ihre Sprachstudien, Sammlung von Quellen und von anderen Objekten haben wichtige Impulse für die Entstehung der Religionswissenschaften gegeben. Protestantische oder katholische Theologen arbeiten oftmals – sei es auch biografisch bedingt – an religionswissenschaftlichen Lehrstühlen, und im Zuge von Mittelkürzungen wurden und werden Aufgaben der Religionswissenschaften von Theologen übernommen, insbesondere Alttestamentlern, haben doch gerade die exegetischen Disziplinen der christlichen Theologien auf religionswissenschaftliche Methodiken zurückgegriffen.

Die Emanzipation der Religionswissenschaften von den christlichen Theologien und auch die Befürwortung der Gründung von eigenständigen religionswissenschaftlichen Instituten, wie es der Wissenschaftsrat in seiner Stellungnahme aus dem Jahr 2010 fordert,<sup>31</sup> bedeutet darum gerade nicht Konkurrenz und Absetzung, sondern die Suche nach kreativen interdisziplinären Vernetzungen, gerade in Zeiten von Migration und einem neuen öffentlichen Interesse an Religion. Auch wenn die alt- und neutestamentliche Exegese oder die Kirchengeschichte seit vielen Jahren mit

---

29 Ebd.

30 Vgl. „100 Jahre Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.“, Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster, URL: <http://iimf.de/Geschichte/medien/100-Jahre.pdf> (letzter Zugriff: 28.01.2016).

31 Vgl. Wissenschaftsrat, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologie und religionsbezogenen Wissenschaften an Hochschulen*, Dokument vom 29. Januar 2010.

religionswissenschaftlichen Methodiken arbeiten, so können sie nicht an einem religionswissenschaftlichen Institut verankert werden, verstehen sie sich doch als theologische Disziplinen.<sup>32</sup>

Der Fribourger Missionswissenschaftler und Kirchengeschichtler Mariano Delgado spricht darum sehr zutreffend von „Grenzziehung und Grenzvermischung“ zwischen Theologie und Religionswissenschaften.<sup>33</sup> Oftmals beruhen Abgrenzungen auf einem Weltanschauungsstreit, wenn die Frage nach dem Wissenschaftsverständnis und dem Religionsbezug an der säkularen Universität auf den Prüfstand gestellt wird. Religionswissenschaften verankern sich heute auf dem Feld der Kulturwissenschaften, betonen ihren empirischen Zugang zum Phänomen der Religion, wie es z.B. Manfred Hutter, Professor für vergleichende Religionswissenschaften an der Universität Bonn formuliert:

„Ihrem Selbstverständnis entsprechend ist Religionswissenschaft eine Kulturwissenschaft, die empirisch arbeitet und sich aller diesbezüglicher Methoden, soweit sie dem Fach nützlich sind, bedient. Daraus ergibt sich im strengen Sinn, dass Frage- und Aufgabenstellungen der Religionswissenschaft weder religionsphilosophisch orientiert sind, noch von einer theologischen Position bestimmt werden.“<sup>34</sup>

- 
- 32 Vgl. hier die These von Peter Antes, *„Theologie und Religionswissenschaft: Methodische Anmerkungen zu Nähe und Distanz“*, in: Günter Riße/Heino Sonnemans/Burkhard Theß (Hg.), *Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend: Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, Paderborn 1996, S. 313–319; in anderer Weise: Ansgar Moenikes, *„Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie“*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 49 (1997), S. 193–207.
- 33 Mariano Delgado, *„Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Grenzvermischung“*, in: *ZMR* 87 (2003), S. 1–2. – 1916 wurde die Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft gegründet.
- 34 Manfred Hutter, *„Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaften“*, in: *ZMR* 87 (2003), S. 3–20, hier S. 4; vgl. auch Ansgar Moenikes, *„Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie“*, S. 193–207; Christoph Bochinger, *„Theologie als Gegenstand der Religionswissenschaft – Religionswissenschaft als Gegenstand der Theologie“*, S. 10; Burkhard Gladigow, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, S. 34f.: „Wenn man Religionen in einem kulturwissenschaftlichen Zugriff als einen besonderen Typ eines kulturspezifischen Deutungs- oder Symbolsystems versteht, d.h. als Kommunikationssystem mit einem bestimmten Zeichenvorrat und einer Reihe angegebener Funktionen, verlagern sich die Anforderungen an die Darstellung religionshistorischer Sachverhalte von der ‚Erschließung religiöser Wahrheiten‘ hin zu einer

In einer solchen Formulierung ist sicher unterbelichtet, dass auch im säkularen westlichen Kontext durch die Präsenz anderer Religionen, vor allem des Islams, das öffentliche Glaubenszeugnis und der Blick auf Praktiken und Vollzugsformen des Glaubens neu von Bedeutung werden, und dass darum gerade der Dialog mit der Theologie auch aus Perspektive der Religionswissenschaften von Notwendigkeit ist, ein Dialog, der in gewisser Weise das religionsphänomenologische Arbeiten rehabilitieren wird.<sup>35</sup>

Religionsphilosophische Studien wie die von Charles Taylor – z.B. sein beeindruckendes Werk zum „säkularen Zeitalter“<sup>36</sup> – tragen zur Klärung des Begriffs der Säkularität in der westlichen Tradition bei, indem sie die geschichtlichen Prozesse der Säkularisierung aufzeigen, die die moderne Gesellschaft durchlaufen hat und welche Bedeutung religiösen Überzeugungen hier auch zugekommen ist und zukommt.<sup>37</sup> Auch die westliche Moderne ist von spirituellen Traditionen und religiösen Überzeugungen geprägt, und es wird auch für Religionswissenschaften heute notwendig, diese gelebten und lebendigen Vollzugsformen und Praktiken von Glauben – auch über die Grenzen verfasster Religionsgemeinschaften hinaus – zu analysieren. Die Differenz der Religionswissenschaft zur Theologie kann darum nicht mit der Polarisierung von „Außenperspektive“ und „Innenperspektive“ charakterisiert werden. Eine „problemorientierte Religionswissenschaft“, wie sie Manfred Hutter entwickelt, unterstreicht dies auch; Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft wird, so Hutter,

zwar selbst nicht auf außermenschliche Bezugsgrößen zurückgreifen, um Antworten auf menschliche Grundfragen zu geben, sie vermag aber dennoch – gerade indem sie den empirischen Schatz der Antworten, die in Religionen im Laufe der

---

Aufarbeitung der Elemente des Zeichensystems, ihrer Konstellation und ihrer Bedeutungen für Geber und Empfänger.“

35 Das wird auch in neuen Ansätzen einer Religionsästhetik deutlich, vgl. Jürgen Mohn, „Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft“, in: MThZ 55 (2004), S. 300–309; ders., „Religionsästhetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume“, in: Stausberg, Michael (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, S. 329–342. In Zukunft wird eine neue Auseinandersetzung mit „Praktiken des Glaubens“ und ästhetischem Gestalten religiöser Erfahrung von Bedeutung werden.

36 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009.

37 Zur aktuellen Auseinandersetzung vgl. Hans-Joachim Höhn, *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015.

Zeit formuliert wurden, hebt – bereits gegebene Antworten entweder in Erinnerung zu rufen oder deren Vorläufigkeit bzw. Bevormundung des Fragenden aufzuzeigen, ohne dadurch selbst als Wissenschaft eine ‚neue‘ Normativität zu schaffen.<sup>38</sup>

Das muss nun nicht bedeuten, Theologie und Religionswissenschaften ineinander aufgehen zu lassen, wie es Beiträge des protestantischen Theologen Eilert Herms zu denken geben,<sup>39</sup> aber ebensowenig Religionswissenschaft in Theologie aufzulösen, wie es in der Konsequenz von Ansätzen wie denen von Wilfred Cantwell Smith Theologen wie Perry Schmidt-Leukel vorliegt, wobei diese Theologie nicht mehr konfessionell geprägt ist, sondern eine „Welt-Theologie“ insinuiert, eine interreligiös aufgestellte Theologie, die sich „in einem weltweiten Kolloquium der Religionen“ vollzieht.<sup>40</sup>

Die Differenz zwischen Theologie und Religionswissenschaften – und das soll in einem letzten Punkt kurz bedacht werden – liegt darin, dass das „Vorzeichen“ theologischer Arbeit die als Glaubensüberzeugung angenommene und rational verantwortete Gottesfrage ist, während Religionswissenschaften in gewisser Weise in wissenschaftstheoretischer Hinsicht einen methodischen Atheismus postulieren. Vielleicht ist darum die Formulierung

---

38 Manfred Hutter, *„Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaften“*, S. 18. Hutter weist auf das Dilemma der Religionswissenschaft hin und macht die Grenzen einer empirisch arbeitenden Religionswissenschaft deutlich; er entwirft eine „problemorientierte“ Religionswissenschaft. – Hilfreich sind bis heute die Überlegungen von Richard Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Freiburg i.Br./München 2002, darin z.B. IV.: „Ein jüngerer Typus der Religionsphilosophie: Die Phänomenologie der Religion“, S. 105–115. Schaeffler geht sowohl empirisch als auch philosophisch-normativ vor. „Wesensbegriffe“, so Schaeffler, „wie sie mit phänomenologischer Methode gewonnen werden, sollen also dem Forscher die verantwortete Beispielswahl und den Vergleich, dem Religionsphilosophen die kritische Würdigung des Erfahrungsmaterials ermöglichen.“ (S. 110).

39 Vgl. Eilert Herms, *„Theologie und Religionswissenschaft“*, in: ders. (Hg.), *Phänomene des Glaubens: Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 2006, S. 455–475; vgl. auch Christoph Schwöbel, *„Theologie und Religionswissenschaft: Vorläufige Bemerkungen zur Gestaltung eines schwierigen Verhältnisses“*, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), *Religion. Begriff, Phänomen, Methode*, Marburg 2003, S. 63–80; eine gute Reflexion auf das Verhältnis von „Innen“ und „Außen“ gibt Andreas Feldtkeller, *„Die notwendige Integration von ‚innen‘ und ‚außen‘ in der Methodologie der Religionsbeschreibung“*, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), *Religion. Begriff, Phänomen, Methode*, Marburg 2003, S. 17–40.

40 Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, S. 487.

von Carsten Colpe, 2009 verstorbener Religionswissenschaftler und Iranist an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, für ein weiteres Nachdenken über dieses „schwierige Verhältnis“ von Theologie und Religionswissenschaften hilfreich: „Eine religionswissenschaftliche Betrachtung beginnt profan. Sie muss es aber nicht bleiben. Eine theologische Betrachtung beginnt religiös und will es bleiben.“<sup>41</sup>

## 5. Die Aufgabe der katholischen Theologie: „Übersetzung“ der Gottesrede und die „Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden“

Es geht heute darum, im plurireligiösen, religionsoffenen und doch säkularen Kontext der globalen Welt in neuer Weise das einzuspielen und zu verantworten, was Theologie zur Theologie macht: die Gottesfrage. Ohne das Erlernen der Kunstfertigkeit, die christliche Gottesrede in den pluralen Kontext unserer Zeit – gerade in der Spannung von Kultur, Wissenschaft und Kirche – übersetzen zu können, wird Theologie keine Zukunft haben. Ihr Ort an der Universität ist – wie die Gottesrede selbst – „prekär“, und doch tun Menschen gerade auch an der Universität not, die es erlernt haben, um eine Formulierung von Charles Taylor aufzugreifen, „das Gebiet jenseits der Grenzen zu erkunden“.<sup>42</sup> Dann erst hat an der Universität auch der Mensch Zukunft, weil er im Erforschen des Gebietes jenseits der Grenzen

---

41 Zitiert in Mariano Delgado, *„Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Grenzvermischung“*, S. 1. – Auf weitergehende Ansätze zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaften kann hier nicht eingegangen werden. Verwiesen sei auf Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, S. 44: „Für die Theologie hat Religionswissenschaft insofern eine wesentliche Bedeutung, als sie dieser zu einer für sie selbst notwendigen Distanzierung der Tradition gegenüber verhilft. Das Nachdenken des Glaubens braucht Abstand; Religionswissenschaft ist eine Weise, diesen Abstand zu gewähren. Auf der anderen Seite tut die Religionswissenschaft gut daran, sich auf die Theologie einzulassen; denn diese hat die Fragen, welche den kulturellen und religiösen Hintergrund des hier tätigen Religionswissenschaftlers bilden, auf der Ebene der Reflexion in ungeheurer Breite und Tiefe bearbeitet.“

42 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*; vgl. Margit Eckholt, *„Die ambivalente ‚Rückkehr der Religion‘: Zur Bedeutung einer verantworteten Gottesrede im Gespräch der Kultur und im Dialog der Wissenschaften heute“*, in: ThQ 190 (2010), S. 238–257.

seine eigenen Grenzen besser kennenlernen wird und damit Demut und Achtung dem Anderen und Fremden gegenüber wachsen werden.

Theologie zu studieren bedeutet, die Kunstfertigkeit zu erlernen, die Gottesfrage in aller geistlichen und geistigen Verantwortung in den pluri-religiösen und säkularen Kontext unserer Zeit zu übersetzen. Dazu gehört, ein Verständnis der Wahrheit der Offenbarung zu erlernen, um die Tradierungsprozesse in der Geschichte zu wissen, um die Instanzen – in der katholischen Kirche Lehramt, Papst und Bischöfe –, die die Tradierung der Offenbarung gewährleisten. Eine solche Theologie erwächst immer aus und in einem konkreten Kontext. Sie muss heute aus dem lebendigen Dialog mit Kultur, Gesellschaft, Wissenschaft und vor allem auch den anderen christlichen Konfessionen und anderen Religionen erwachsen, sie muss sich immer wieder neu ihren Ort klar machen, an dem sie zu einer verantworteten Gottesrede herausgefordert ist und muss sich dadurch auszeichnen, in interkulturellen Übersetzungsprozessen auch an anderen Orten – auf eine je andere Weise – von Gott sprechen zu lernen. Erst dann kann das Wort Gott – um eine Formulierung des großen katholischen Theologen Karl Rahner aufzugreifen<sup>43</sup> – seinen Anspruch einholen, das „Ganze der Wirklichkeit“ auszusagen und damit auch den Menschen ganz in den Blick zu nehmen. Heute kann sich dieses „Ganze“ nur im lebendigen Dialog der Kulturen und Religionen verifizieren. Eine solche Übersetzung der Gottesrede kann darum nicht anders erfolgen als unter Beachtung der Freiheit des Menschen, der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, „Gaudium et Spes“ GS 36), unter Anerkennung von Religions- und Gewissensfreiheit und damit der Anerkennung der anderen Religionen.

Die zentrale Frage, die für die systematische Theologie der Zukunft ansteht und an der sich die Relevanz der Theologie als Wissenschaft an einer säkularen Universität entscheiden wird, ist, den christlichen Gottesbegriff für die Gegenwart zu erschließen, ihn „in den Streit um den Menschen hineinzustellen“, wie es Papst Benedikt XVI. in einem Beitrag mit dem Titel

---

43 Vgl. z.B. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg Wien <sup>11</sup>1980, S. 54–61: Meditation über das Wort „Gott“. Vgl. auch: Doris Hiller, „Von Gott reden – Eine hermeneutische Erinnerung“, in: Ulrich H.J. Körtner (Hg.), *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 103–117.

„Auf der Suche nach dem Frieden“ formuliert,<sup>44</sup> gerade auch im Dialog der Religionen und dabei die Debatte um die Frage von Monotheismus und Gewalt nicht zu scheuen.<sup>45</sup> Von zentraler Bedeutung wird es hier sein, in einer Theologie der Religionen, die nur im Dialog der verschiedenen Religionen und im interdisziplinären Gespräch mit den Religionswissenschaften erarbeitet werden kann, plausible Antworten auf die Frage nach dem *einen* Gott zu geben. Der Streit um den einen oder anderen Gott, den eigenen und fremden, hat gerade wieder begonnen.<sup>46</sup> Gott hat „viele Namen“, aber bei einer nominalistischen Pluralisierung stehen zu bleiben, wird Gott und dem Menschen nicht gerecht; genau das ist sicher die entscheidendste Differenz zwischen Theologie und Religionswissenschaften. Eine verantwortete Gottesrede wird die – die Geschichte von Anfang an begleitende – metaphysische Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit und die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielfalt nicht außer acht lassen. Christliche Überzeugung ist, dass dieser Eine in sich Dynamik, Leben, Vielfalt ist; das ist der Glaube an den einen und dreifaltigen Gott, den Gott, der Liebe ist, eine Liebe, die – gegründet im Geschehen von Kreuz und Versöhnung – zutiefst Anerkennung des anderen, Freilassen des anderen und Zustimmung zum anderen ist. Es ist gerade diese Qualität der Anerkennung, die für ein Gelingen der Übersetzung der Gottesrede ins Heute bürgt, und gerade sie ist der Weg, die Wahrheit christlicher Glaubensüberzeugung in das – sicher offene – säkulare und doch religionsplurale Gespräch unserer Gegenwart einzubringen. Diese Gestalt der Anerkennung ist es, die christliche Theologie dialogfähig macht und diesen Dialog in den Dienst am Menschen, an ein Miteinander in Frieden und Gerechtigkeit und an einer Zukunft für die gesamte Schöpfung stellt.

---

44 Klaus Müller, *Streit um Gott: Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, S. 30: Müller zitiert Joseph Ratzinger, „Auf der Suche nach dem Frieden“, in: Deutsche Tagespost, Nr. 407, 12.6.2004.

45 Vgl. hier nur die jüngeren Arbeiten von Jan Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015; ders., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006; dazu: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht – Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg/Basel/Wien 2015.

46 Vgl. Felix Körner, „JHWH, Gott, Allah: Drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?“, in: ThPQ 158 (2010), S. 31–38, hier S. 38: „Das christliche Gottesbekenntnis lässt sich als Zeugnis der Communio Gottes verstehen, das islamische als Zeugnis der Confrontatio Gottes. Dass es sich um etwas grundlegend anderes handelt, bedeutet aber nicht, dass deswegen unser Zusammenleben gefährdet wäre.“

Allein auf diesem Weg der Praxis wird sich die Wahrheit als frei machende erweisen, als Wahrheit auf dem Weg zu der Einheit und Liebe, die der eine Gott für die gesamte Schöpfung will und die sich in der gemeinsamen Zukunft letztlich bewahrheiten wird.<sup>47</sup> Darum sind auch, wie der Jesuit und Islamwissenschaftler Felix Körner es formuliert, „Primärkontext des Dialogs“ „nicht die Lehrunterschiede, sondern Ausgrenzungen und Gewaltexzesse, Flüchtlingsherausforderungen, sich neu eröffnende Bildungsmöglichkeiten und lebensnotwendige Versöhnungsprozesse“.<sup>48</sup> In zutiefst gewaltbesetzten Zeiten können Religionen gar nicht anders als gemeinsam eintreten für Gerechtigkeit und Frieden und diese aus dem einenden Vertrauen in die Barmherzigkeit Gottes für die Welt erhoffen, und in diesem Dienst des Friedens steht eine interkulturelle Theologie.

## Literatur

- Antes, Peter, „*Theologie und Religionswissenschaft: Methodische Anmerkungen zu Nähe und Distanz*“, in: Günter Riße/Heino Sonnemans/Burkhard Theß (Hg.), *Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend: Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, Paderborn 1996, S. 313–319.
- Assmann, Jan, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.
- , *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.
- Augustinus, *De vera religione*, eingel., übers. und hrsg. v. Josef Lössl, Paderborn 2007.
- Bochinger, Christoph, „*Theologie als Gegenstand der Religionswissenschaft – Religionswissenschaft als Gegenstand der Theologie*“, in: *Verkündigung und Forschung* 53 (2008), S. 7–17.

---

47 Vgl. Max Seckler, „*Theologie der Religionen mit Fragezeichen*“, in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses: Katholizität als Herausforderung*, Freiburg/Basel/Wien 1988, S. 50–70, hier S. 69: „In stärkerem Maß aber wird es die theologisch begleitete *Interaktion der Systeme* und damit der *interreligionsche Dialog* sein, der die Dinge voranbringen kann – der Dialog als eine nach vorne und oben offene gemeinsame Arbeit an den die Partner übergreifenden Prozessen einer Wahrheitsfindung [...]“.

48 Felix Körner SJ, „*Was ist aus Nostra Aetate geworden? Relecture des römisch-katholischen Islamdialogs*“, 2005–2015, URL: <http://www.sankt-georgen.de/sites/sankt-georgen.de/files/u12/2.49.pdf> (letzter Zugriff: 26.01.2016), S. 108.



- Certeau, Michel de, *Glaubensschwachheit*, Stuttgart 2009.
- Collet, Giancarlo, „... bis an die Grenzen der Erde“. *Grundfragen heutiger Missionswissenschaft*, Freiburg/Basel/Wien 2002.
- Dalferth, Ingolf, „*Theologie im Kontext der Religionswissenschaft: Selbstverständnis; Methoden und Aufgaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*“, in: *Theologische Literaturzeitung*, 126 (2001), S. 3–20.
- Delgado, Mariano, „*Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Grenzvermischung*“, in: *ZMR* 87 (2003), S. 1–2.
- Eckholt, Margit, „*Die ambivalente ‚Rückkehr der Religion‘: Zur Bedeutung einer verantworteten Gottesrede im Gespräch der Kultur und im Dialog der Wissenschaften heute*“, in: *ThQ* 190 (2010), S. 238–257.
- Feldtkeller, Andreas, „*Die notwendige Integration von ‚innen‘ und ‚außen‘ in der Methodologie der Religionsbeschreibung*“, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), *Religion. Begriff, Phänomen, Methode*, Marburg 2003, S. 17–40.
- Figl, Johann, *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck 2003.
- Gladigow, Burkhard, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, hrsg. v. Christoph Auffahrt/Jörg Rüpke, Stuttgart 2005.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München 2004.
- Graf, Peter, *Religionen in Migration: Fachkonferenz „Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog“*, 26. Januar 2005, Göttingen 2006.
- Herms, Eilert, „*Theologie und Religionswissenschaft*“, in: ders. (Hg.), *Phänomene des Glaubens: Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 2006, S. 455–475.
- Hiller, Doris, „*Von Gott reden – Eine hermeneutische Erinnerung*“, in: Ulrich H.J. Körtner (Hg.), *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 103–117.
- Hock, Klaus, „*Transkulturation und Religionsgeschichte*“, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, S. 435–448.
- ↳, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2006.

- Höhn, Hans-Joachim, *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015.
- Hutter, Manfred, „Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaften“, in: ZMR 87 (2003), S. 3–20.
- Jansen, Mechtild M./Keval, Susanna, „Religion und Migration – ein neues und altes Thema zugleich?“, in: Religion und Migration, Frankfurt a.M. 2007, S. 17.
- Kern, Walter/Seckler, Max/Pottmeyer, Hermann Josef, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1: Traktat Religion, 2. erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2000.
- Kippenberg, Hans, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.
- Kippenberg, Hans/Stuckrad, Kocku von (Hg.), *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003.
- Körner, Felix, „Was ist aus Nostra Aetate geworden? Relecture eines römisch-katholischen Islamdialogs“, 2005–2015, URL: <http://www.sankt-georgen.de/sites/sankt-georgen.de/files/u12/2.49.pdf> (letzter Zugriff: 26.01.2016), S. 101–108.
- Körner, Felix, „JHWH, Gott, Allah: Drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?“, in: ThPQ 158 (2010), S. 31–38.
- Körtner, Ulrich, (Hg.), *Gott und Götter: Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Moenikes, Ansgar, „Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie“, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 49 (1997), S. 193–207.
- Mohn, Jürgen, „Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft“, in: MThZ 55 (2004), S. 300–309.
- , „Religionsästhetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume“, in: Stausberg, Michael (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, S. 329–342.
- Müller, Klaus, *Streit um Gott: Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.
- Nagel, Helga/Jansen, Mechtild M. (Hg.), *Religion und Migration*, Waldkirchen 2007.
- Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg Wien <sup>11</sup>1980.

- Renz, Andreas, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*, Stuttgart 2014.
- Riesebrodt, Martin, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000.
- Schaeffler, Richard, *Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. 2002.
- Schimmel, Annemarie, *The Western Influence on Sir Muhammad Iqbal's Thought*, Tokyo 1960.
- Schlette, Heinz Robert, *Die Verschiedenheit der Wege: Schriften zur „Theologie der Religionen“ (1959–2006)*, Bonn 2009.
- Schlette, Heinz Robert, *Religion – aber wie? Religionsphilosophische Perspektiven*, Würzburg 2002.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Gott ohne Grenzen: Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.
- Schwöbel, Christoph, „*Theologie und Religionswissenschaft: Vorläufige Bemerkungen zur Gestaltung eines schwierigen Verhältnisses*“, in: Härle, Wilfried/Preul, Reiner (Hg.), *Religion. Begriff, Phänomen, Methode*, Marburg 2003, S. 63–80.
- Seckler, Max, „*Einführung*“, in: Walter Kern/Max Seckler/Hermann Josef Pottmeyer, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1: Traktat Religion, 2. erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2000, S. 15–16.
- ~, „*Theologie der Religionen mit Fragezeichen*“, in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses: Katholizität als Herausforderung*, Freiburg/Basel/Wien 1988, S. 50–70.
- ~, „*Theologie als Glaubenswissenschaft*“, in: Kern, Walter/Seckler, Max/Pottmeyer, Hermann Josef, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 2000, S. 132–184.
- Siebenrock, Roman, „*Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate*“, in: HThK Vat.II, Bd. 3, Freiburg i.Br. 2005.
- Sievernich, Michael, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.
- Stausberg, Michael (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012.
- Stolz, Fritz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1997.
- Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012.

- Sundermeier, Theo, *Religion. Was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext: Ein Studienbuch*, Frankfurt a.M. 2007.
- Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009.
- Tück, Jan-Heiner (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht – Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg/Basel/Wien 2015.
- Tworuschka, Udo, *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft*, Darmstadt 2015.
- Vöcking, Hans (Hg.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation*, Freiburg/Basel/Wien 2010.
- Wilfred, Felix, „Asiatische Wege zur Katholizität: Theologische Reflexionen im post-christlichen Kontext“, in: Ozankom, Claude (Hg.), *Katholizität im Kommen: Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*, Regensburg 2011, S. 95–108.
- Wissenschaftsrat, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an Hochschulen*, Dokument vom 29. Januar 2010, URL: <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (letzter Zugriff: 28.01.2016).