

Walter Sparr

Religion verstehen

Interdisziplinarität als theologische Tugend

I.

Nicht nur der Jubilar, langjähriger Leiter der Pastoralsoziologischen Arbeitsstelle in (aber nicht nur für) Hannover, dürfte es als fraglos ansehen, daß multidisziplinäres Arbeiten eine Tugend darstellt, ohne die Theologen und Theologinnen heutzutage schlecht vorankommen – jedenfalls diejenigen nicht, von denen über ihre zufälligen und einzelnen Wahrnehmungen und Meinungen hinaus ein methodisch durchsichtiges und inhaltlich orientierendes Urteil über die aktuelle Situation christlichen und überhaupt religiösen und kulturellen Lebens und Handelns erwartet wird. Diese analytische Kompetenz ist nicht nur gefragt, wenn sie die gegebene religiöse Lage im einzelnen und im ganzen möglichst genau erkennen wollen, sondern auch, wenn sie diese Lage im Sinne ihrer christlich-normativen Kompetenz, also im Zuge theologischer Kommunikation und kirchlicher Praxis, auch verändern sollen und wollen.

Es ist jedoch nicht nur ein beträchtlicher Zuwachs an pastoraler, pädagogischer und kybernetischer Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit, den Theologinnen und Theologen der Zusammenarbeit mit den Wissenschaften vom seelischen, gesellschaftlichen, religiösen und kulturellen Leben des Menschen verdanken. Diese Kulturwissenschaften braucht nicht nur, wer in der professionellen Praxis in Kirche und Schule reüssieren will. Über alles Anwendungswissen hinaus verdankt ihnen die Theologie einen wesentlichen Faktor – ihres Vermögens, *Religion zu verstehen* – wobei ich zu »Religion« auch das Christentum zähle, als dessen Reflexionsinstanz die Theologie ausgebildet wurde und noch gepflegt wird. Meine These ist, daß ohne die Kultur-, Human- und Sozialwissenschaften die Theologie ihrer eigentümlichen Aufgabe, christlich-religiöses Glauben und Leben zu verstehen, nicht angemessen nachkommen kann.

Diese meine These ist nun allerdings weniger selbstverständlich, manchem mag sie als allzu gewagt vorkommen. Scheint sie doch die Theologie einer Fremdbestimmung durch säkulare Disziplinen auszuliefern, indem sie ihren Gegenstand und ihr Verfahren heterogenen Prinzipien unterordnet. Eine solche Unterordnung des theologisch Besonderen unter das kulturwissenschaftlich Allgemeine und im voraus Bestimmte könnte der Integrität und der Autonomie der Theologie gefährlich werden: ihrer Fähigkeit, ihre spezifische Thematik sachgemäß und also selbstbestimmt zu bearbeiten. Und eben diese Thematik, ist sie denn mit dem Begriff *Religion* richtig benannt? Ist es die Aufgabe christlicher Theologie, »Religion zu verstehen«?

Von einer Hauptströmung der deutschsprachigen evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts ist dies bekanntlich mit Emphase bestritten worden: die Aufgabe der Theologie sei es, das offenbarte *Wort Gottes* zu verstehen – und nur dies. Ihre situationelle Plausibilität

bezog diese theologische Abgrenzung schon aus der Katastrophe der ganzen Gesellschaftskultur, der nicht nur die liberale protestantische Theologie mit Wissen und Willen zugehörte; im besonderen aber aus den methodischen Aporien, in welche die Theologie seit der Jahrhundertwende durch ihre teils gewollte, teils erlittene Verbindung mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen gestürzt worden war, vor allem mit den von christlich-religiösen Vorgaben vollends emanzipierten Geisteswissenschaften und den neu entwickelten Kulturwissenschaften der Soziologie und der Psychologie. Der Kampf gegen den »Historismus« und »Psychologismus«, wie man damals sagte, bezog in der Theologie seine theoretische Plausibilität positiv aus der strikten Beschränkung auf die Korrelation von »Offenbarung« oder »Wort Gottes« und »Glaube«, negativ aus dem Nachweis, daß das psychische, soziale und kulturelle Phänomen »Religion« gerade nicht christlicher »Glaube« sei, sondern Menschenwerk und Götzendienst. Die oft und oft beschworene Antithetik von »Glaube« und »Religion« wurde noch bekräftigt durch die Rezeption der neuzeitlichen Religionskritik zumal des Feuerbachschen Typs, einer Kritik, die ihrerseits durch die zeitgenössischen Säkularisierungsprozesse bewahrheitet zu werden schien. Hier kam es freilich im Laufe der Zeit zu einer erstaunlich naiven Kombination eines anscheinend empirischen und eines normativen Arguments, nämlich der These vom »religionslosen Zeitalter« (sie wurde Dietrich Bonhoeffer zugeschrieben) und der These von der Unchristlichkeit jeglicher »Religion« (sie war fester Bestandteil der Wort-Gottes-Theologien im Gefolge Karl Barths). Nicht schon jede These für sich (beiden Thesen konnte und kann mit guten Gründen auch widersprochen werden), wohl aber ihre Identifikation und darin die gegenseitige Substitution des Empirischen und des Normativen hatte zur Folge die positivistische Isolierung, ja Immunisierung der Theologie gegenüber aller und jeder außertheologischen Wahrnehmung von Religion und Christentum.

Diesen offensichtlich ideologischen Komplex kann man nun allerdings, wenn man nicht auf die alten Aporien zurückfallen will, nicht auf einer *theoretischen* Ebene auflösen. Hier bliebe es bei Alternative des entweder theologischen oder aber außertheologischen »Ansatzes«, und die Angst vor der Zumutung fände neue Nahrung, die Theologie müsse den christlichen Glauben als einen besonderen Fall des religiös Allgemeinen ansehen, müsse sich mithin den kulturwissenschaftlichen Vorentscheidungen darüber unter- und einordnen, was als »Religion« gelten dürfe und wie man sinnvollerweise »Religion« zu thematisieren habe. Aber dies ist gar nicht die reale Situation der Theologie. Denn in Gestalt des Theologen und der Theologin verkörpert die Theologie immer schon das Miteinander (und deshalb möglicherweise auch das Gegeneinander) einer Binnenperspektive und einer Außenperspektive auf religiöse Praxis, auch auf die christlich-religiöse Praxis. Schon aus Gründen beruflicher Sorgfalt und Wirksamkeit wird jeder Theologe und jede Theologin zwischen der Intention und dem Resultat seines Tun und Lassens unterscheiden, also eben zwischen der eigenen Innensicht und einer mit anderen geteilten oder doch intersubjektiv mitteilbaren und nachprüfaren Außensicht. Im *habituellen* Horizont ist diese Unterscheidung nicht nur geraten, sondern auch wohlbegründet, nämlich in der hier möglichen methodischen Unterscheidung zwischen Beschreibung und Wertung. Während die Theologie als innegehabtes *Wissen*, z. B. als dogmatische Theorie, die Binnenperspektive des Christentums, d. h. die vollzogene Unterscheidung des Eigenen und des Fremden erklärt, vollzieht sie als erlerntes Urteilsvermögen, als habituelles *Können*, diese Unterscheidung jeweils neu im Übergang von der

Außen- zur Innenperspektive und umgekehrt. Sie expliziert dann nicht fertige christliche Identität, sondern identifiziert jeweils neu das Christliche (oder das weniger oder gar nicht Christliche) im beobachtbaren religiösen Glauben und Leben.

Die Behauptung, daß die Theologie ihrer Aufgabe nicht nachkommen könne, wenn sie nicht im Austausch mit kulturwissenschaftlichen Außenperspektiven steht, besagt also nicht bloße Addition, aber auch nicht die Homogenisierung von Wissensbeständen unterschiedlicher Herkunft, wohl aber ihre intentionale, praktische Verknüpfung ohne Verschleierung der Differenz von Innen- und Außenperspektive. Nicht das theologische System, sondern der theologische Habitus (eine praktisch-intellektuelle »Tugend«) ist der Ort, an dem die multidisziplinäre Arbeit des Theologen und der Theologin ihre genuin theologische Begründung findet. (Daß sich dieser Tatbestand wiederum als spezifisch theologisches Wissen formulieren läßt, ist damit keineswegs verneint – es ist der theologische Begriff der Vernunft als Organ von Erkenntnis.)

II.

Es fragt sich freilich immer noch, ob und inwiefern es die Aufgabe der Theologie ist, Religion zu verstehen. Als Aufgabe des *Verstehens* ist diese Aufgabe jedoch in der genuin hermeneutischen Aufgabe der christlichen Theologie begründet, den Grund des christlichen Glaubens zu explizieren, d. h. das Wort Gottes auszulegen. Denn dieses Wort Gottes, zumal in Gestalt der Heiligen Schrift, begegnet als historisch kontingente und kulturell partikulare Rede von Gott und vom Menschen und seiner Welt, aber sein Gültigkeitsanspruch ist ein unbedingter und universal: »Gott« soll und wird bestimmen, was »Mensch« und »Welt« wirklich sind. Jede Auslegung der christlichen Botschaft ist daher Arbeit an dieser Differenz – keineswegs, um sie zu beseitigen, sondern um sie aktuell und praktisch allererst zu erneuern. Deshalb macht jede Auslegung die Bibel zugleich vertrauter und fremder. Diese Verfremdung bezieht sich nicht nur auf das historisch Ferne, Vergangene und unverständlich Gewordene, sondern auch auf das, was uns als göttliche Offenbarung begegnet, sich uns gegenwärtig macht und uns verständlich, in gewisser Weise sogar selbstverständlich wird: daß nämlich Gott Gott und wir Menschen Menschen sind. Die hermeneutische Aufgabe der Theologie besteht in dieser Verschränkung der Unterscheidungen von Handeln und Widerfahrnis, von Wissen und Glauben, von Eigenem und Fremdem, von Menschlichem und Göttlichem.

An dieser Stelle zeigt sich auch, daß der Anspruch der Theologie, eine alles umfassende Wissenschaft zu sein, nicht im Widerspruch zu ihrer interdisziplinären Arbeitsweise steht. Denn sie hat den Menschen und die Welt nicht in einem extensiven oder quantitativen Sinn zum Gegenstand, sondern in dem intensiven Sinn der *Qualifikation* des Menschlichen und des Weltlichen in der beliebig großen Zahl von Menschen oder Welten; und diese Qualifikation vollzieht sich im Übergang von der Vielzahl möglicher Qualifikationen zu einer bestimmten, durch den christlichen Gebrauch des Wortes »Gott« bezeichneten Qualifikation. Ferner wird deutlich, daß für das theologische Verstehen nicht vorausgesetzt werden muß, daß die Kulturwissenschaften derselben Hermeneutik folgen, welche die Theologie in normativer Intention ausgebildet hat. Es ist insbesondere indifferent gegenüber der (allzu

schnell für unvermeidlich angesehenen) Unterscheidung zwischen (geisteswissenschaftlichem) »Verstehen« und (naturwissenschaftlichem) »Erklären«, indifferent auch gegenüber der Unterscheidung oder gar Konkurrenz zwischen »qualitativen« und »quantitativen« Forschungsmethoden in den Sozialwissenschaften. Das theologische Interesse an der außenperspektivischen Wahrnehmung religiöser Praxis bezieht sich gerade nicht auf eine bestimmte Perspektive, die als solche und einzelne ja ihrerseits eine Binnenperspektive einnimmt (auf diese Positionalität muß die Theologie allerdings reagieren). Vielmehr kommt es ihr bloß an auf die möglichst lebens- und erfahrungsnahe *Deskription* der aktuellen religiösen Phänomene in ihrer ganzen Fülle, Vielgestaltigkeit, Uneinheitlichkeit, Undeutlichkeit und Widersprüchlichkeit. Die Theologie wird daher immer den Methodenpluralismus, auch wenn er schwieriger zu handhaben ist, höher schätzen als die vielleicht vorzeitig vereindeutigende Handlichkeit methodischer Trennungen oder gar Ausschließlichkeiten.

Der seit über zweitausend Jahren in Europa gebräuchliche Begriff – für den praktischen und den affektiven Vollzug der Unterscheidungsbeziehung zwischen Menschlichem und Göttlichem ist der Begriff der *Religion*. Gelebte Religion ist das Medium der immer zu erneuernden Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Praxis und Pathos, zwischen Wissen und Glauben, kurz eben: zwischen der Menschenwelt und Gott. Ein hieran gebildeter formaler oder funktionaler Begriff von »Religion« abstrahiert selbstverständlich von den materiellen Gehalten und Gestalten menschlichen Verhaltens; insbesondere übergreift er den alteuropäischen, öffentlich-rechtlichen Begriff von Religion und den neuzeitlichen Begriff von Religion als Subjektivität (»Religiosität«, wie das neue Wort dafür heißt). Man darf diesen *heuristischen* Begriff von Religion freilich nicht versehentlich wieder reifizieren zu so etwas wie einer »anthropologischen Konstante«; er hat seinen Sinn darin, daß er die Aufmerksamkeit auf kulturelle Phänomene lenkt, die auf den ersten, d. h. durch die eigene religiöse Herkunftswelt geprägten Blick, kaum oder gar nicht religiös erscheinen, die aber unter bestimmten Blickwinkeln doch mit dem vergleichbar sind, was man selbst als »Religion« kennt. Über den Sinn solcher Blickwinkel läßt sich allerdings streiten, und zweifellos ist religiöse Praxis als solche nicht daran interessiert, ihre substantielle Bestimmtheit zugunsten funktionaler Äquivalenzen mit anderer religiöser Praxis zu verwischen. Ist aber überhaupt ein analytisches Interesse an Religion gegeben, so ist ein heuristischer Inbegriff für die möglichen Gegenstände dieses Interesses unumgänglich. Denn die Analyse der als »religiös« vermuteten Phänomene bewegt sich immer hin und her zwischen diesem funktional offenen und einem substantiell bestimmten Begriff von Religion, wenn sie Zusammenhang und Unterschied der konkreten Phänomene bestimmen will.

Unter christlich-theologischem Blickwinkel ist ein solcher Religionsbegriff gewiß zweideutig, sogar gefährlich. Denn die konkrete Religionspraxis kann, bei funktionaler Äquivalenz mit anderer Religiosität – etwa für die psychische Ökonomie eines Menschen oder für die soziale Stabilität einer Gesellschaft – Menschliches und Göttliches materiell ganz anders unterscheiden als jene. Zum Beispiel kann sie es dualistisch (deistisch) in zwei Welten aufspalten oder monistisch (pantheistisch) ineinandermischen, so daß die religiöse Praxis doch auf Vermenschlichung Gottes oder auf Vergöttlichung des Menschen hinausläuft – in christlicher Perspektive nämlich. Insofern ist daher die religionskritische Polemik des theologischen Expressionismus unseres Jahrhunderts, der zufolge Religion der Inbegriff sündigen Seinwollens wie Gott ist, nicht unberechtigt. Aber so wie diese Sünde kein Hindernis

für die christliche Rede von Gott ist, so ist ein kulturwissenschaftlicher Begriff von »Religion«, der die Beziehung zum göttlichen Anderen sowohl für Sünder als auch für Gerechtfertigte bezeichnet, keine Konkurrenz für den theologischen Begriff des »Glaubens«. Unterstellt ist dabei nur, daß es schon in der theologischen Binnenperspektive möglich und notwendig ist, zwischen dem substantiellen, »wahren« Glauben und der *Funktion* jedweden, »wahren« oder »falschen« Glaubens zu unterscheiden bzw. die funktionale Vergleichbarkeit von »Gottesdienst« und »Götzendienst« wahrzunehmen. Für die christliche Theologie, zumal für ihre reformatorische Ausprägung, ist dies zweifellos der Fall, hier ist somit ein über die Grenzen des Christentums hinausgehendes Interesse an der Wahrnehmung von »Religion« gegeben. Kraft seines Universalitätsanspruches bei Bewußtsein der historischen Partikularität ist im Christentum das Verhältnis des Eigenen zum Fremden nicht das der abstrakten Negation, sondern der konkreten Kommunikation, einer Kommunikation, die je nach Situation den Charakter von Mission oder von Dialog oder nur von Konvivenz, d. h. hier: von sorgfältiger Aufmerksamkeit oder methodischer Analyse, haben kann.

Gegen das Gesagte spricht nicht, daß »Religion« kein biblischer Begriff ist, der von der christlichen Theologie zeitweise, vor allem vorneuzeitig eher am Rande gebraucht worden ist. Denn es braucht nicht zu verwundern, daß die Bibel vor allem Ausdrücke für religiöse Praxis im substantiellen Sinne gebraucht, wie »Gottesfurcht«, »Gottesdienst«, »Glaube«, die Lutherbibel auch das schöne Wort »Frömmigkeit«. Doch kennt auch sie Begriffe für das Gottesverhältnis, die den substantiellen Gegensatz von Glaube und Unglaube umgreifen, wie etwa »Seele« (sie kennt denn auch keine gleichsam objektive Gottlosigkeit des Menschen). Auf dieser, wenn man so will: anthropologischen Ebene hat die christliche Theologie den lateinischen Begriff der Religion rezipiert, und sie hat ihn immer dann gebraucht, wenn sie die eigene Religion von anderer Religion unterscheiden wollte oder mußte – die »wahre« von der »falschen«, d. h. Gegensatz und Vergleichbarkeit verknüpfend und zwar aus eigenen, im christlichen Glauben liegenden Gründen. In diesem Sinne haben die altkirchlichen und dann wieder die spätmittelalterlichen und reformatorischen Theologien den Religionsbegriff in einem kategorialen Sinne gebraucht (die reformatorische Theologie übrigens zunächst auch den Begriff des »Glaubens«). Dieser Gebrauch wurde in der Frühen Neuzeit zunehmend häufig im Zuge der neuen Wahrnehmung nichtchristlicher Religionen wie des Islams und dann der chinesischen und indischen Religionen, aber auch in Reaktion auf die konfessionelle Differenzierung des Christentums selber und dann auf die Pluralisierung von Sekten und von synkretistischen Neureligionen in der Moderne. Die evangelische Theologie hat diese religiösen Differenzierungsprozesse übrigens an sich selbst realisiert, indem sie im Laufe ihrer Geschichte immer deutlicher zwischen religiöser Praxis und wissenschaftlicher Theologie (und in dieser zwischen »dogmatischen« und »historischen« Methoden, d. h. zwischen Innen- und Außenperspektive) unterschieden hat, in dem Interesse nämlich, die soziale und individuelle Vielfalt gelebter Religion wahrnehmen zu können, also im Interesse ihrer analytischen Kompetenz. Diese Unterscheidung ist die Grundlage der Fähigkeit der Theologie, ohne Verlust ihrer christlichen Binnenperspektive mit Disziplinen zu kooperieren, die (christlich-) religiöse Praxis in der Außenperspektive betrachten.

In unserer gegenwärtigen kulturellen Lage schließt die hermeneutische Aufgabe der Theologie die *analytische* Aufgabe ein, Religion in ihrer Vielfalt als individuelle Religiositäten oder Frömmigkeitsstile, als soziale Organisationen und als praktisch wirksame

Weltanschauungen oder Mentalitäten wahrzunehmen. Nur so läßt sich auch das christliche Glaubens- und Lebenszeugnis konkret situieren. Doch kann man immer noch fragen, ob die Theologie dabei wesentlich auf andere Disziplinen, also wirklich auf multidisziplinäre Arbeit angewiesen ist. Könnte sie nicht von den dort explizit oder implizit leitenden Interessen abhängig werden?

III.

Ein solcher Verdacht könnte sich schon daran entzünden, daß die angesprochenen Kultur- und Sozialwissenschaften eine moderne Erscheinung sind, kaum 100 Jahre alt, und daß ihr Verhältnis zur christlichen Theologie von Anfang an ein kritisches war: Sie sind Exponenten der *Emanzipation* der Wissenschaften aus christlich-normativen Vorgaben und aus der Sozialkontrolle der Kirchen. Um diese Lage richtig einzuschätzen, bedarf es zunächst einer Erinnerung an ihre Vorgeschichte.

Die christliche Theologie hat sich auch schon vor der Moderne nicht mit sich selbst begnügt. Je deutlicher sie sich als eigenartiges Ensemble von Wissen methodisch etabliert und disziplinär organisiert hat, desto dringlicher hat sie die Pflege nicht-theologischen Wissens gefordert und auch selbst organisieren geholfen. Dieses Wissen verkörperten bekanntlich die *artes liberales*, zumal die *Philosophie*: das Welt- und Vernunftwissen, von welchem die Gnadengabe des Glaubens zu unterscheiden die stets sich erneuernde Aufgabe der christlichen Theologie war. Die Organisation und Reproduktion des gesamtgesellschaftlichen Wissens hat sich im christlichen Abendland, seit der Einrichtung von Klosterschulen und von Universitäten, immer deutlicher nicht in Gestalt eines homogenen Einheitswissens vollzogen, sondern auf dem Wege der Unterscheidung des instrumentellen Wissens (z. B. der Logik) vom Orientierungswissen (v. a. Metaphysik) und, noch wichtiger für unser Thema, der Unterscheidung des theologischen Wissens vom philosophischen, aus Erfahrung und Vernunft fließenden Wissen insgesamt. Diese methodische und organisatorische Unterscheidung zweier selbständiger Kontexte des Erwerbs und des Gebrauchs von Wissen ist eine Konsequenz der angedeuteten Differenzierungspflicht der christlichen Theologie. Allerdings, der vernünftig-natürliche Diskurs hat sich allmählich verselbständigt und ist dem theologischen Diskurs kritisch, zunehmend auch negierend wiederbegegnet. Gleichwohl hat die Theologie aus inneren Gründen, nämlich als Binnenperspektive auf die christlich-religiöse Praxis, nach wie vor kein Motiv, die Differenzierung einer Außenperspektive auf Religion als solche zu widerrufen, sie durch eine apriorische Theorie alles möglichen Wissens (sei's auf dem Kopf, sei's auf den Füßen stehend) zu unterlaufen oder einem Konzept weltanschaulicher Homogenisierung oder geradewegs der Rechristianisierung das Wort zu reden.

Dies gilt nun auch für die modernen *Sozialwissenschaften*, die für die Theologie, mit den übrigen Kulturwissenschaften oder Humandisziplinen, den Platz eingenommen haben, den einige Jahrhunderte lang die Philosophie innehatte. Gewiß hält die Philosophie diesen Platz im gewissen Umfang auch jetzt noch, vor allem als Gestalt der sprachlichen, logischen, moralischen und wissenschaftlichen Reflexivität unserer Kultur. Aber in dem Maße, in dem sich die christlich-religiöse Praxis lebensweltlich differenziert und auch säkularisiert, d. h.

der sozialen Kontrolle der kirchlichen Institutionen entzogen hat, insofern also auch das gelebte Christentum mehr und anderes wurde als kirchliche Selbstreproduktion und daher auch nur begrenzt kirchlich organisierbar wurde, in dem Maße ist die unmittelbare pastorale und kybernetische Erfahrung ausschnitthaft und zufällig geworden, auch anfällig dafür, durch normative Projektionen die fehlende Empirie zu kaschieren. Um das tatsächlich gelebte Christentum in den Blick zu bekommen bzw. die Gefährdung durch normative Projektionen zu neutralisieren, mußte und muß sich die Theologie der analytischen Kompetenz der Sozial- und Kulturwissenschaften versichern, die ja nicht zufällig eben im Kontext des angesprochenen Differenzierungs- oder Modernisierungsprozesses entstanden sind.

Die Ergänzung des philosophischen Partners der Theologie durch kulturwissenschaftliche Partner hat freilich nicht nur Probleme gelöst. Zwar versteht sich keine der entwickelten Kulturwissenschaften als Metaphysik, die das Ganze der Wirklichkeit aus einer absoluten Idee a priori zu rekonstruieren unternimmt. Keine Sozialwissenschaft präsentiert sich als »ihre Zeit in Gedanken gefaßt«, wie G. F. W. Hegel seine Philosophie bezeichnet hat. Sie alle beschreiben bloß relativ schmale Ausschnitte ihrer Umwelt unter relativ schmaler Perspektive. Freilich, je konkreter sie die Lebenswelt erfassen, desto weniger beantworten sie Fragen und orientieren Handeln – im Extrem werden sie zu »nichtssagenden« Positivismen. Je mehr sie Sinnfragen beantworten, Handeln orientieren und als Lehrmeister des Lebens auftreten, indem sie Zusammenhänge knüpfen, Strukturen anbieten und Erwartungen aufbauen, desto mehr werden sie ihrerseits Agenten von *Weltanschauung*. Nicht zufällig haben sich die modernen Kulturwissenschaften, die Soziologie, die Psychologie, die Ethnologie und die Religionswissenschaften, vor etwa einhundert Jahren, in einer Zeit der »Kulturkrise«, des Zerfalls der alteuropäischen Weltanschauung, ihrer Werte und Zielsetzungen formiert – eben als Angebote der Krisenbewältigung. Nicht zufällig auch zeichnen sich diese Disziplinen durch pointiert kritische Einstellung zur christlichen Theologie aus, bis dahin, daß die Erforschung von Religion überhaupt abgelehnt wird, wie eine Zeitlang in der deutschen Soziologie und bis heute weithin vor allem in der deutschen Psychologie. Zweifellos hat die Fähigkeit der Kultur- und Sozialwissenschaften zur Selbstkritik ihres ideologischen Scheins in letzter Zeit deutlich zugenommen; doch nach wie vor muß damit gerechnet werden, daß sie weltanschaulichen Orientierungsbedarf in modernen Gesellschaften bedienen.

IV.

Doch auch wenn man von diesen (vielleicht historisch begrenzten) Problemen absehen darf, so ist doch das grundsätzliche Problem unabweislich, daß keine kulturwissenschaftliche Außenperspektive auf religiöse Praxis im strikten Sinne neutral genannt werden kann. Denn sie ist historisch und sozial stets voraussetzungsreich; in ihren Kategorien, ihren Methoden und sogar in ihrer Pragmatik ist sie immer schon eng verflochten mit der kulturellen Herkunft ihres Trägers, des Wissenschaftlers, also mit dem Ethos, dem religiös-weltanschaulichen Horizont und der soziopolitischen Situation seiner Lebenswelt und Kultur. Seine Außenperspektive stellt darum selber immer auch eine *Binnenperspektive* dar, die methodisch einigermmaßen bewußt gemacht und relativiert werden, die aber nie ganz geklärt werden und dann etwa zum Verschwinden gebracht werden kann. Da keine der Wissenschaften, mit

denen die christliche Theologie multidisziplinär kooperiert, für diese bloß ein neutrales Instrument darstellt, kann jede von ihnen eine die Theologie fremdbestimmende Rolle erhalten oder behalten und darin die theologische Binnenperspektive dementieren oder auch absorbieren.

Diese unangenehme Ambivalenz so aufzulösen, daß die Theologie ihrerseits jene Außenperspektive dementiert oder in sich hinein absorbiert, ist nicht nur unmöglich, sondern auch theologisch illegitim. Sogar sie zu ignorieren, würde eine monistische Reduktion der Theologie bedeuten, die ihren christlichen Charakter empfindlich beeinträchtigte. Um nicht unter der Hand in fremde Botmäßigkeit zu geraten, kann die Theologie hier nur soviel tun, daß sie ihre binnenperspektivischen Interessen in den kategorialen Voraussetzungen, den methodischen Entscheidungen und den pragmatischen Verfahren der kulturwissenschaftlichen Fragestellung zur Geltung zu bringen versucht. Im Zuge der ohnedies unvermeidlichen wissenschaftlichen Präparierung des Forschungsgegenstandes »Religion« kann die Theologie dafür Sorge tragen, daß ihre Auffassung des Gegenstandes an diesem selbst überhaupt gesehen wird – nicht zwingend, aber doch möglicherweise. Das schließt aus, daß sie von den anderen Disziplinen eine religiöse Apologetik im christlichen Sinne erwartet; es schließt aber auch aus, daß sie jede Art von Religionskritik unbesehen gutheißt – vielmehr muß sie Gegenkritik an den möglicherweise selber weltanschaulichen Beweggründen und Absichten dieser Kritik üben. Auf diese Weise trägt die Theologie zur *Ideologie-Selbstkritik* der mit ihr zusammenarbeitenden Disziplinen bei; das kann ganz unspektakulär methodologisch vor sich gehen, kann aber auch die Form des intrikaten Konflikts über differente Wirklichkeits- und Geltungsstandards haben.

So dürfte das teilnehmende Interesse der Theologie am christlich-religiösen Leben und an seiner normativen Selbststeuerung ihre Fähigkeit zum interdisziplinären Austausch nicht schwächen, sondern im wohlverstandenen Interesse auch der anderen Disziplinen liegen. Der theologische Versuch der Einflußnahme stellt solange keine ideologische Pression dar, als er nicht als ausschließliche Forderung auftritt, also nicht die Übernahme der theologischen Binnenperspektive verlangt. Dies ist jedoch nicht der Fall, wenn sie so an der kategorialen und methodischen Bestimmung der Forschungsgegenstände im Bereich »Religion« teilnimmt, daß sie die ohnedies gegebenen, unvermeidlich substantiellen Implikationen kultur- und sozialwissenschaftlicher Kategorien und Methoden pluralisiert. Mit dieser *Pluralisierung* der nie ganz auszumerzenden Naivitäten aller Wissenschaften trägt die Theologie bei zur relativen Neutralität und relativen Wertfreiheit wissenschaftlicher Religionsforschung, soweit sie angesichts der kulturellen Präokkupation jeder Wissenschaft überhaupt erschwinglich ist.

Von den derart relativ unvoreingenommen mit Religion befaßten Wissenschaften darf die Theologie dann eine empirische Orientierung über die Bestände und Entwicklungen religiöser Praxis einschließlich der christlichen erwarten, so wie sie von den historischen Kulturwissenschaften eine hermeneutische Orientierung über die Genese der religiösen Gegenwartslage erwarten darf. Die Theologie darf ferner erwarten, daß in dieser Analyse über das Verhältnis des Christentums zu sich selbst und zu anderen Formen oder Institutionen religiöser Praxis nicht schon vorentschieden ist – allerdings und richtigerweise auch nicht im Sinne christlicher Dogmatik vorentschieden ist.

Diese Erwartung ist in den letzten Jahren erfreulicherweise ein Stück weit erfüllt worden;

dafür steht im evangelischen Deutschland prominent Karl-Fritz Daiber. Die kategoriale, methodische und pragmatische Kooperation zwischen den Kulturwissenschaften und der Theologie (gelegentlich auch in Personalunion etwa von Soziologe und Theologe) hat sich aber auch breit etabliert in den Diskussionen über den Religionsbegriff, d. h. über die Notwendigkeit der Verknüpfung seines funktional-heuristischen und seines substantiell-definitiven Gebrauchs. Von hohem theologischen Interesse ist auch die religionssoziologische Modifizierung der Kirchensoziologie, insbesondere in Gestalt der Erforschung von Volksfrömmigkeit, der Biographieforschung und der Analyse gesellschaftlich diffundierter und kulturell generalisierter Religiosität. Nicht zuletzt hat sich die Verknüpfung quantitativer und fortentwickelter qualitativer Methoden für die Religionsforschung als außerordentlich fruchtbar erwiesen. Die angesprochenen Erwartungen an die Kooperation zwischen Theologie und Sozialwissenschaften haben auch schon eine gewisse institutionelle Festigkeit gewonnen, wie es vor einer Generation noch niemand hätte hoffen können.

Ich nenne nur die Planungsgruppe der EKD in Hannover und ihre Fortschritte in der Erforschung der Kirchenmitgliedschaft, aber auch ihre Untersuchung zur Rolle der Kirche für die Studierenden an Hochschulen; die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart/Berlin mit ihrer laufenden Berichterstattung über religiöse und weltanschauliche Gegenwartsentwicklungen; das Marburger Graduiertenkolleg »Religion in der Lebenswelt der Moderne«; das Bayreuther Religionsforschungsinstitut und seine Untersuchungen zu den religiösen Aspekten biographischer Identitätsbildung und zum religiösen Synkretismus in christlich geprägten Kulturen.

Es wäre reizvoll darzustellen, was die Forschungsarbeit des von Karl-Fritz Daiber geführten Pastoralsoziologischen Instituts an theologischen Anstößen und Herausforderungen miterzeugt hat. Außerordentlich vielsagend sind für einen Systematischen Theologen beispielsweise die Untersuchungen zur »Bibelfrömmigkeit als Gestalt gelebter Religion« (1981/91) und die Längsschnitt-Untersuchung über »Theologie im Sozialisationsprozeß« (1974 ff.) und ihre bisher vorgelegten Ergebnisse: das Phänomen des Dogmatismus bei Theologiestudierenden und seiner Korrelation mit Persönlichkeitsmerkmalen, Umweltwahrnehmungen und Zukunftsvorstellungen (»Dogmatismus« 1985) sowie die Entwicklung der Religiosität im Theologiestudium (Engels 1990, Traupe 1990). Vielsagend, wörtlich genommen; denn für einen theologischen Lehrer ist es durchaus ernüchternd zu sehen, wie überzogen seine Erwartungen an den Erfolg seines Unterrichtes sind. Es entlastet ihn aber auch ein wenig zu erfahren, daß die Frömmigkeitstypen, die die Studierenden zu Beginn des Studiums kennzeichnen, eher wenig veränderungsanfällig und veränderungswillig sind, da sie bereits einen wesentlichen Bestandteil der persönlichen Identität darstellen. Aber offensichtlich ist der mögliche Zweck der theologischen Ausbildung von Pfarrern in der ausbildenden Theologie nicht angemessen erfaßt; die Erwartung einer produktiven, berufliche Kompetenz aufbauenden Krisenbewältigung ist offenbar noch nicht richtig situiert.

V.

Statt in weitere Details zu gehen, möchte ich mit drei Thesen darüber schließen, was es für die Theologie selbst bedeutet, wenn sie dank der Kooperation mit den Kultur- und Sozial-

wissenschaften Religion besser verstehen lernt. Ich hoffe, daß der Jubilar, unverzagt wie er immer war, solchen Vorstellungen nicht ganz abgeneigt ist.

1. Je pluraler, differenzierter und individualisierter Religion sich entwickelt, je krasser daher die Asymmetrie zwischen der kirchlichen Praxis und dem gelebten Christentum und überhaupt der gelebten Religiosität wird, desto unerläßlicher ist die Beteiligung der christlichen Theologie an der multidisziplinären Entwicklung einer *kulturwissenschaftlichen Religions-theorie*. Diese Religionstheorie soll nicht etwa »die« Religion als ein angeblich empirisches Ganzes reifizieren, sondern soll die gegebenen religiös-kulturellen Formationen hermeneutisch vernetzen. Eine solche Vernetzung macht Zusammenhänge oder Ähnlichkeiten in jeweils möglichen Hinsichten oder auf verschiedenen (jeweils herzustellenden und zu begründenden) Ordnungsebenen deutlich, bestreitet aber den einzelnen Phänomenen nicht ihre Selbstdifferenzierung als Religiosität eigener Art und eigenen Rechts, einschließlich der Negation anderer Religiosität in einem religiösen (nicht etwa politischen) Akt. Die fragliche Religionstheorie ist, mit anderen Worten, für die christliche Theologie die kognitive Bedingung für die Kompatibilität von religiöser Toleranz und religiöser Entschiedenheit.

2. Die Kooperation zwischen der Theologie und den Kultur- und Sozialwissenschaften gelingt umso besser, je erfolgreicher die *Außenperspektiven* und die *Binnenperspektive* auf christlich-religiöse Praxis nicht etwa homogenisiert (das wäre Interdisziplinarität als »Untugend«), sondern im Gegenteil entflochten werden. Diese Entflechtung besagt die immer erneute Unterscheidung dessen, was sich lebensweltlich, religionspraktisch und auch wissenschaftspragmatisch stets wieder vermischt: die mehr oder weniger bewußten Kategorien und Methoden der Wahrnehmung und Analyse von Religion und die mehr oder weniger geteilten Gehalte der gegebenen religiösen Symbolik und Ziele der religiösen Praxis. Diese Unterscheidung läßt sich nicht zu Anfang und ein für allemal erledigen, sondern stets nur erstreben und betreiben, da alle Beteiligten an bestimmten religiösen oder doch kulturellen Sozialisations- und Traditionsprozessen partizipieren und, wie auch immer modifiziert, partizipieren müssen oder wollen. Die beschriebene Entflechtung hat ein innertheologisches Motiv: die Aufgabe, in der Geschichte des christlichen Glaubens die Unterscheidung der *fides quae* von der *fides qua* fortwährend zu erneuern. Die christliche Theologie ist, mit anderen Worten, nicht einfach traditionsgebunden, sondern sie identifiziert christliche Tradition als solche und vermittelt sie, analog zum religiösen »Bekenntnis«, im Aufbau einer Binnenperspektive auf sie. Diese Binnenperspektive ist der »Sitz im Leben« der (nicht abstrakt universalen, sondern hinsichtlich ihres Geltungsbereichs bestimmten) normativen Ansprache der Theologie.

3. Bisher habe ich Einfachheitshalber von »der« Theologie gesprochen. Das ist wohl nicht unerlaubt, sollte aber nicht vergessen machen, daß es sich dabei (mindestens) um zwei verschiedene Phänomene handelt: das empirische Phänomen eines rechtlich verfaßten Bildungsinstituts und seiner kognitiven Erzeugnisse (die theologischen Fakultäten etwa) und das viel weiter verbreitete, aber viel weniger eindeutige normative Phänomen der Unterscheidung eines spezifischen Blickwinkels auf Gott und die Welt. Letzteres findet sich selbstverständlich (bei Strafe des Fundamentalismus) auch in der etablierten akademischen

Theologie, die daher niemals »die« Theologie, sondern im besten Fall »Theologie« ist. Es muß ihr daher keine Anfechtung sein, daß sie in kulturell, konfessionell, professionell und individuell besonderen Gestalten existiert. Auch ihr Charakter als Wissenschaft impliziert nicht die Univozität ihrer Diskurse. Holistische und homogene Konzepte von Theologie ließen sich, nachdem idealistische Baldachine über die kulturellen und religiösen Heterogenitäten nicht mehr zur Verfügung stehen, nur noch dezisionistisch fordern und autoritär in einer abgespaltenen »Absolutheit« durchsetzen. Eine solche Versektung der Theologie ist jedoch illegitim. Die *christliche* Theologie hat sich vielmehr mit einer doppelten Selbstungügsamkeit anzufreunden: Sie stellt zum einen nicht mehr dar als eine veränderliche Gruppe unterschiedlicher Disziplinen, die kraft ihrer Teilhabe an der Binnenperspektive auf christlich-religiöse Praxis analoge Intentionen verfolgen. Zum anderen hat sie kein definitorisches Monopol auf ihr Thema; nur in Zusammenarbeit und Auseinandersetzung mit den Kultur- und Sozialwissenschaften, die das Christentum auch als Funktion historischer und psychosozialer Strukturen und Prozesse wahrnehmen, vermag sie das substantielle »Wesen des Christentums« zu identifizieren.

Dieser doppelte Mangel an Autarkie macht jedoch die besondere *Vollkommenheit* der christlichen Theologie aus. Ihr spezifisches Profil wird nicht durch einen Gegenstand und nicht durch ein bestimmtes Erkenntnisverfahren gebildet, sondern durch die intentionale Teilhabe an der Binnenperspektive des christlichen Glaubens auf sich und seine Umwelt. Diese Intentionalität stellt den Theologen und die Theologin in den Horizont konkreten, geführten und erlittenen Lebens, insbesondere in den Horizont irreduzibler, zu erfahrender Zeit; sie beschränkt, oder besser: sie erlaubt echte *theologia viatorum*. Dieses Privileg, das eigentlich Theologische an der Theologie, wahrzunehmen und anderen kenntlich zu machen, ist ihre Chance auch in der interdisziplinären Kooperation. Nützt sie sie, so wird sie nicht nur Religion, wie sie in ihrer Umwelt auftritt, besser verstehen, sondern auch ihrer Aufgabe, christlich-religiöse Praxis über ihre Umwelt aufzuklären und sie auf diese Weise zu fördern, umso besser gerecht werden.