

Walter Sparr

THEOLOGIE ALS KULTURWISSENSCHAFTLICHE DISZIPLIN AN DER UNIVERSITÄT

1. LEITWISSENSCHAFT ?

“Die Theologie ist längst keine kulturelle Leitwissenschaft mehr”, stellt das Impulspapier für den Konsultationsprozeß “Protestantismus und Kultur” in der Situationsanalyse gleich zu Beginn fest, um als “aber” an dieser Stelle zu konstatieren, daß in Ethikkommissionen, die sich mit den Folgeproblemen neuer technischer oder medizinischer Möglichkeiten befassen, “meist auch Theologen berufen” werden (GuK I.1.1, S.9f). Ein Trost gewiß, aber doch kein sehr tröstlicher - dann jedenfalls nicht, wenn man die Zeiten, in denen die Theologie die Erste Fakultät war, die “Herrin” aller Künste und Wissenschaften, zum Maß des Trostes nimmt. Nun ist dieses Maß zweifellos obsolet, auch in der Fassung, die I. Kant dem Bild gegeben hat: Die Philosophie trägt der Theologie nicht nur die Schleppe nicht mehr nach, sondern auch die Fackel nicht mehr voran, will sagen: Auch die Philosophie ist nicht mehr die Leitwissenschaft von Wissenschaftlichkeit. Aber braucht es so etwas, und ist es überhaupt wünschbar?

Die vermutete einstige Rolle der Theologie als *Leitwissenschaft* war jedenfalls etwas anderes, als man heute darunter versteht. Wenn man Positivist ist, meint man heutzutage damit diejenige Wissenschaft, deren Themen als die wichtigsten gelten, deren Methoden als die vorrangigen oder allein vernünftigen einleuchten und deren Ergebnisse nur von ihr selbst, von den sog. “Experten”, evaluiert werden können. Ist man skeptischer, wird man Leitwissenschaft diejenige Wissenschaft nennen, die in einem gegebenen kulturellen Zeitraum vorgibt, welche Probleme sinnvollerweise als echte Probleme gelten dürfen. Demgegenüber hat die *Theologie* einst behauptet, erstens, daß diese Definition von Sinn in Gestalt sinnvoller Probleme der endlichen (und sündigen) Vernunft und also keiner Wissenschaft zu irgendeinem irdischen Zeitpunkt möglich sei; zweitens, daß

vielmehr eine Instanz, die nicht ohne weiteres und nicht zugriffsbereit Gegenstand von Wissenschaft ist, über den möglichen Sinn menschlicher Fragen und Absichten befinde, und drittens, daß der Spruch dieser Instanz in wesentlicher Hinsicht weniger dem Wissen als vielmehr dem Glauben und seiner ganz anderen, nicht ohne weiteres universalisierbaren Gewißheit zugänglich sei. So sollte eine Theologie, die Gott und Vernunft noch nicht ganz nominalistisch oder voluntaristisch dissoziiert hat, jedweden Anspruch auf leitwissenschaftliche Funktion mit tiefem Mißtrauen begegnen. Da der christliche Glaube an sich selbst konstitutiv die Differenz von Glauben und Wissen aufspannt, kann er der Herrschaft eines univoken Begriffs von Wissen und Wissenschaft nicht zustimmen wollen. Er fordert vielmehr von der Theologie, die regionale und temporale Pluralität irdischer Vernünftigkeit zu unterstellen und dementsprechend die Pluralität von Konzepten wissenschaftlicher Rationalität im lebensdienlichen Fließgleichgewicht halten zu helfen. Kurz, die Theologie sollte sich aus ureigenem Interesse und authentischem Vermögen an der Ernüchterung der Moderne hinsichtlich der ihr eigenen Wissenschaftsgläubigkeit beteiligen.

Die christliche Theologie habe an der *Universität* nicht nur einen historisch begründeten, sondern auch einen aktuellen Ort, sagt das Impulspapier im Blick auf das mit "Bildung und Wissenschaft" markierte Begegnungsfeld zwischen Protestantismus und Kultur (GuK II.5, S. 42). An "der" Universität? Es ist fast schon trivial zu sagen, daß es so etwas vor allem im administrativen Sinn gibt; bedroht überdies durch politische und ökonomische Verzweckung. Es ist freilich auch wahr, daß die unter dem Titel "Universität" zusammengefaßten Institutionen zur Zeit nicht sehr stark darin sind, ihre gemeinsame Binnenlogik konzeptionell, also wissenschaftstheoretisch ausgewiesen, und pragmatisch zu erfassen; dabei müßte diese Binnenlogik gerade in ihrem nicht direkt auf Politik oder Ökonomie funktionalisierbaren Sinn als unersetzlich für die Gesellschaft im ganzen erklärt werden. Die Frage aber, als was die *Theologie* in der Universität auftreten könne, wäre mehr denn je vergeblich gestellt, wenn sie bloß apologetisch aufträte. Diese Frage muß vielmehr zugleich offensiv fragen, wie die *Universität* als Einrichtung von Forschung und Lehre gemeint und eingerichtet sein müsse, wenn so etwas wie Theologie darin einen Platz

haben soll. Die Antwort hierauf muß eine produktive Herausforderung nicht nur für die Theologie darstellen, sondern auch für die gegenwärtig bestehende "Universität", für ihre Intention auf Wissenschaft und Bildung. Doch da gibt es zur Zeit kaum feste Annahmen und handlungsleitende Gewißheiten von einiger Konkretheit - Formeln wie *universitas litterarum* verschieben das Problem auf eine tatsächlich nicht mehr erschwingliche Enzyklopädie. Die Frage nach Sinn und Zweck, nach Voraussetzungen, Einrichtungen und Teilnehmern einer "Universität" muß von allen Interessierten diskutiert werden und ihre vorläufigen Antworten müssen in einer experimentellen Pragmatik, in einer *universitas professorum et scholarium*, geprüft werden.

These: Zu diesem Verband der an Wissenschaft Interessierten sollte sich die Theologie allerdings mit Entschiedenheit zählen. Denn ihr muß daran gelegen sein, daß, was sie selbst als ihre *wissenschaftliche* Aufgabe ansieht, als eine Aufgabe erscheint, die von allen Bemühungen um Wissenserwerb und Orientierung durch Erkenntnis betrieben wird, wie unterschiedlich auch immer; Bemühungen, die sie deshalb ihrerseits als "Wissenschaften" verantwortungs- und lernbereit respektiert. Die am ehesten konsensfähige Allgemeinheit und Gemeinsamkeit dieser Bemühungen, auch der naturwissenschaftlichen, besteht darin, daß sie eine *kulturelle* Aufgabe wahrnehmen. Der transdisziplinäre Dialog und der "Streit der Fakultäten" um das Verständnis und die Handhabung von Wissenschaft als kulturellem Phänomen ist das Medium auch der Selbstunterscheidung der Theologie als eigener, doch mit anderen Wissenschaften sinnvoll koexistierender kulturwissenschaftlichen Disziplinen. Die Annahme freilich, die Theologie sei dazu imstande, weil sie eine *universitas litterarum* im kleinen darstelle – so Helmut Schelsky 1963 – reicht hierfür nicht (mehr) zu, weder im Blick auf sie selbst noch, wie gesagt, im Blick auf das Konglomerat "Universität".

2. THEOLOGIE ALS PHÄNOMEN VON KULTUR

Die Behauptung, daß christliche Theologie eine kulturwissenschaftliche Disziplin sei, besagt in erster Linie, daß sie sich selbst als Phänomen von

Kultur versteht, zunächst nur der Kultur, zu der sie historisch und sozial gehört. Dieses Selbstverständnis erlaubt und erfordert es, daß die Theologie ihre quasi naturwüchsige, oder besser: kulturwüchsige Bestimmtheit nicht bloß als Schicksal erleidet, gar als blinden Fleck mit sich führt, sondern bewußt macht und produktiv wendet. Die kulturelle Bestimmtheit, kraft derer die Theologie, wie immer man sie unter theoretischen, pragmatischen oder institutionellen Kriterien besonders, nicht nur eine Funktion einer gegebenen Kultur, sondern auch ein Faktor der Weiterentwicklung dieser Kultur ist, läßt sich unter vielen Gesichtspunkten beschreiben. Besonders wichtig dürften drei Aspekte sein.

(1) Die Pflege des *kulturellen Gedächtnisses* unserer Gesellschaft: Hieran nimmt die Theologie nicht nur hinsichtlich der Kirchengeschichte im engeren Sinn, sondern auch der allgemeinen Kultur- und speziell der Wissenschafts-geschichte in hervorragendem Maße teil kraft ihres eigenen, von Rechts wegen äußerst weiträumigen Gedächtnisses (so zurecht GuK III.1.2, S. 61), und dies mit spezifischer Begründung. Denn der christliche Glaube ist der einzige Horizont eines möglichen Begriffs "der" Geschichte überhaupt; der neuzeitliche Begriff "der" Geschichte ist ein reifiziertes Säkularisat der "Heilsgeschichte", die eben den Horizont des kulturellen Gedächtnisses des Christentums benennt.

(2) Die Bearbeitung der kulturkoextensiven Frage des Menschen nach sich selbst: Die Theologie begründet und entfaltet nicht nur ein *Menschenbild*, das wichtige Standards unserer gesellschaftlichen Orientierung und Praxis in Gestalt menschenrechtlicher Werte und Maßstäbe plausibilisiert (vgl. GuK III.1.4, S. 63; III.2.1, S. 64f; III.2.2, S. 66). Sie stellt "Orientierungswissen" (GuK II.5, S 42; II.5.6, S 45f) überdies in der Weise bereit, daß sie das Bewußtsein, daß die Frage des Menschen nach sich selbst eine *unabschließbare* und *abgründige* Frage ist, fortwährend erneuert. Sie sorgt mit anderen Worten dafür, daß die Meinung nicht überhand nimmt, das "Wagnis" der Kultur (GuK III.2.1, S. 64) könne oder müsse technokratisch zum Verschwinden gebracht werden, wo es doch nur durch fortwährende *Bildung* bestanden werden kann.

(3) Die Wahrnehmung der Partikularität und Kontingenz aller Phänomene

von Kultur, an der die Theologie teilnimmt. Unbeschadet ihres Anspruchs, sich auf menschlich nicht zu erzeugende Wahrheit zu beziehen, also von *Gott* reden zu sollen, ist Theologie eine kulturwissenschaftliche Disziplin dadurch, daß sie ihren Anspruch relativ zu ihrer eigenen kulturellen *Konkretheit* und *Perspektivität* zu artikulieren vermag. Für die Theologie selbst bedeutet das die Verpflichtung, ihre Konfessionalität ökumenisch und kontextuell zu situieren. Man kann sogar sagen, daß eine Theologie nur in dem Maße, in dem sie sich und anderen ihre kulturelle Kontingenz und Partikularität kategorial durchsichtig macht, ihren religiösen, als solchen unhintergehbaren (“universalen”) Wahrheitsanspruch überhaupt kenntlich machen kann.

These: Als kulturwissenschaftliche Disziplin tritt die Theologie daher dann in Erscheinung, wenn sie die Instanz von kulturellen Unterscheidungs- und also Vergewisserungsleistungen ist, die praktisch-kulturelles Handeln auszurichten erlauben; mithin dann, wenn sie in einer gegebenen kulturellen Situation *orientiert* und dadurch die Möglichkeit verantwortlichen Handelns, des *Handelns aus Freiheit* begründet.

3. KULTUR UND KULTUS

Die Klassifikation der Theologie als *kulturwissenschaftliche* Disziplin stellt eine recht junge Fremdbezeichnung dar. Der Ausdruck datiert erst seit der Wende zum 20. Jahrhundert, als wissenschaftstheoretisch fester Terminus seit Heinrich Rickerts “Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften” (1899). Er gehört in den Kontext der Debatten, die um die Bedeutung der sogenannten positiven Naturwissenschaften geführt wurden. Die “Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung”, wie ein weiterer Titel Rickerts lautet (1896/1902), wurden dabei in unterschiedlichen Perspektiven wahrgenommen. Es ist inzwischen nicht mehr nötig, sich zwischen der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik (W. Dilthey), der Lebensphilosophie in der Rezeption F. Nietzsches, der transzendentalen Phänomenologie (E. Husserl) und eben dem Konzept der Kulturwissenschaft zu entscheiden. Unter bestimmten Voraussetzungen ist es eine Frage der Methodologie oder der Pragmatik, vielleicht auch nur der Semantik,

ob man die Theologie als Geistes-wissenschaft, als Phänomenologie, als Wirklichkeitswissenschaft oder als Kulturwissenschaft bezeichnet.

Diese Voraussetzungen sind, erstens und negativ, die Annahme, daß *alle* Wissenschaften kulturelle Phänomene sind und daß alle Methoden des Wissenserwerbs darin zusammenhängen, daß sie Erkenntniswege innerhalb ein und desselben *Lebenshorizontes*, d.h. Wahrnehmungen und Bewegungen in ein und derselben phänomenalen Raumzeit darstellen. Keine Klassifikation ist daher akzeptabel, welche die Theologie in einen *Dualismus*, z.B. zwischen verstehender Geisteswissenschaft und erklärender Naturwissenschaft einordnet. Denn das läuft nicht nur auf die Spaltung von immaterieller und materieller Kultur hinaus (wofür es im Deutschen leider sogar eine semantische Fixierung gibt, den Gegensatz von "Kultur" und "Zivilisation"), es stellt eine offene Flanke dar auch für die Entgegensetzung von wissenschaftlichem Reden und religiösem Schweigen (sinnlose "Metaphysik" R. Carnap etc., oder immerhin "Mystik", L. Wittgenstein; Tendenzen der zeitgenössischen Spiritualität).

Dazu kommt zweitens und positiv die Annahme, daß menschliches Leben als menschliches keine einstellige und auch nicht nur eine zweistellige Relation besagt, d.h. nicht bloß nach dem Reiz-Reaktion-Schema, aber auch nicht nur in dessen Reflexivität, d.h. in der Unterscheidung von Welt und Ich, vonstatten geht, sondern in einer dreistelligen Relation. Eine solche ist gegeben, wenn das menschliche Leben seiner selbst inne wird in der Korrelation einer *Weltbeziehung*, einer *Selbstbeziehung* und einer *Beziehung*, welche die Uneinholbarkeit der Unterscheidung von Selbst und Welt als solche weiß, aushält und bejaht. In diesem Fall, also der Annahme einer *Gottesbeziehung*, wird die Voraussetzungshaftigkeit menschlichen Lebens, seine "Heiligkeit" oder "Transzendenz", weder abzuarbeiten noch zu verdrängen gesucht, sondern symbolisch realisiert.

Der Begriff der *Kultur*, wie er seit etwa einer Generation, ausgehend von der Ethnologie und Kulturanthropologie, allgemein geworden ist, steht diesen Voraussetzungen näher als andere Begriffe, auch als der Begriff *Geist*, dessen Denotation zwar ebenfalls jene Voraussetzungen macht (genauer: eine ihrer frühen Benennungen ist), dessen Konnotationen jedoch

dualistischen Seins- und Erkenntniskonzepten nahestehen. Der Ausdruck Kultur, der seit der lateinischen Antike für die bewußte und gekonnte Pflege der Weltbeziehung (*cultura agri*) und zugleich für die bewußte und gekonnte Pflege der Selbstbeziehung (*cultura animi*) gebraucht wird, ist überdies semantisch eng verknüpft mit dem festen Begriff für die Pflege der Beziehung zum Heiligen oder Göttlichen, mit *Kultus*. Die Theologie ist zweifellos, wie auch im einzelnen näher bestimmt, mit solchem Wissen und Verhalten befaßt, das zum religiösen Kultus, zum “Gottesdienst” im weiteren Sinn des Wortes gehört.

These: Die Bezeichnung der Theologie als Kulturwissenschaft ist in der gegenwärtigen wissenschaftlichen und kulturellen Situation unproblematisch, solange der Begriff der Kultur als ein heuristisch *offener* gebraucht wird, d.h. durch seine jeweiligen materiellen Konkretionen sowohl kategorial *bestimmt* als auch materiell (d.h. als mitgebrachter Allgemeinbegriff) *relativiert* wird. Das Phänomen des religiösen Kultus ist in diesem Sinn ein Element jedes hinreichend ideologiekritischen Kulturbegriffs.

4. THEOLOGIE ALS RELIGIONSWISSENSCHAFT

In der theologischen Tradition ist der Ausdruck Kultus meist nur im engeren Sinn der kultischen Praxis gebraucht worden (zugleich also auch für den Aspekt des Christentums, der, als lehrbar, einübbar und nachprüfbar, in hohem Maße institutionalisiert werden konnte). Die Selbstbezeichnung des Christentums im ganzen lautete meist der Glaube – nicht zufällig natürlich, weil der Christusglaube konstitutiv *notitia* und *fides historica* besagte - im Unterschied zur heidnischen Religiosität und ihren Theologien (*theologia mythica, civilis, naturalis*). Aus demselben Grund spielte auch der Begriff der *Religion* zunächst keine sehr große Rolle, da er die Teilnahme des Einzelnen an einer sozialen, genauer: öffentlich-rechtlichen Kultverpflichtung meinte. Der Religionsbegriff wurde innerhalb des Christentums meist erst dort gebraucht, wo es sich im Unterschied oder Gegensatz zu anderen “Religionen” artikulierte.

Mit den Differenzierungs- und Individualisierungsprozessen im Christen-

tum selbst, vor allem den ethischen im Humanismus und den religiösen in der Reformation, transformierte sich der Begriff zu einem anthropologischen Begriff (der in der christlichen Annahme einer *revelatio naturalis* allerdings vorgebildet war): Religion bezeichnet nunmehr das Analogans in allen Konfessionen oder Religionen, die um die religiöse Wahrheit streiten, und es ist eben das, was diese Gegensätze zu überbrücken oder doch zu relativieren erlaubt. Religion ist also die gemeinsame, wenn auch noch verschieden artikulierte Wahrheit in den Religionen. Für dieses Gemeinsame kam dann auch der Ausdruck Religiosität auf, der im Deutschen den theophoren Begriff Frömmigkeit beerbte und heutzutage auch als "Spiritualität" im Umlauf ist. Seit fast dreihundert Jahren ist der anthropologische Religionsbegriff, weit entfernt davon, von außen aufgedrungen zu sein, ein Thema auch der dogmatischen Prinzipienlehre.

Daß der Bezug der Theologie auf Religion, gar auf ein religiöses Apriori, in der Theologie unseres Jahrhunderts so kategorisch verneint worden ist, hatte viele gute Gründe; es hatte aber auch seine Grenzen. Die deutlichste Grenze der theologischen Leistungsfähigkeit dieser Verneinung zeigte sich, als die normative These, die kulturelle Praxis Religion sei ein Phänomen der Sündhaftigkeit des Menschen, und die deskriptiv gemeinte These, Religion höre auf, ein erhebliches Phänomen kultureller Praxis zu sein, sich gegenseitig überlagerten, begründeten und sozusagen ein gutes Gewissen machten. Der Entlastungseffekt dadurch, daß man auf keiner Seite mehr genau zusehen mußte (D. Bonhoeffer sprach von Offenbarungspositivismus) hielt bekanntlich nicht lange an. Nur wenn man die gebotene normative Orientierung mit einem präskriptiven Gestus wechselt, kann man die Wahrnehmung der realen Religion, die allerdings noch nie und nirgends einem orthodoxen Ideal spiegelbildlich entsprochen hat, mit Tabu belegen. Die Lebendigkeit religiöser Praxis außerhalb des Christentums (und im Widerstand gegen die "westliche" Kultur), aber auch die Wiederkehr des Religiösen innerhalb unserer Kultur trotz oder wegen ihrer Säkularität, haben zu der Einsicht genötigt, daß die Theologie nicht die Verheißung hat, das Christentum aus Prinzipien, und seien es offenbarte, zu deduzieren - eine als solche keineswegs neue Einsicht.

Das theologische Problem im Gebrauch des Religionsbegriffes liegt inzwi-

schen nicht mehr in dessen Gefahr, die religionskritischen Potentiale des Christentums (auf die GuK II.1, S. 23f., II.1.4, S. 26f zurecht hinweist) abzublenden. Sogar andere Religionen müssen prophetische Kritik aushalten, und auch im Christentum bezieht sich die Wirksamkeit dieser Potentiale durchaus auf bessere religiöse Gestaltung. (Die reformatorische Theologie hat deshalb von einem dreifachen Dienst Jesu Christi gesprochen, von seinem prophetischen, aber auch von seinem priesterlichen und seinem königlichen Dienst; in neuerer Zeit hat vor allem P. Tillich die Dialektik von Priestertum und Prophetie reflektiert.) Das viel schwierigere Problem liegt heutzutage darin, daß der Religionsbegriff seinerseits stets zwischen Empirie und Norm oszilliert und nur künstlich, um äußerer Zwecke willen, auf eine Sache namens Religion hin reifiziert werden kann. Dieses Problem ist in jüngster Zeit auch unter den Titeln funktionaler und materieller oder substantieller Religionsbegriff diskutiert worden.

Dieses Problem kann sogar als Dilemma erscheinen, vor allem deshalb, weil Religion kein exklusiv theologischer Begriff ist, sondern die Theologie und sämtliche religionsanalytischen und -theoretischen Disziplinen verbindet - und unterscheidet. Denn genau dies ist seine hauptsächliche Leistung: die theologische *Binnenperspektive* und die religionswissenschaftliche *Außenperspektive* auf denselben Gegenstand, nämlich das Christentum, unterscheiden zu können. Es wäre freilich naiv, diese beiden Perspektiven wie zwei Standpunkte oder gar Schubladen anzusehen. Denn jede kulturelle und auch religiöse Orientierung beginnt ja mit einer Gemengelage (und wird deshalb erst nötig), und erst im Laufe des Orientierungsprozesses werden die beiden Perspektiven gleichsam entmischt, das heißt als normativ verschiedene wirksam und wirklich. Die Vorgabe, daß jemand professionell oder institutionell "Theologe" ist, besagt noch nicht, daß er tatsächlich theologisch wahrnimmt und urteilt (auch wenn solche Vorgaben diesem Zweck zugeordnet sind). Auch können weder kanonische Gegenstände noch spezifische Methoden eine theologische Binnenperspektive *ex ante* verbürgen. Im Gegenteil, gerade die Theologie redet bekanntlich von allem und jedem und dies bewußt mit veränderlichen, jeweils für plausibel geltenden Methoden; weder der Gottesbegriff noch Kanonizität sind spezifisch theologisch (auch wenn hier die Rede von Gott

und der vorrangige Gebrauch bestimmter Texte die theologische Binnenperspektive nahelegen und anleiten sollen, sie einzunehmen).

Vor allem aber wäre es naiv, die Unterscheidung von theologischer Binnen- und religionswissenschaftlicher Außenperspektive für eine einfache Alternative zu nehmen. Denn selbstverständlich arbeitet jeder Theologe zugleich auch in einer Außenperspektive, ja in mehreren, früher in der philosophischen, jetzt auch in der historisch-kritischen oder der empirisch-analytischen. Weder das alte Konzept einer *theologia regenitorum* noch das neuere Konzept einer exklusiven Offenbarungs-theologie konnten das abschaffen (und die Forderung, die Theologie möge doch bitte "nichts als Theologie" betreiben, ist nur scheinbar eindeutig und standfest). Umgekehrt führt jeder Religionswissenschaftler, nicht nur als auswählendes und wertendes Individuum, sondern schon kraft seiner kulturellen, religiösen oder weltanschaulichen Prägung stets auch eine Binnenperspektive mit sich, die er allenfalls möglichst bewußt machen und so ein Stück weit relativieren kann. Die methodischen Schwierigkeiten einer solchen Relativierung sind in der neueren kulturanthropologischen Diskussion um die Möglichkeit, die Fremden und ihre irreduzible Alterität zu verstehen, deutlich zutage getreten; die Fiktion der wissenschaftlichen Neutralität ist jedenfalls und glücklicherweise dahin, denn sie wirkt sich durchaus imperialistisch aus. Die Unterscheidung zwischen Binnen- und Außenperspektive ist daher keine Wahl zwischen "Brillen" o.ä., sondern eine intentionale Unterscheidung. Sie ist nur im Prozeß der Forschung aufzubauen, und sie iteriert sich auf beiden Seiten, in der als theologische und in der als religionswissenschaftliche angestrebten Sicht. Die Intention, eine religionswissenschaftliche Sicht auf das Christentum einzunehmen, ist nur asymptotisch realisierbar, und auch die Intention, eine theologische Binnensicht darauf einzunehmen, ist nur asymptotisch realisierbar (was besagt, daß sie ganz realisiert wird erst im Übergang von der Wissenschaft zur christlich-religiösen Praxis).

Die Differenz der theologischen und der religionswissenschaftlichen Wahrnehmung des Christentums läßt sich mithin nur in Grenzen institutionell und professionell formalisieren. Ich möchte die Leistungsfähigkeit solcher Formalisierungen keineswegs geringschätzen, also auch nicht die

einer theologischen, d.h. bekenntnisgebundenen Fakultät und des Studiums in ihr; die Verpflichtung einer solchen Fakultät zur ausdrücklichen Verantwortung der christlich-religiösen Binnenperspektive widerspricht ihrer Wissenschaftlichkeit ja keineswegs von vornherein, macht diese im gelückten Fall vielmehr ideologieresistenter als es so manche modische Rationalität ist. Unbeschadet des Nutzens formaler Dispositionen aber kann jene Bekenntnisbindung im Wissenschaftsprozeß nur so, wie beschrieben, zur Geltung kommen, wenn sie nicht die kulturwissenschaftliche Kompetenz der Theologie einschränken soll. Freilich läßt sich auch dies formalisieren: Durch die Mitwirkung einer Kirche bei der Berufung in eine theologische Fakultät oder bei der Besetzung eines theologischen Lehrstuhls in einem transdisziplinären Verbund wird eine gewisse Erwartungssicherheit hinsichtlich der theologischen Intention der zu betreibenden Wissenschaft aufgebaut. (Beispiele hierfür, die in Erfurt zur Kenntnis genommen werden könnten, gibt es gar nicht wenige; im Institut für religiöse Gegenwartsforschung in Bayreuth hat sich bislang kein Religionswissenschaftler über weltanschauliche Pression durch die Theologen beklagt, vielmehr sind alle Beteiligten froh, im Spiegel der anderen ihrer eigenen blinden Flecken besser gewahr zu werden.) Gewiß, dies verbürgt nicht, daß die Differenz der theologischen Perspektiven wirklich präsent ist; und das liegt keineswegs notwendig an der mangelnden subjektiven Bekenntnistreue. Das ist nicht einmal in einer theologischen Fakultät der Fall, wie jeder weiß, der die Kommunikationsbarrieren zwischen Exegeten, Systematikern und Praktologen kennengelernt hat – ihnen gegenüber ist es sogar ziemlich unerheblich, daß in keiner einzigen deutschen Fakultät eine homogene Bekenntnisbindung besteht.

These: Formale Bekenntnisbindung und tatsächlich bekenntnismäßige Qualität theologischer Arbeit sind asymmetrische Phänomene. Die Organisationsform der Bekenntnisbindung ist daher in jedem Fall ein Aspekt des Verhältnisses zwischen der Gesellschaft, die Wissenschaft in Universitäten institutionalisiert, und der vorhandenen Institutionen von Religion, d.h. der jeweils verfaßten Kirchen. Das ist im Blick nicht nur auf den Berufsfeldbezug der Theologie allerdings ein wichtiges Problem – nicht zu vergessen die Religionslehrer an staatlichen Schulen. Im Blick auf die transdisziplinäre Zusammenarbeit und Auseinandersetzung zwischen

Theologen und Religionswissenschaftlern müssen sich die Kirchen auf die theologische Intention der beteiligten Theologen verlassen; eine Erwartung, die sich in Gestalt der Benennung der Binnenperspektive als "theologisch" zur Geltung bringen kann, ohne daß dies die religionswissenschaftliche Intention anderer Beteiligter im geringsten verdrängen oder gar verdrängen müßte. Denn das Verhältnis zwischen der kirchlichen und der kulturwissenschaftlichen Funktion der Theologie ist nicht direkt auf das Verhältnis zwischen ihrer Bekenntnisbindung und ihrer kulturwissenschaftlichen Kompetenz abbildbar.

5. THEOLOGIE ALS CHRISTLICHE HERMENEUTIK RELIGIÖSER KULTUR

Ein Charakteristikum religiöser Kultur ist es, daß sie in (aktiv und passiv) *symbolisierendem* Verhalten besteht. Dies ist eine generelle Annahme kulturanthropologischer Heuristik; es ist aber auch ein Datum christlicher Frömmigkeit, das fundamentaltheologisch in allen Konfessionen für wohlbegründet gilt. Dieses Charakteristikum begründet auch die Annahme, daß religiöse Praxis konstitutiv *sozial* vermittelt ist, auch individuelle Religiosität (in der jene Vermittlung kritisch angeeignet, ja intentional negiert werden mag, ohne doch völlig zum Verschwinden gebracht werden zu können). Im Falle christlich-religiöser Praxis besagt dies, daß Religion konstitutiv auch *historisch* vermittelt ist, so daß religiöse Kultur hier nicht nur ein soziales, sondern, da diese Vermittlung nicht bloß Erzeugung, sondern Überlieferung besagt, stets auch ein *hermeneutisches* Phänomen darstellt. Dies zu reflektieren, ist die Aufgabe der Theologie als Hermeneutik religiöser Kultur.

"Hermeneutik" bezeichnet hier nicht nur die auf Offenbarungstexte bezogene Kunst der Auslegung, auch nicht nur die Kunst des Verstehens von Texten überhaupt, als auf Äußerungen des menschlichen Selbst bezogen, sondern bedeutet das geordnete und vernünftigerweise allen Beteiligten nachvoll-ziehbare Verfahren der Verflüssigung und der Erneuerung der Innen-Außen-Grenze konkreter religiöser Kulturen, also dessen, was herkömmlicherweise *Kanon* genannt wird. Diese Erweiterung des Hermeneutik-Begriffes ist seiner-seits das (einstweilige) Ergebnis der Historizität

des Christentums. Sie hat ihre Logik darin, daß die vielfältige und unterschiedliche, in manchem sogar gegensätzliche Handhabung der kanonischen Überlieferung in den sich herausbildenden religiösen und sozialen Differenzierungen des Christentums als irreversibel, jedenfalls als nicht *machtförmig* revidierbar erkannt wurden: An die Stelle sozialer Kontrolle und politischer Herrschaft über Religion tritt m.a.W. ihre *Hermeneutik*. Eben dies heißt zugleich, daß die Überlieferung des Christentums, unbeschadet aller Intention auf Konvergenz (die wegen ihres konstitutiven Ursprungsbezuges selbstverständlich überall erhalten bleibt), sich in *pluraler* Form vollzieht. Die theologische Hermeneutik ist m.a.W. selbst ein Phänomen der Dekanonisierung und Rekanonisierung der christlichen Überlieferung.

Der Übergang von einem bloß sozial abgrenzenden (und tendenziell gewalttätigen) zu einem hermeneutischen und derart soziale Kohärenz erzielenden Verfahren der Überlieferung und damit der Geltungssicherung hat den Preis der *Komplexitätssteigerung*. Das zeigt nicht nur die neuere Geschichte der christlichen Theologie, sondern auch die der fachüberschreitenden Hermeneutik und im besonderen den Wechsel ihrer Bezugsdisziplinen, der sich nach Maßgabe des jeweils unselbstverständlich und verstehensbedürftig werdenden, des insofern also für die gesellschaftliche Orientierung jeweils Paradigmatischen. Deshalb ist es keine Anfechtung für einen Theologen, daß der Sitz im Leben für Hermeneutik und ihre methodologische Reflexion nicht mehr nur die biblischen Texte sind, sondern auch die literarischen Traditionen, die ästhetische Produktion und jetzt das Erfordernis kultureller Koexistenz – zum letzteren gehört zweifellos auch die Hermeneutik des interreligiösen Dialogs. Die aufs ganze zunehmende Verflüssigung der fixen Grenze zwischen dem Innen des angestrebten Verstehens und dem Außen eines Verstehensrahmens, der Tatbestand also, daß der Horizont des Verstehens immer weniger als allgemein vorausgesetzt werden kann, besagt allerdings, daß die zweifellose (eindeutige) Unterscheidung von Identität und Differenz an ihre Grenze gekommen ist. Was religiös und kulturell zu beobachten ist, stellt zugleich eine hermeneutische Herausforderung dar: Das Auftreten von *Transdifferenz* erfordert das Verstehen von Verschiedenem als Verschiedenem, das mit anderem koexistiert und kommuniziert, aber nicht aus

denselben Gründen, die es als Eigenes konstituieren. Identität und Differenz bilden hier kein diskretes Kontinuum, das auf einer Ordnungsebene als Einheit oder Ganzheit (z.B. die Kultur, das Religiöse) homogenisiert werden könnte.

Da religiöse, auch christlich-religiöse Praxis stets in Wechselwirkung mit gegebener und meist auch institutionalisierter kultureller Tradition steht, interagiert sie auch immer mit sozialer, insofern auch mit *politischer* Ordnung. Diese Praxis ist sogar mit der Verteilung und Umverteilung gesellschaftlicher Macht verbunden. Die Frage, ob oder inwiefern diese Verteilung in die Richtung der Symmetrie oder in die Richtung der Asymmetrie von Machtbesitz geht, letzteres z.B. in Gestalt ideologischer Definitionsmacht oder sozialer Schlüsselgewalt, diese Frage wiederum vorrangig als hermeneutische und erst nachrangig als (religions-)politische Frage zu stellen, besagt als solches bereits eine Option, nämlich die für die christlich-religiöse Binnenperspektive. Diese Option ist keineswegs die einzig plausible, aber sie unterscheidet die theologische Hermeneutik religiöser Kultur von anderen religions- oder kulturwissenschaftlichen Hermeneutiken. Sie schließt sich damit mit einer bestimmten religiösen Kultur zusammen, eben der christlichen.

These: Den *Kulturwissenschaften* ist die Theologie insofern zugehörig, als sie wie diese eine Hermeneutik religiöser Kultur darstellt und, unter der Voraussetzung (asymptotischer) Neutralität und (hypothetischer) Suspension religiöser Kanonizität, Phänomene eben solcher Kanonizität, ihre aktuelle Struktur und ihre Prozesse zu erfassen und zu verstehen sucht. Die Theologie ist insofern jedoch eine *selbständige* kulturwissenschaftliche Disziplin, als sie die iterative Differenz zwischen der Außen- und der Binnenperspektive auf ihren Gegenstand, das Christentum, mit der immer neuen Option für die letztere verknüpft, d.h. sich auch als Funktion einer kulturell gegebenen Religion versteht.

6. THEOLOGIE ALS THEOLOGISCHER HABITUS

Bisher habe ich von "der" Theologie gesprochen und habe damit unzuläs-

sig reifiziert. Denn das Faktum staatskirchenrechtlich definierter Bildungseinrichtungen (und entsprechender kirchlicher Hochschulen) unter dem Titel Theologie oder theologische Fakultät etabliert die Einheit und Ganzheit von so etwas wie Theologie lediglich in juristischer und pragmatischer Hinsicht, d.h. in einer bildungs- und religionspolitischen Intention, die nicht *unmittelbar* als Wissenschaft realisiert werden kann. Allerdings sollte sie auch gar nicht so realisiert werden, wenn der Zweck dieser Theologie erreicht werden soll, die berufsmäßige Unterrichtung über christlich-religiöse Praxis und ihre berufsmäßige Pflege und Förderung einer öffentlichen, gesellschaftlich allgemein zugänglichen Disziplin zu unterwerfen.

Daß diese Disziplin eine *wissenschaftliche* sein soll, bedarf allerdings auf beiden Seiten, von innen und von außen der Begründung. Diese Begründung ist theologisch fraglos, wenn anders das Christentum eine "denkende Religion" ist, die, über Schriftgelehrsamkeit hinaus, aufgrund ihrer unterscheidenden Verknüpfung von Glauben und Wissen in sich selbst die Theologie als wissensförmige Theorie einer Praxis ausgebildet hat. Einigermaßen selbstverständlich ist diese Begründung auch in der westlichen Kultur, die von eben diesem Christentum und nicht zuletzt von seinen Bildungsbemühungen und seiner wissenschaftlichen Reflexion geprägt worden ist. Allerdings ist eine solche Begründung nicht nur nicht zwingend, sondern sogar problematisch, insofern die gesellschaftlich herrschende Vorstellung von Wissenschaftlichkeit und der theologische Wissenschaftsbegriff gerade in einer Wissenschaftsgesellschaft auseinanderdriften können.

Es wäre freilich trivial zu sagen, wie es "die" Wissenschaft nicht gebe, so gebe es eben auch nicht "die" wissenschaftliche Theologie. Gehaltvoll wird eine solche Behauptung zum einen erst, wenn man berücksichtigt, daß dies nur relativ zu einem bestimmten Stand der Wissenschaftsgeschichte richtig ist; die Annahme der *Einheit* der Wissenschaft kraft der Einheit ihrer Gegenstände und der Einheit ihrer Methoden, d.h. die metaphysisch gewußte Einheit von *Sein* und die ebenso gewußte Einheit von *Vernunft*, hat die abendländische Wissenschaftsgeschichte lange Zeit geprägt, und es wäre dogmatistisch zu behaupten, daß der jetzige Stand der

endgültige sei. Zum andern muß sich die Behauptung, “die” Theologie gäbe es nicht, auseinandersetzen mit dem unstrittigen Tatbestand, daß alles Wissen, das sich theologisch im Sinne des Christentums nennen will, sich in irgendeiner, jedoch immer konstitutiven Weise auf den *einen Gott* beziehen muß, auch wenn sie sich mit der “Welt” oder mit der “Seele” beschäftigt. “Irgendwie” ist dabei nicht nur ein möglichst bald zu beseitigender Mangel, sondern ein Konstitutionsproblem. Denn die Einheit des Gottesbegriffes der christlichen Theologie kann bekanntlich nicht *ex ante* (“monotheistisch”) fixiert werden, sondern ist erst und stets erst in der trinitarischen Rede von Gott gegeben. Deshalb hat die Formulierung *sowohl* des Gegenstandes als auch der Methode der Theologie stets *variiert*, zwischen Gotteslehre und Glaubenslehre bzw. zwischen einer strikt wissenschaftlichen und einer sapientialen, indirekt und meditativ verfahrenen Vernünftigkeit. Die religiöse Spezifik des Christentums ist auch der Grund, weshalb die Ausfaltung der Theologie in Disziplinen möglich war und sinnvoll wurde; sowie der Grund, weshalb methodische Differenzierung, die außerhalb der Theologie entstanden oder sogar theologiekritisch motiviert waren, mit guten eigenen Gründen in die Theologie aufgenommen werden konnten.

Es ist wiederum historisch relativ, jedoch zum gegenwärtigen Zeitpunkt weder zu übersehen noch gar zu verleugnen, daß es “die” Theologie in dem Sinne jener substantiellen Einheit nicht gibt, die ich vorhin als metaphysisch bezeichnet habe. Weder die alteuropäische Substanz-metaphysik noch die klassisch-moderne Metaphysik der Subjektivität können als Eideshelfer für eine solche Homogenität der Theologie angerufen werden; die Versuche einer theologischen *Enzyklopädie* im Sinne solcher Ansprüche sind ausgelaufen. In der Binnenperspektive der Theologie gesehen, ist ihre Pluralisierung nach Gegenständen und Methoden jedoch kein Unglück. Denn der Zusammenhang der Theologie in dieser Pluralität sollte sogar, wenn tatsächlich die christlich-religiöse Praxis ihr mittelbarer Zweck ist, keine quasi fertige substantielle oder subjektive Einheit sein, die nämlich, als Erkenntnis-, Seins- und Bestimmungsanspruch, nach außen als ambitiöse Definitionsmacht und soziale Kontrollmacht auftreten mußte. (Dagegen spricht nicht, daß religiös oder politisch fundamentalistisch tendierende Zeitgenossen die Theologie immer noch gern als Meta-

physik und ihren Gegenstand als souverän verstehen wollen.) Sie tritt aber theologisch legitim nur als Wort auf (wie GuK II.6.1, S. 48 zurecht anspricht). Die theologisch angemessene und hinreichende Einheit der Theologie besteht daher in der Gemeinsamkeit der *Intention* von ReligionswissenschaftlerInnen, ihren Gegenstand und ihre Methoden auf die Binnenperspektive des christlichen Glaubens und Lebens zu beziehen in der Absicht, die Praxis dieses Christentums kritisch und konstruktiv zu fördern. Zu jener Intention können sich die Beteiligten so verpflichten, daß hinreichende gesellschaftliche und kirchliche Erwartungssicherheit gegeben ist, daß sie nach menschlichem Vermögen realisiert wird.

Schon die altprotestantische Theologie hat einen Unterschied gemacht zwischen der Theologie im abstrakten Sinne eines *Systems* von methodisch und argumentativ aus Prinzipien aufgebautem Wissen, und im konkreten Sinne des teils begabten, teils erlernten Vermögens, theologisch zu denken, zu reden und zu handeln, d.h. des *Habitus* theologischer *Kommunikation*. (Gegen gewisse Vorurteile muß man festhalten, daß die als sklerotisch verschrieene Barocktheologie sich in diesem Sinne als rhetorisches, pragmatisches und kybernetisches Unternehmen verstanden hat.) Der Unterscheidung des *habitus theologicus* gegenüber dem *systema theologiae* wieder zu folgen, ist nach einer Phase der problematischen Theoriebildung aus einer absoluten, archimedischen Perspektive auch aus innertheologischen Gründen ratsam. Heutzutage werden sie unter dem Stichwort der Kontextualität angesprochen; keine schlechte Interpretation der alten Formel *theologia viatorum*.

These: Theologie existiert als die kommunikative Kompetenz von ReligionswissenschaftlerInnen, deren spezifische wissenschaftliche Arbeit den unmittelbaren Zweck der *christlichen* Orientierung in einer gegebenen religiös-weltanschaulichen Situation verfolgt; dies dient mittelbar dem Zweck der Erbauung der christlichen Kirche (*finis operantis* und *finis cuius*, nicht: *finis operis*, nicht *finis cui*). Das erfordert wissenschaftstheoretisch gesehen lediglich *Kompatibilität* mit anderen Wissenschaften, also einen eher kleinen und veränderlichen Satz von Kriterien für die gegenseitige, im Dialog verwirklichte Anerkennung von Wissenschaftlichkeit. Es erfordert umso mehr *pragmatische* Kooperation und deren *institutio-*

nelle Ermöglichung. Dies trifft bereits jetzt für die bestehenden theologischen Fakultäten und ihre drei Wissenschaftstypen des historisch-hermeneutischen, des empirisch-analytischen und des kategorial-normativen Arbeitens zu.

7. DAS DOPPELTE INTERESSE AN WISSENSCHAFTLICHER THEOLOGIE

Die Existenz von theologischen Religionswissenschaftlern in einer Universität und ihre jeweils auszumittelnde institutionelle Besonderung, auch ihre aktive Mitbestimmung dessen, was eine Universität sei und leiste und wie sie zu organisieren sei, dies alles ist nur dann möglich, wenn an einer solchen Theologie sowohl ein gesellschaftliches als auch ein religiöses Interesse besteht.

Das *gesellschaftliche* Interesse an einer akademischen Theologie läßt sich in einem weltanschaulich neutralen Rechtsstaat bzw. in der gegenwärtigen, kulturell pluralen und religiös synkretistischen Situation auf drei Punkte konzentrieren. Unserer Gesellschaft muß an der Präsenz der Theologie in ihren Universitäten (1) deshalb gelegen sein, weil sie nicht nur zur Bildung auch religiöse Aufklärung zählen, sondern weil sie sich *religiös urteilsfähig* machen muß. Dazu ist die Gesellschaft umso mehr verpflichtet, je weniger die bisherige Delegation der Wahrnehmung und Beurteilung religiöser Erscheinungen und Entwicklungen an die Kirche, d.h. an eine einzige religiöse Institution der tatsächlichen, pluralen religiösen Prägung der Gesellschaft entspricht, je weniger also die verfaßten Kirchen ein Auslegungsmonopol für die tatsächliche Religiosität in ihrer Vielfalt und Fremdheit, nicht einmal mehr für das aktuelle Christentum beanspruchen können (und brauchen). Diese Verpflichtung bedeutet keineswegs den Verzicht darauf, diese Kirchen zu hören, aber sie erfordert mehr religionsanalytische Kompetenz, als sie von Amts wegen erbringen müssen. So dann muß einer liberalen, totalitären Herrschaft ausschließenden Gesellschaft (2) daran gelegen sein, daß "letzte" Fragen und Ziele immer neu unterschieden werden von den "vorletzten", d.h. mit menschlicher Vernunft aufzulösenden Rätseln und mit zielstrebigem menschlichem Willen zu lösenden Problemen. Die *Entflechtung* des Verhältnisses zum Unbe-

dingten von dem zum Bedingten und menschlicher Praxis Zugänglichen in der individuellen und der kollektiven Lebens-führung, also in der Moral und der Politik, ist eine spezifische Kompetenz einer wissenschaftlichen Theologie. Schließlich muß unsere Gesellschaft (3) auch daran interessiert sein, daß ihre symbolischen Möglichkeiten, sich die uneinholbare Differenz zwischen Möglichem und Unbedingtem vorauszusetzen, in ihrem Bestand und ihrer Entwicklung kritisch begleitet werden. Diese Pflege der *zivilreligiösen* Elemente der politischen Kultur ist wiederum eine spezifisch theologische, nur im Hin und Her zwischen Außen- und Binnenperspektive religiöser Praxis zu erwerbende Kompetenz. Zusammengefaßt besagen diese drei Aspekte, daß unsere Gesellschaft am *öffentlichen* Diskurs über Religion interessiert sein muß.

Das *christliche* Interesse an der Präsenz einer wissenschaftlichen Theologie in den staatlichen Universitäten läßt sich ähnlich in drei Aspekten benennen. Den verfaßten Kirchen in ihrer Eigenschaft, intentional "den" christlichen Glauben bzw. die *communio sanctorum* zu verkörpern, muß aus christlichen Gründen gelegen sein (1) an der stets zu erneuernden Unterscheidung zwischen dem christlichen *Glauben* im emphatischen Sinn des Wortes, d.h. als Gegenwart seines Grundes, und den vielfältigen kulturellen Gestalten dieses Glaubens, die ja auch niemals einfach überliefert werden, sondern sich stets in synkretistischen Prozessen verändern oder neu herausbilden. Ferner bedürfen (2) die christlichen Gemeinschaften, gleich welchen institutionellen Verdichtungszustandes, einer von ihnen institutionell unabhängigen Instanz der ebenfalls immer wieder zu erneuernden Unterscheidung zwischen individuellem Christentum und seinen *sozialen* Rahmen- und Erhaltungsbedingungen, also die Unterscheidung der geglaubten "Gemeinschaft der Heiligen" von ihnen als sichtbaren und zu handhabenden Sozialformen von Religion. Diese nicht nur kritische, sondern auch konstruktive Unterscheidung kann und muß selbstverständlich und beständig auch innerhalb der jeweiligen Institution gewollt und erstrebt werden; aber der beste Schutz vor den Interessen institutioneller Macht dabei ist eben die institutionelle Unabhängigkeit der akademischen Theologie (also: Fakultätsgutachten, nicht Personalgutachten!). Schließlich liegt die Unterscheidung von Religion und Politik (3) auch im Interesse einer christlichen Kirche, die für die Freiheit der reli-

giösen Praxis von staatlicher Bevormundung einsteht. Die Präsenz von Theologie in der Universität ist die politisch normal gewordene Folge des Kampfes um *Religionsfreiheit*, hier in der Unverdächtigkeit des religiösen Bekenntnisses auch im Haus der Wissenschaften.

These: Sowohl die gegenwärtige Gesellschaft als auch die Institutionen christlicher Religion müssen ein Interesse an der Präsenz wissenschaftlicher Theologie in der für wissenschaftliche Orientierung überhaupt eingerichteten Institution, der Universität, haben. Die Gründe hierfür sind auf beiden Seiten nicht dieselben und müssen das auch nicht sein. Gemeinsam ist ihnen jedoch, wenn auch wiederum von verschiedenen Seiten her, das Interesse an der *Entmischung* von "Gott" und "Welt", d.h. von *Religion* und *Politik* im weitesten Sinn dieser Wörter, angesichts der Tatsache ihrer fortwährenden, freilich so produktiven wie problematischen Vermischung; eine Entmischung also mit dem Zweck ihrer für beide Kulturformen förderlichen *Wechselwirkung*. Die hier erforderte Ordnungseinstellung muß also unterscheiden und feststellen, ohne doch den Anlaß des Orientierungsbedürfnisses aus der Welt schaffen zu wollen: lebendiges Christentum in einer religiös dynamischen, sich durch Öffentlichkeit und im Medium von Bildung selbst steuernde Gesellschaft.

DISKUSSION ZUM VORTRAG SPARN

Herm:

Ich möchte Konkretisierungsbedarf bei drei Punkten anmelden. Erstens: Das, was Sie gesagt haben über die kulturwissenschaftliche Aufgabe der hermeneutischen De- und Rekanonisierung: glänzend formuliert und der Sache nach goldrichtig, die Frage ist aber nur: wenn das ins gesellschaftliche Leben eingreifen soll als Dynamik der Freiheit, dann muß das in irgendeiner Weise identifizierbar institutionalisiert werden. Wie soll das eigentlich laufen? In der Fakultät kann man sich unter diesem Vorzeichen eine Kooperation der Disziplinen und Kollegen vorstellen. Schon da gibt es aber Institutionalierungsprobleme, wie Lehrveranstaltungen, Curricula usw. Aber noch viel schwieriger wird die Frage, wenn man sich das vorstellen soll als ein institutionelles Bildungsangebot für die gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit. Wo wird das so erlebt, wo kann das so erlebt werden, daß es überspringt und daß man in diese Bewegung auch kompetent und ohne Angst zu entgleiten und irgendwo zu landen hineingenommen wird? Das Orientierungsbedürfnis des Menschen kann ja gar nicht überschätzt werden. Zweitens: Daß Sie also die Umschaltung vom System zum Habitus fordern, leuchtet mir ein. Der theologische Habitus selber, kann das ein anderer sein als im Stande zu sein, die Einheit des Lebenszusammenhangs als eines für mich fixen und sich auch nicht einfach nur repetierenden, sondern als offen wahrzunehmen und zu verstehen? Dieser Habitus muß also eine Kompetenz des Denkens und Lebens in Zusammenhängen sein, so daß sich als Frage ergibt: Was muß man tun, um ihn als einen systematischen Habitus, einen Habitus des Zusammenhangs zu kultivieren? Drittens zu ihrem Kulturbegriff: daß nicht von ungefähr *cultura agri* und *cultura animi* mit Kultus zusammenhängen, das ist bestens. Aber müßte man nicht auf der Linie meiner eben genannten Anfragen den Kultusbegriff, also Pflege des Verhältnisses zur Ursprungsmacht, das Moment der Verehrung festhalten? Denn der *cultus agri* und der *cultus animi* unterscheiden sich vielleicht vom *cultus dei* dadurch, daß die angemessene Form des *cultus dei* auf die Form der Verehrung, also des Nicht-Machens, sondern nur Anerkennens, nicht verzichten kann. Und dann wäre generell die Frage: Müßte der Protestantismus, wenn er sich als der Kultus der Freiheit etabliert, das nicht vor allen Dingen auch dar-

über tun, daß er sagt, was er eigentlich zugunsten der Freiheit verehrt?

Kreß:

Ich will voranstellen, daß ich vieles sehr plausibel finde. Den Begriff der Zivilreligion müßte man etwas genauer diskutieren. Ich möchte auf eine eher wissenschaftspolitische oder pragmatische Fragestellung hinaus. Zum einen: Theologie in ihrer kulturellen Bedeutung. Die Forschungsdimension der Theologie ist gefragt im Blick auf die Kultur der Gegenwart, es handelt sich also um eine Öffentlichkeits- Forschungs- und Bildungsaufgabe der Theologie. Nur, ihre berufsfeldbezogene Aufgabe der Pfarramtsausbildung und Lehramtsausbildung und dann auch Dienstleistung für Berufsbilder in anderen Fakultäten, ist wesentlich und unhintergebar. Wenn sie Bildungs-, Forschungs- und Ausbildungsfunktion addieren, dann ist das in der Summe eine gewaltige Aufgabenstellung. Wie wollen Sie das in der Pragmatik einer theologischen Fakultät bewältigen? Eine zusätzliche Aufgabenstellung ergibt sich aus (neuen) Regelstudienzeiten etc. Ich bringe es auf folgenden Nenner: Theologie in ihrer kulturellen, bildenden, und ausbildenden Funktion – wie sieht es dann aus mit der Einheit von Forschung und Lehre in der Theologie? Kulturelle Forschung und berufsfeldbezogene – ist das dann überhaupt noch eine Einheit? Soll man dann u.U. sogar offen sagen, daß man mit dem alten Ideal der universitären Einheit von Forschung und Lehre bricht und neue Organisationsformen sucht oder wie würden Sie mit dieser Frage umgehen?

Heun:

Zwei Anfragen hätte ich. Sie haben am Anfang die Unterscheidung von Außen- und Binnenperspektive mehr oder weniger stark verschliffen und das nahezu aufheben wollen, haben andererseits später in ihrem Referat ganz entscheidend auf die Binnenperspektive als zentrales Element abgehoben der Theologie. Müssen Sie da nicht stärker als Sie es am Anfang getan haben typologisch die Unterscheidung von Binnen- und Außenperspektive durchhalten? Außerdem ist mir nicht die Relation zwischen beiden Phasen ihres Referates klar geworden. Das ist das eine, das zweite ist: Müßte man nicht stärker betonen – das sage ich als Jurist – daß die Theologie – und da gibt es natürlich entscheidende Unterschiede zwischen der katholischen und der protestantischen Theologie – daß auch die Theologie

als Wissenschaft doch auch mitgeprägt wird dadurch, daß sie institutionell besonders ist, daß sie besonderen eigenen Anforderungen unterliegt, daß es eben so etwas gibt, wie das nihil obstat, daß das die Grenzen der Theologie von außen kommend in bestimmten Umfang arretiert an bestimmten Grenzen, was bei anderen Wissenschaften nicht so ist. Wirkt das auf das Selbstverständnis der Theologie nicht stärker zurück als das jetzt in Ihrem Vortrag zum Ausdruck gekommen ist?

Sparn:

Lieber Herr Herms, in Ihrer letzten Frage kann ich Ihnen nur zustimmen. Kultus heißt ja nun, colere heißt verehren, das ist so klar wie der Begriff der religio auch. Die Frage ist die Form, in der man es darstellt. Religiöse Kultur bedeutet, daß es lebensdienlich oder freiheitsdienlich ist, sich Gott und die Welt so vorzustellen und auch praktisch symbolisierend damit so umzugehen und nicht anders, also z. B. trinitarisch und nicht monotheistisch. Christen sind bei allem Respekt keine Moslems, da habe ich keine Sorge um die materiale Darstellung dessen, was intentional als Binnenperspektive – natürlich nicht fixiert, also fundamentalisiert werden darf. Sie haben recht, der Begriff Habitus meint eine Einheits-, eine synthetisierende Größe, es ist nicht bricolage, es ist eine Form, einen Zusammenhang herzustellen, aber es ist eine spezifische. Das zeigt sich z. B. darin, daß auch ein Theologe, auch ein Dogmatiker, seine Meinung ändern kann. Und die Tatsache, daß er sie ändert, ist Bestandteil dieses Habitus, seine Lernfähigkeit. Schwachsinnigkeiten der Art, die oft in Examensarbeiten auftauchen wie – schon in jungem Alter sagte Karl Barth – sollten dabei raus. Das geht tatsächlich nur, wenn man diesen Systembegriff hat. Dieser Lebenszusammenhang, Bildungszusammenhang ist erstens unabschließbar und ist zweitens tatsächlich nur in der Zeit definierbar und erklärbar, also nicht ex ante. Ich habe das selbst so erlebt, daß in einer bestimmten Situation das Wort Gott in einem bestimmten Sinne in den Mund zu nehmen, also in einem interdisziplinären Zusammenhang, natürlich eine Unterbrechung des gerade laufenden Diskurses mit sich bringt. Das war so, daß ein Kollege in den USA, die sind da mutiger, gesagt hat: Das muß ich mir überlegen, ich gehe jetzt beten. Er ging und kam nach fünf Minuten wieder und die Diskussion ging weiter. Unterbrechungen dieser Art sind dann der phänomenale Ausdruck. Das ist auch eine Stilfrage, das ist eine

Frage der emotionalen persönlichen Sensibilität, ob das förderlich ist oder blockiert, oder gar Schlimmeres tut. Ich sage auf keinen Fall, daß die Wiedererkennbarkeit des Zusammenhangs aufgegeben werden soll. Aber die Art der Wiedererkennbarkeit, wie sie sich plausibel macht, ist eine andere als die der zu Fundamentalismus tendierenden Systeme. – Zur De- und Rekanonisierung: Die kirchliche Praxis hat damit Schwierigkeiten. Die tatsächliche kirchliche Praxis, wie auch die tatsächliche theologische, arbeitet zwar nach diesem Schema, hat aber große Sorge und Mühe, dies zuzugeben und zu reflektieren. In Bayern haben wir gerade die Diskussion um die Fortschreibung bzw. Ersetzung der alten Ordnungen des Kirchenlebens durch Leitlinien des Kirchenlebens. Das ist ein Prozeß von Dekanonisierung und erneuter Feststellung, transitorischer oder mittelfristiger Festlegung dessen, was jetzt in diesem Kontext gelten soll. Es ist ein Eiertanz, die Veränderung wahrzunehmen, die man im Sozialsystem macht. Die Bedingung dafür, daß es so gut ausgeht ist, daß man sagt: Wir verfahren jetzt anders, also lösen eine Innen-/Außengrenze auf, ziehen sie neu. Alle haben Bange, dies zu tun. Die Diskussionen in der bayerischen Synode und theologischen Ausschüssen zeigen diese Angst vor einem Tabubruch. Wie ist es machbar? Da habe ich praktische Erfahrungen im wissenschaftlichen Kontext gemacht. Ich bin in einer interdisziplinären Gruppe, in der Ehe- und Familienberatung diskutiert wird. Da sind Mediziner dabei, Psychologen, Soziologen und eben auch Theologen. Und das ist eine Form, in der das plausibel gemacht werden kann, also wie eine Kirche mit sehr bestimmten Zielen Beratung steuert, ohne sie zu präskribieren. Die Doppelheit von sehr bestimmten Perspektiven, in denen man teilnimmt, ohne sie imperialistisch aufzusetzen, d. h. auf die Plausibilität des Wortes, der Überzeugung zu setzen, das findet Gehör, das läßt sich aber schwer öffentlich machen. Die Öffentlichkeit, je mehr sie medial vorstrukturiert ist, ist auf Identifikation hoch zwei angelegt, d.h. es ist immer auch ein Phänomen der Distanzierung, ein Problem der Distanzierung von öffentlichen Identifikationsbedürfnissen: Die Kirche sagt... – da hat man schon verloren. Das kann man als Kirche sagen, aber der Ort, an dem das geschieht, muß ganz genau überlegt werden. Deshalb ist das für mich das drängendste Problem und ist auch für mich noch offen. Innerhalb der Wissenschaft ist es deshalb ganz besonders schwierig, da leide ich gerade sehr drunter in Erlangen, weil es in den theologischen Fakultäten

überhaupt nicht einmal möglich ist zu diskutieren. Wir haben eine Dissertation, die behauptet, die historisch-kritische Exegese ist religiös nicht zwingend. Eine Trivialität, die meiste Zeit des Christentums gab es sie nicht. Inwiefern sie jetzt angesagt ist, ist eine zweite Frage. Der junge Mann, Systematiker, sagt es aber so, daß alle Exegeten sagen, wenn der Recht hat, darf es uns ja gar nicht geben. Punkt. Und da endet die Diskussion. Kampfabstimmung um eine Dissertation. Dieses Problem ist also nicht einmal innerhalb einer theologischen Fakultät handhabbar. Also das ist ein offenes Problem. - Ja, Herr Kreß, das Wort Berufsfeldbezogenheit habe ich nicht benutzt, weil ich das Problem, das sie so stark empfunden haben, auch so stark gesehen habe. Ich empfinde es darum so stark, weil die theologischen Fakultäten sich bisher wenig im Stande gesehen haben, eine völlig klare Verschiebung des Berufsfeldbezuges, nämlich zu den Lehrern und Lehrerinnen, curricular und methodisch-didaktisch zu beantworten. Das ist nach wie vor ein Skandal, was sie da machen. Da erfahren viele jüngere Kollegen, daß sie ihre eigenen Kinder via Religionsunterricht aus der Kirche rausschieben. Dazu kommt noch, daß wir längst de facto, das ist auch in Oberfranken so, nicht mehr nur auf diese beiden Berufsbilder ausbilden. Es gibt eine ganze Reihe, die bei BMW und Siemens landen und dort übrigens sehr gut reüssieren, weil sie da selber den Dreh finden. Aber wir tun da nichts. Die gebetsmühlenartige Wiederholung von: „Wir bilden für die Kirche aus“ ist nichts anderes als eine Beruhigungspille, um sich dieses Problem vom Halse zu schaffen. Nicht einmal das ist der Fall! Ich meine, all diese schönen Modelle und Vorstellungen irren in einem Punkt: Die jungen Leute, die wir ausbilden, die gehören nur noch zu einem geringen Teil in dem Sinn zu *der* Kirche, wie wir glauben, daß die Kirche die Kirche Jesu Christi sei. Die sind religiös völlig anders sozialisiert als wir in der Ausbildung voraussetzen, zum ganz großen Teil jedenfalls. Und daß sie Pfarrer werden, ist meistens ein Notunternehmen und sie verhalten sich dann auch so. Ob sie dann noch lernen, sei Gott anheimgestellt, ich hoffe, sie tun es. Jedenfalls nimmt unsere Ausbildung auf diese Differenz und sehr heterogene religiöse Sozialisation zuwenig Rücksicht. Deshalb ist die Berufsfeldbezogenheit wunderbar, sie ist ein Weihnachtspaket, aber was wir tatsächlich damit machen, ist überhaupt noch nicht diskutiert. Also riesige Fehlanzeige, darum habe ich dazu überhaupt nichts gesagt, und ich glaube, wenn die theologischen

Fakultäten dieses Problem nicht entschlossen anpacken, dann ist der Hinweis – „Wir bilden für die Kirche aus“ – nichts anderes als eine Selbstberuhigung. Da kann ich im Augenblick nur zusammen mit Ihnen leiden. Dazu könnte ich nur ganz experimentell etwas sagen, wie wir es jetzt versuchen, hinzukriegen. - Lieber Herr Heun, die Juristen und Theologen, die machen mir ein bißchen Bauchweh. Ich glaube nicht, daß ich die Innen- und Außenperspektive verschlissen habe, ganz im Gegenteil wie hinterher behauptet, das haben Sie ja auch richtig aufgenommen. Ich wollte sie nur so differenzieren, daß es gerechtfertigt ist, sie so stark zu machen. Wenn man die nur als Keule stark macht, also die Binnenperspektive radikal formalisiert, nämlich als Gehorsam gegenüber z.B. einem Bekenntnis oder einer Kirchenleitung oder so, dann ist die zentrale Perspektive totalitär und nicht wirklich christlich. Ich wollte sie nicht verschleifen, sondern differenzieren, d.h. das Auseinanderspannen von Binnen- und Außenperspektive ist bis zu einem gewissen Grad formalisierbar, das ist wichtig, und das will ich nicht kleinmachen, aber daß es funktioniert, das bedarf eines Fließprozesses, den man mit einer gewissen Erwartungssicherheit steuern kann, aber nicht vollständig. Mein Punkt war also: Wie kann sie zentral werden? Und sie kann nur so zentral werden, daß die Theologie ihre kulturwissenschaftliche Kompetenz, von der ich gesprochen habe, stark macht, also Innen- und Außenperspektive, verwenden kann, ohne jemand etwas wegzunehmen. Da es meine Aufgabe war, die kulturwissenschaftliche Kompetenz der Theologie stark zu machen, kann es sein, daß ich die kirchliche Kompetenz unterbelichtet habe. Da ist natürlich wegen eines sozusagen mehrere Jahrhunderte alten Vertrages die gegenseitige Erwartungssicherheit in hohem Maße formalisiert. Daß ein junger Mensch, der Theologie studiert, sich in eine Liste einer Landeskirche eintragen läßt, also einen Loyalitätsgestus vollzieht, um wenig zu sagen, der große weitreichende Folgen hat, ist materiell in aller Regel sehr dünnes Eis. Aber es funktioniert ja meistens so ungefähr. Deshalb würde ich Ihnen im Blick auf die Kirche sehr viel weiter recht geben, aber das war jetzt weniger die Aufgabe, die ich hier hatte. Der Erfahrungshintergrund dessen, was sie als verschliffen mißverstanden haben, ist, daß die Formalisierung der Behauptung der Bekenntnisbindung im Schlußeffekt die Untergrabung des Bekenntnisses bedeutet. Das erlebe ich in den theologischen Fakultäten auch als DFG-Gutachter oft genug. Sie untergräbt

tatsächlich die Selbstverpflichtung, das heißt die aktuelle Praxis dieses Prozesses. Hauptsache, man hat das nihil obstat und dann kann man tun, was man will. Das hätte ich gerne nicht, ich möchte gerne, daß es tatsächlich funktioniert. – Bei ihrem zweiten Punkt ist nun das Magengrimmen etwas stärker. Wenn das nihil obstat mehr ist als die Feststellung jener Erwartungssicherheit, daß dieser Mann sich, diese Frau sich in dieser Stelle bemühen wird, im Sinne der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern zu wirken: wenn das mehr sein sollte, dann ist die Theologie in Gefahr, ihren wissenschaftlichen Gehalt, ihren (kultur-)wissenschaftlichen Charakter zu verspielen. Also wenn die Intentionalität ihrer Binnenperspektive sie forschungspraktisch, methodisch und thematisch substantiell beeinflusst, d.h. ideologisch wird, dann ist die Katastrophe da. Aber ich glaube, das meint auch keine einzige Landeskirche, die ein nihil obstat ausspricht oder ein obstat aliquid. Das sind Probleme auf der Ebene der Erwartungssicherheit, deren Lösung man durch Verfassung, Institutionalisierung, Professionalisierung erreichen kann, und auch zweckmäßigerweise möglichst bald. Ob man es übertreibt oder untertreibt ist eine Frage der möglichst guten Verständigung unter den Beteiligten.

Hermes:

Herr Sparrn, ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie mir sagen würden, wie denn eigentlich die Klärung unter Anerkennung des Gottesbildes und Menschenverständnisses der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern – trinitarisch inclusive des darin steckenden Begriffs der unmittelbaren Dynamik von Wahrheitsgewißheit und die Festlegung darauf – ideologisiert werden könnte. Man muß doch mit der Möglichkeit rechnen, daß es Festlegungen gibt, auf denen man deswegen insistieren muß, weil sie Prinzipien der Optimierung und Maximierung der Vermeidung von unkontrollierten Ideologemen sind. Wenn man also so emphatisch wie Sie und ich an der trinitarischen und d.h. dann auch dynamischen Konzeption von Wahrheit festhält, dann wird man doch sagen müssen: Wer das leugnet, der hat die Prinzipien, um die es dort geht, nicht verstanden oder er will die Dynamik der Selbstvermittlung von Wahrheit zugunsten von etwas anderem verleugnen. Vielleicht haben Sie da was anderes im Auge. – Und dann hat mich gewundert: Sie haben den kulturwissenschaftlichen Standpunkt der Theologie stark gemacht und den Eindruck erweckt, als würde

die Kirchenbindung noch dazukommen. Das kann doch nicht sein. Ich verstehe das so: Herr Gall hat als Vizepräsident der Forschungsgemeinschaft in einem sehr erhellenden Aufsatz klar gemacht, warum bei den ehemaligen Geisteswissenschaften ein großes Interesse besteht, sich als Kulturwissenschaft zu begreifen. Genau deshalb, weil sie alle, nicht nur die Theologie, nachweisen können und müssen, in welchen gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen sie a) verankert sind, und b) zu deren Optimierung sie betrieben werden. Wenn das so ist, dann muß doch z.B. diese Geschichte mit der De- und Rekanonisierung nicht nur eine Figur sein, die man im Kopfe hat, sondern man muß doch zeigen können, welche Lebensvollzüge es sind, in denen man das braucht. – Dann zum entscheidenden Punkt: Wenn es irgendeinen Sinn macht, das evangelische Amtsverständnis ernstzunehmen, dann doch deshalb, weil es institutionelle Konsequenzen hat und die materialisieren sich im Pfarramt. Es ist ein Amtsverständnis, das von seinen Prinzipien her nicht zu Situationen führen kann, wie es jetzt in der katholischen Kirche erlebbar ist. Während das Amtsverständnis, das dort läuft, in seiner Konsequenz das erzeugen muß, was jetzt unglücklicherweise an den Tag gekommen ist, sie machen Eiertänze von einer sprachzerstörerischen Art. Wenn das nicht der Fall ist, dann ist klar, was das Pfarramt sein soll. Wie soll denn Theologie genau diese Dynamik entfalten, wenn sie nicht davon ausgeht, daß sie zugunsten der Kirche arbeitet als eines Zusammenhangs, in denen nach diesen Prinzipien Zusammenleben läuft, erkennbar ist, und einladend wird. Dietrich Rössler hat in einer glänzenden Formulierung festgehalten, daß es darauf ankommt, Symbole und Verehrungsgegenstände so weiterzugeben, wie sie ihren Sinn in sich selbst behalten, all ihren Sinn noch nicht aus sich entlassen haben. Das gilt auch fürs Pfarramt, sofern klar ist, worauf es dort im Prinzip ankommt. Daraufhin ist auszubilden, wenn das passiert, dann ist jede Möglichkeit der individuellen Diversifizierung zugelassen, dann ist jede Möglichkeit des Transfers in andere Bereiche, bei Siemens etc. zugelassen und es ist auch die filiale Ausbildung von anderen Berufsbildern denkbar, die sich ankristallisieren, also z. B. Religionslehrer. Daß wir den Religionslehrerstudiengang in seiner eigenen Bedeutung Ernst nehmen müssen in den Fakultäten, ist keine Frage. Daß wir uns aber nicht davon abseilen können von dem eben angedeuteten Nucleus der Erfahrung her auszubilden das kann man schlechterdings nicht bestreiten, wenn man dem

ganzen Konzept nicht den lebensfähigen Boden entziehen will. Diesen lebensfähigen Boden in der Gemeinde bekommen wir nicht, ohne die richtige Gebetsmühle anzustimmen und in Tätigkeit zu setzen. Ohne dieses Wiederholen, dieses Repetieren von Beständen, daß alles Zutrauen freiheitspositiver, aussichtsfähiger ist, kommen wir nicht rum. Auch in der Öffentlichkeit müssen wir doch zeigen können: Kommt hierher, dann wißt ihr, wo ihr seid, und wo ihr euch beugt und ihr werdet erfahren, daß die Wahrheit frei macht.

v. Scheliha:

Gegenüber den Ausführungen von Herrn Herms gestern, der seine Theologie für die theologischen Fakultäten im Bezug auf die Berufsausbildung und hier auf das Pfarramt und die Lehrerausbildung bezogen hat, haben Sie auf die Eigenleistung einer kulturwissenschaftlichen Hermeneutik an der Seite einer konfessionell gebundenen Theologie abgehoben. Das leuchtet mir ein, da scheint es aber auch konzeptionell gegenüber dem, was Sie, Herr Herms, gestern gesagt haben, noch große Unterschiede zu geben, weil hier die Eigenleistung, die erbracht werden soll, und die auch unabhängig vom institutionellen Wertezusammenhang dann auch wirksam werden kann, stärker betont wird z.B. für solche Projekte, wie sie hier in Erfurt geplant sind, oder wie sie auch für die Institution, an der ich lehre (die Universität der Bundeswehr), existieren, wo eben keine unmittelbare Berufsfeldausbildung gemacht wird, wo Theologie eben aber trotzdem vertreten ist. – Die zweite Anmerkung betrifft noch einmal Innen- und Außenperspektive. Da sind wir im Lauf der Diskussion von gestern und heute zu gewissen Differenzierungen gelangt, gleichwohl frage ich mich auch angesichts des Plädoyers, das Sie gestern gehalten haben, ob man eigentlich nicht die Art der Innenperspektive noch mal differenzieren muß. Die Art und Weise der Innenperspektive, die wir als konfessionell gebundene Theologen haben, mit der Außenwirkung, auf die Sie gerade hingewiesen haben, also mit den Rechtsfolgen, an die wir gebunden sind, ist dann auf einer anderen Ebene zu beschreiben, als diejenige, die Sie möglicherweise als Religionswissenschaftler für Ihr Fach noch namhaft machen aber noch einmal ganz anders eindämmen oder handhaben können als das von Seiten einer bekenntnisgebundenen Theologie gegeben ist. Damit will ich sagen: Müßten wir nicht noch einmal eine Differenzierung in der Be-

schreibung der Binnenperspektive einziehen, wenn wir das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaften und anderen Kulturwissenschaften weiter klären wollen?

Rüpke:

Das finde ich den spannendsten Punkt der ganzen bisherigen Diskussion, diese Beschreibung des Verhältnisses von Binnen- und Außenperspektive. Es ist zutreffend, daß eine irgendwie geartete Binnenperspektive immer vorgegeben ist, die Probleme, die zu diskutieren wären, sind zum einen: Wie verhält sich diese Binnenperspektive auf den spezifischen Gegenstand? Ist es ein Unterschied, ob ich eine religiöse Bindung als Biologe habe, oder ob ich eine religiöse Vorgabe als Religionswissenschaftler habe? Eine mit dem Gegenstand selbst verknüpfte religiöse Vorgabe, das ist das Entscheidende, die ich nicht nur reflektiere – es kann ja protestantische Religionswissenschaftler geben, das ist nicht das Problem – sondern die ich programmatisch stark mache und sage, auch in meinem wissenschaftlichen Geschäft behalte ich diese Perspektive bei, da bitte ich Sie um Erläuterungen zugespißt auf die Frage: Wie würden Sie das Verhältnis von Theologie zu ihren Einzeldisziplinen und Professionalisierungsprozessen etwa, auch Ausdifferenzierungsprozessen von Methoden in diesen Einzeldisziplinen beschreiben? Und noch einmal die Frage: wo sind die traditionellen, legitimen oder zu erweiternden Grenzen der Theologie, also werden wir neben der theoretischen auch einmal eine theologische Biologie haben?

Bedford-Strohm:

Um's kurz zu machen: Ich wollte noch mal nach dem Öffentlichkeitsauftrag der Theologie als Kulturwissenschaft fragen. Sie haben an einer Stelle kurz schon etwas gesagt, als Sie von der zivilreligiösen Aufgabe gesprochen haben. Ich vermute, Sie verstehen die zivilreligiöse Aufgabe nicht im Sinne von Staatserhaltung oder Legitimationsbeschaffung, das setze ich mal voraus, sondern eher im Wellmer'schen Sinne als Bereitstellung von Orientierungswissen, was ja dann auch kritisch sein kann. Müßte man bei einer Theologie als Kulturwissenschaft nicht noch eine Ebene einziehen, die die kritische Funktion, die das hat für die Öffentlichkeit, noch stärker berücksichtigen würde? Erinnerung, kulturelles Ge-

dächtnis, das sind alles Begriffe, die implizieren, wenn man sie genauer ausdekliniert, durchaus die Zukunftsdimension. Wir haben in der christlichen Tradition einige Quellen, die es sehr nahelegen, diese Zukunftsdimension. – Reich Gottes z. B. – für unser Verständnis von Kultur und für unser Verständnis von Theologie als Kulturwissenschaft fruchtbar zu machen.

Sparrn:

Herr Herms, sind Sie mir bitte nicht böse, wenn ich mich erst am Schluß mit ihrem Votum beschäftige. Das ist sozusagen das Endlos-Thema, da muß man irgendwann abbrechen, das kann ich nicht abschließend beantworten, das will ich gar nicht, kann ich auch nicht. – Die Öffentlichkeitsaufgabe der Theologie als Kulturwissenschaft ist natürlich auf keinen Fall die Affirmation von religiösen Bedürfnissen, auch nicht die Bereitstellung von religiösen Symbolen, sondern die Begleitung der tatsächlich sich herausbildenden oder gebrauchten Symbole. Wir haben es in Bayern ja gesehen, Robert Leicht hat mal einen Artikel geschrieben, daß uns die Verfassungsrichter jetzt sagen, was Christentum ist. Bei dieser Stelle kam klar raus, daß er da völlig auf dem falschen Dampfer sitzt, das hat die Diskussion sehr befruchtet und da kam auch raus, daß die Theologen als Theologen zu der differenten, nämlich kulturellen Präsenz des Kruzifixes sehr wohl was zu sagen haben, nämlich daß es so kulturell präsent ist, daß es nicht unter der Hand, geradezu widerchristlich werden kann, was Leicht da auch immer vermutet haben mag. Die kritische Funktion der Theologie als Kulturwissenschaft hat auch eine – Sie sagten Zukunftsdimension – von utopischer Dimension. Der springende Punkt der Reich-Gottes-Vorstellung ist, daß die aus der Zukunft her steuernde Funktion dieser Vorstellung darin liegt, daß man ein bestimmtes Verhältnis zu Institutionen hat. – Herr Rüpke, Ihre beiden Punkte gehören sehr viel enger zusammen, als Sie vielleicht selber vermuten, aus der institutionellen Theologieperspektive. Wenn die religiöse oder kulturelle Prägung der Vorgabe zum Gegenstand paßt, darin steckt ein ganz großes Problem. Ich habe da selbst ein paar Erfahrungen und auch andere bestätigen das, etwa Joachim Matthes: wenn wir jemand über Religion befragen aus religiösem Interesse, einen Hindu z.B., dann sagt der: Ich nenne das nur Religion, deinetwegen. Ob diese Vorgabe, die ich habe, nämlich religiös interessiert zu sein,

die Religiösität des Hindu überhaupt trifft, ist noch lange nicht ausgemacht. Auch diese Frage kann man nur prozessual beantworten. Daß sie eine Rolle spielt, finde ich auch, welche sie spielt, ist sehr verschieden. Sie nannten die Biologie: Es gibt Gesellschaften, die Karl-Heim-Gesellschaft z.B., wo Biologen und Kernphysiker, knallharte Positivisten, die Probleme immer nur knackig bearbeiten, ganz softig werden. Aber wie sie das werden, wie sie das plötzlich religiös machen, das anthropische Prinzip, ist meistens außerordentlich fraglich, aber manchmal auch ganz hervorragend. Ob das paßt oder nicht, würde ich als heuristische Frage offen stehen lassen, das könnte ich nicht von vornweg beantworten. – Das geht nun sehr zusammen mit dem schwierigen Problem, das Sie angesprochen haben, das Verhältnis der Theologie zu ihren Einzeldisziplinen. Wenn man sich nichts vormacht muß man sagen: in der evangelischen Theologie gibt es drei Theologien, wenn man sie materiell als Wissensbestände bezeichnet. Es gibt auch drei verschiedene Habitus dazu: ein historischer Typus Theologie, ein normativer Typus und ein analytischer Typus, in der Regel ist es so. Das Problem dieser drei Typen ist, daß sie nicht in Selbstrelativierung auf ein Ganzes hinsteuern namens Theologie, sondern daß sie die andern beiden insgeheim reproduzieren, manchmal katastrophal, handgestrickt. Und deshalb sind die theologischen Fakultäten praktisch alle drei Fakultäten. Vielleicht etwas zu böse gezeichnet, aber ich glaube, das ist die Wahrheit, viel anders ist sie nicht. Das Verhältnis zu Einzeldisziplinen und die Frage einer theologischen Enzyklopädie ist so schwierig, weil es *die* Theologie nicht tatsächlich gibt, also nur in einer Form, in der wir es nicht wünschen können. Was da fällig ist, ist der Versuch des Selbstabschlusses der Hebammenperspektive unter Vereinnahmung der anderen aus historisch gesehen gut erklärlichen Gründen, aber trotzdem systematisch falsch. Ich kann Ihnen das nur widerspiegeln, das Problem anzeigen, da ist die theologische wissenschaftstheoretische Diskussion noch lange nicht aus. Die Dissertation, die ich vorhin genannt habe, ist eine der Äußerungen dieser Probleme. Herr Scheliha, ich danke Ihnen, daß sie das noch einmal notiert haben, die Forschungsleistung der Theologie im kulturwissenschaftlichen Kontext. Daß das eine das andere nicht ausschließt, sondern sich sehr wohl ergänzen kann, ist eine Frage, die wir auf nachher verschieben. Die Art der Binnenperspektive noch einmal zu differenzieren, da stimme ich Ihnen ganz zu, das habe ich weggelassen,

um es nicht noch mehr zu komplizieren, die Art der Präsenz der Binnenperspektive bei einem Theologen, diesen iterativen, intentionalen Vorgang, muß er reflektieren, also er muß es erstens, was ein Religionswissenschaftler nicht absolut muß, der Theologe muß es grundsätzlich, da gibt es extra die Teildisziplin Fundamentaltheologie. Diese Binnenperspektive hat die Eigenart, die bei andern nicht so zwingend gegeben ist, daß sie selbst einen hermeneutischen Horizont darstellt, also einen Reflexionskontext und eben kein archimedischer Punkt ist, der ex ante oder vom Himmel runter oder sonstwie Weltanschauung aufzieht und aufbaut. Sondern daß es sich um einen hermeneutischen Binnenraum handelt, in dem man sich bewegt und wo man nur sagen kann, wo und wie man sich bewegt, um sagen zu können, wie er wissenschaftspragmatisch in der Forschung wirkt. Die Binnenperspektive ist schon aus diesem Grund mit der Außenperspektive nicht symmetrisch. Ob das spezifisch christlich ist, weiß ich nicht, ich habe neulich mit einem islamischen Theologen über dieses Problem von der anderen Seite her diskutiert und er hat mir gesagt, daß die Einnahme einer Binnenperspektive ihm auch eine hermeneutische Verpflichtung vermittelt.