

›Religion‹ als Thema Evangelischer Theologie

Zur religionstheoretischen Bedeutung einer konfessionellen Disziplin

Prof. Dr. Jörg Dierken, Institut für System. Theologie, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg

Wissenschaftliche Theologie wird in aller Regel an Fakultäten betrieben, die dem Geltungsanspruch des Christentums in seiner konfessionellen Prägung grundsätzlich verbunden sind. Dies gilt mit entsprechenden Modifikationen auch für die Einheiten und Lehrstühle, die ohne eigenen Fakultätsstatus der Lehrerausbildung dienen. Doch die den konfessionellen Kirchentümern gegenüber kritische Gegenwart stellt die konfessionell gebundene Theologie zunehmend in Frage. Der gesellschaftliche Relevanzverlust der Kirchen und ihr verringerter Bedarf an theologisch ausgebildetem Personal, aber auch eine Bestreitung des Wissenschaftscharakters bekenntnismäßig gebundener Theologie haben dazu geführt, daß die einstige Leitwissenschaft der Universität sich in einer tiefen Legitimationskrise befindet. Es mehren sich die Stimmen, die, wenn auch nicht die Verbannung der Theologie von der Universität überhaupt, so doch ihre Verortung in einem religions- und kulturwissenschaftlichen Kontext fordern. Die Theologie soll religionswissenschaftliche Kompetenz erwerben und ihre diesbezügliche Relevanz unter Beweis stellen. Denn einzig die Religionswissenschaft scheint aufgrund ihrer programmatischen Neutralität gegenüber allen Religionsbekenntnissen imstande zu sein, das Kulturphänomen ›Religion‹ auf eine akademisch vertretbare Weise zu thematisieren.

Auch wenn die evangelische Theologie aus guten Gründen an ihrer Organisation in den traditionellen Fakultäten festhält, sollte sie nicht jede produktive Reaktion auf jenes Ansinnen nach einem Ausweis ihrer religions- und kulturwissenschaftlichen Bedeutung verweigern. Sie wäre schlecht beraten, wollte sie Überlegungen zu ihrem Standort und Profil im Kontext von Religions- und Kulturwissenschaften strikt ausblenden. Denn ob sie es will oder nicht: nach dem Urteil wachsender Kräfte an der Universität markieren diese Disziplinen den akademischen Rahmen für die Theologie – so sie denn auf einen universitären Ort nicht etwa zugunsten rein kirchlicher Hochschulen überhaupt verzichten sollte. Religions- und Kulturwissenschaften markieren danach den Zusammenhang, in dem gegenwärtig auch die konfessionell betriebene Theologie als wissenschaftliche Disziplin verortet wird. Dies stellt die Theologie vor eine doppelte Herausforderung: Sie muß ihr eigenes Selbstverständnis in diesem Zusammenhang bestimmen, aber auch umgekehrt ihre Relevanz und Funktion darin beschreiben.

Ich möchte mich im folgenden dieser doppelten Herausforderung durch exemplarische Erwägungen zum Stichwort ›Religion‹ stellen. Denn in diesem Stichwort bündeln sich die unterschiedlichen Perspektiven der Disziplinen, und zumindest seine neuere Geschichte markiert mögliche Schnittpunkte zwischen ihnen. ›Religion‹ ist ebenso der generelle Allgemeinbegriff für eine empirisch wahrgenommene Vielfalt von besonderen, für religiös befundenen kulturellen Phänomenen – wie er auch in spezifischer Weise für die Überschneidung von Binnen- und Außenperspektive einer sich selbst reflektierenden konfessionellen Religionskultur einsteht. Das Moment des Allgemeinen und das des Besonderen wird dabei in einer je eigenen Weise aufeinander bezogen, nämlich einmal im wertfreien Urteil einer theoretisch-betrachtenden Disziplin, und ein andermal aus einer eigenen Beteiligungsperspektive heraus zur praktischen Regulierung von Selbst- und Fremdwahrnehmung. – Vor diesem Hintergrund sei das Religionsthema in drei Schritten näher erläutert.

1. Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Theologie und Religionswissenschaft

Vordergründig besehen, liegt die Differenz zwischen einer traditionell-theologischen und einer religionswissenschaftlichen Thematisierung von ›Religion‹ darin, daß die Theologie unter normativ-wertenden Vorgaben arbeitet, während die Religionswissenschaft als empirische Disziplin gerade hier Zurückhaltung übt. Sei es, daß die Religionswissenschaft mehr geschichtlich das Werden des religiösen Kosmos rekonstruiert, sei es, daß sie ihn stärker phänomenologisch zu durchmustern und zu typisieren sucht: In beiden Fällen ist methodisch Epoché bei allen Geltungsfragen geboten. Darin unterscheidet sich die Religionswissenschaft aber nicht nur von der Theologie traditionellen Zuschnitts, sondern auch von einer klassisch-religionskritischen Analyse, die Religion auf ein vielleicht historisch unvermeidliches, aber in jedem Fall überwindungspflichtiges Selbstmißverständnis des Menschen zurückzuführen sucht. Denn auch hierin wird der Geltungsanspruch der Religion berührt – wenngleich im Sinne seiner Bestreitung. Nur eine religionswissenschaftlich-distanzierte Betrachtung der Religion als kultische Praxis oder als gesellschaftliche Orientierungsfunktion weiß sich mithin dem wissenschaftlichen Ideal der Neutralität verpflichtet.

Allerdings ergibt sich aus diesem Umstand das Problem, daß die Religionswissenschaft sich auf einer kategorial anderen Ebene bewegt als der von ihr thematisierte Gegenstand. Religion, verstanden als Betätigung eines frommen Bewußtseins, zeichnet sich *für* das sie praktizierende Bewußtsein gerade durch ihre Gültigkeit aus. Anderenfalls wären Überzeugung und Gewißheit als Merkmale von Religion unmöglich – mögen sie

immer auch von Zweifel begleitet sein. Nun ist Religion nicht nur eine Angelegenheit innerlicher Frömmigkeit. Sie prägt gerade auch kulturelle Konstellationen, angefangen bei den Grundeinstellungen der Individuen gegenüber Familien- und Erwerbsleben bis hin zu den kollektiven Identifikationsmustern für Gerechtigkeit und Wohlfahrt. Überdies ist Religion präsent in kulturellen Metaerzählungen, Lehrsystemen und institutionalisierten öffentlichen Kultritualen. Alle diese Dimensionen von Religion können fraglos zum Gegenstand entsprechender religionsgeschichtlicher, -soziologischer und -psychologischer Forschung werden. Indessen stellt sich auch hier, wenngleich mit gewisser Verschiebung, ein kategoriales Grundproblem. Denn die angedeuteten individuellen oder sozio-kulturellen Prägungen manifestieren nicht unmittelbar und eindeutig, was das *spezifisch Religiöse* an ihnen ist. Um sie als religiöse zu identifizieren und von anders gearteten Prägungen zu unterscheiden, wird immer schon ein *Vorbegriff von Religion* beansprucht. Entspricht dieser zur Vermeidung des beschriebenen kategorialen Dilemmas keiner religionsexternen Quelle, so ist er de facto irgendwie einer gelebten Religion entnommen. Damit wird freilich die religionswissenschaftliche Epoché wenigstens momentan außer Kraft gesetzt.

Diese Sachlage hat dazu geführt, daß die Religionswissenschaft sich teils explizit religiöser Kategorien bedient – die im Gefolge von Rudolf Otto etablierte Kategorie des Heiligen ist das prominenteste Beispiel –, teils das Religiöse allein im Spiegel seiner sozialen oder kulturellen Funktionen thematisiert. Dies ließe sich etwa an dem von Hermann Lübbe und manchen Religionssoziologen favorisierten Stichwort »Kontingenzbewältigung« exemplifizieren. In beiden Fällen tätigt die wissenschaftliche Religionstheorie jedoch eine »Anleihe« bei der Innensicht der gelebten Religion. Während dies bei der substantialistischen Kategorie des Heiligen auf der Hand liegt, bezieht sich auch eine funktionale Theorie religiöser Kontingenzbewältigung auf die Innensicht des religiösen Bewußtseins, auf dessen Vorstellung etwa von göttlicher Fügung die Funktion der Kontingenzbewältigung rekurriert. Hieraus erhellt, daß die Religionswissenschaft an entscheidender Stelle auf die Selbstbeschreibung der gelebten Religion zurückkommen muß. Religion aber existiert, so die nicht hintergehbare Einsicht der Romantik, nur in einzelnen positiven Religionen. Deshalb ist die Religionswissenschaft auf die Selbstbeschreibung jeweils einzelner positiver Religionen angewiesen, so sehr sie diese auch sogleich typisieren oder klassifizieren kann. Ist für eine solche Selbstbeschreibung im Horizont des Christentums die Theologie zuständig, so ist die Brücke von der Religionswissenschaft zur Theologie grundsätzlich geschlagen.

Nun verfügt aber die Theologie, jedenfalls die evangelische, über kein Monopol zur Darstellung der Binnensicht des protestantischen Christentums. Spätestens die heraufziehende Moderne hat deutlich gemacht, daß diese Binnensicht keinen vermeintlich eindeutigen, weil übernatürli-

chen Quellen entnommen werden kann. Die Schübe der auch das Christentum erfassenden Historisierung stellen seine Heilige Schrift anderen religionsgeschichtlichen Dokumenten gleich, und die zunehmende Wahrnehmung der Pluralität des religiösen Kosmos diskreditiert seine Selbstidentifikation als göttlicherseits geoffenbarte ›religio vera‹ gegenüber dem heidnischen Menschengemächte in den übrigen ›religiones falsae‹. Die schöpfungstheologische Kosmologie wird im Umkreis der Aufklärung in eine Lehre von den natürlichen Bedingungen des moralisch guten Lebens umgeschmolzen. Und in der Fluchtlinie der Romantik wird der subjektive Erlebnisvollzug innerer Selbstgewißheit als Ort des Göttlichen etabliert, stimmt er doch in seiner Begriffstranszendenz mit den Merkmalen des alles Übergreifenden zusammen. Damit ist eine vermeintlich objektive und eindeutige Gültigkeit eines homogenen christlichen Selbstverständnisses nicht vereinbar. Dies hat dazu geführt, daß das protestantische Christentum unter den Bedingungen der Moderne damit begonnen hat, in seine Binnensicht eine *reflexive Selbstdistanzierung* einzuzichnen. Sie kommt in der historisch-kritischen Erforschung seiner Traditionen ebenso zum Ausdruck wie in der Problematisierung seiner ›Absolutheit‹ im Kontext der Relativität des Religionskosmos. Reflexive Selbstdistanzierung prägt auch die Indienstnahme der besonderen religiösen Gehalte für eine allgemeine moralische Funktion, etwa im Sinne einer Bewahrung elementarer Humanitätswerte in der modernen Gesellschaft.

Mit der angedeuteten reflexiven Selbstdistanzierung inszeniert nun das Christentum auf dem Boden seiner Binnensicht eine Selbstüberschreitung seines lediglich konfessionell-partikularen Charakters: Das besondere christlich-religiöse Bewußtsein sucht sich auf die Allgemeinheit von menschlichem Bewußtsein überhaupt hin zu überschreiten. Dies kommt besonders prägnant in der Ausbildung eines zwar vom Christentum aus entworfenen, aber es in seiner konfessionellen Positivität überschreitenden *Religionsbegriffs* zum Ausdruck. Er ist das Thema der sich in der Moderne etablierenden *Religionstheorien* philosophischer, soziologischer oder psychologischer Provenienz. So unterschiedlich ihre methodischen und inhaltlichen Programme auch sein mögen: Vor allem die im Horizont des Christentums entstandenen philosophischen Religionstheorien kennzeichnet übereinstimmend, daß sie ›Religion‹ als eine allgemeine, mit den Fragen von Vernunft oder Moral vermittelbare Angelegenheit des menschlichen Geistes als solchen erachten. Religion zählt hiernach zur *conditio humana*. Entscheidend ist bei dieser im einzelnen höchst vielschichtigen These, daß Religion als unverzichtbares Integral des menschlichen Geistes- und Kulturlebens verstanden wird, nicht aber als allein kraft göttlicher Autorität und Herkunft geboten erscheint. Die vormalig am Gottesgedanken haftende Verbindlichkeit des objektiven Credo verwandelt sich denn auch in den Unbedingtheitscharakter subjektiver Vergewisserung und Sinnstiftung. Ohne sie könne der Mensch nicht als Mensch, genauer:

als ein zu *selbstverantwortlich-freier* Lebensführung herausgefordertes endliches Wesen leben. Die überlieferten Gehalte des Christentums auf eine solche Vergewisserung und Sinnstiftung von freiheitsbestimmter Subjektivität hin auszulegen und umzuformen, wird zur Aufgabe der Theologie. Um sie zu erfüllen, beginnt die Theologie bereits im Umfeld der Aufklärung, sich religionswissenschaftlichen und kulturhermeneutischen Fragestellungen zuzuwenden. Erlauben sie es, die Allgemeinheit der Religion vom Christentum aus zu thematisieren, so erhebt sich freilich zugleich die Frage, wie ein solch weites Religionskonzept mit einem spezifisch konfessionellen Standpunkt und seiner Wahrheitsüberzeugung verbunden werden kann. Dieser Frage will ich mich nun zuwenden. Ohne einen hypertrophen Anspruch der Überbietung oder gar »Eingemeindung« der Religionswissenschaft in die Theologie sei dazu ein Konzept von »Religion« skizziert, das vor dem Hintergrund des protestantischen Christentums formuliert ist und sich in seinem Horizont bewähren lassen muß.

2. »Religion« als gelebtes Differenzbewußtsein

Schon aus den knappen methodischen Bemerkungen zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft wird ersichtlich, daß die Annäherung an das Phänomen der Religion zur Wahrnehmung von Differenzen nötigt. Außensicht gegenüber Binnensicht, Substantialität gegenüber Funktionalität, aber auch anthropologische Allgemeinheit gegenüber geschichtlich-positiver Vielfalt etwa sind Stichworte, die solche Differenzen exemplifizieren. Ihre Reihe ließe sich leicht verlängern, zumal sie sich nicht in einfachen Gegensatzpaaren bündeln lassen, sondern sich jeweils noch in den Gegensatzgliedern wieder erzeugen. Dies erhellt aus der Überschreitung der religionswissenschaftlichen Außenperspektive auf die theologische Binnensicht und umgekehrt aus der Entgrenzung des christlich-religiösen Bewußtseins hin zur religionsphilosophisch entfalteten Universalität einer religiösen Bewußtseinsdisposition. Diese Sachlage läßt vermuten, daß solche Differenzen nicht nur zum methodischen Zugang zum Phänomen der Religion gehören, sondern *in ihm selbst* verankert sind.

Deshalb möchte ich die These formulieren, daß »Religion« ein *Bewußtsein von unausweichlichen Differenzen* darstellt, welche im Kontext des *individuellen und sozialen Lebensvollzugs* aufbrechen. Hierzu gehören etwa die Verwicklungen von Selbstbestimmung der Lebensführung unter den Bedingungen eines nicht selbsterzeugten Daseins; hierzu gehört aber auch das Wissen um die Endlichkeit des Lebens, die im Wissen um sie immer schon überschritten ist. Zugespißt gesagt, liegt die Differenz im einen Fall darin, daß Selbstbestimmung sich nicht selbst gesetzt hat, sondern sich selbst in ihrem inneren Vollzug bereits gegeben ist, und im

anderen Fall darin, daß das um seine Endlichkeit wissende Bewußtsein sich zu einem Zeitort hindenkt, von dem es weiß, daß es selber an ihm nicht mehr sein wird. Zu jenen Differenzen gehört freilich auch der alle bewußte Lebensführung tangierende Gegensatz zwischen der Fülle des Möglichen und der Beschränktheit des Wirklichen, und sie lassen sich noch in der permanent aufbrechenden Spannung zwischen individueller Selbstachtung und sozialer Rollenerfüllung greifen. Sucht man für diese Beispiele nach empirischer Anschauung, so braucht man sich nur die religiösen Passageriten wie Taufe, Konfirmation, Hochzeit, und Beerdigung anzusehen. Ihre religiöse Dimension liegt darin, jene Differenzen im Zusammenhang biographischer Umbrüche zu thematisieren.

Daß Religion ein Differenzbewußtsein darstellt, unterstreicht auch ein Blick auf prominente Religionstheorien. Für Kant hat Religion die moralphilosophisch aufgemachte Differenz zwischen Natur und Vernunft zu bearbeiten, indem sie im Begriff des höchsten Guts den Brückenschlag von der moralisch gebotenen Sittlichkeit zu den in der Sinnlichkeit des Subjekts begründeten Erwartungen tätigt. Nach Fichte ist Religion zwar eine geradezu mystische Einheit des Ich mit dem absoluten Leben; aber diese wird nur plausibel vor dem Hintergrund der Dialektik einer unbedingten Freiheit des Ich, die jedoch für seinen Selbstvollzug den Charakter des gegebenen Seins hat und deshalb vom Ich über einen nicht mehr rationalisierbaren Hiatus hinweg als Erscheinung des selbst verborgenen absoluten Lebens gedeutet wird. Für Hegel entzündet sich Religion an der dem sich erkennenden Geist unentrinnbaren Dialektik des Endlichen, die noch im wahrhaft Unendlichen nicht getilgt wird – ist doch gerade das empirische menschliche Bewußtsein die Vollzugsinstanz von Religion als ›Selbstbewußtsein des absoluten Geistes‹. Schleiermacher schließlich sieht Religion im Selbstvollzug des präreflexiven, aller dialektischen Vermittlung vorausliegenden Gefühls beschlossen, das jedoch als Einheit aller Differenzen nur reflexiv von der Warte einer aktiven Wahrnehmung des eigenen passiven Konstituiertseins aus erschlossen werden kann. Diese Beispiele sind leicht erweiterbar, auch in andere Traditionszusammenhänge hinein. Luthers Rechtfertigungstheologie wird nur plausibel über die im Zuge frommer Gewißheitssuche aufbrechende, aber alle Gewißheit in der Einsicht ihres untergründigen Eudämonismus erschütternde Anfechtungserfahrung, was sich lehrmäßig in dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium verdichtet findet. Und Tillich sieht das Thema der Religion in der Sinnhaftigkeit von ›Sinn‹ überhaupt, welche angesichts der Variabilität allen endlichen Sinns als hiervon unterschiedener unbedingter Sinn manifest wird.

Diese Bemerkungen mögen als Belege der These von der Religion als Differenzbewußtsein hier genügen. Sie lassen jedoch noch zwei Elemente unbeleuchtet, die dieser These ihr spezifisches Profil verleihen. Sie erlauben es auch erst, ein *religiöses* Differenzbewußtsein von *anderem* zu un-

terscheiden und den Religionbegriff somit vor einer ruinösen Inflation zu bewahren. Gemeint ist zum einen, daß das Differenzbewußtsein sich im Horizont eines *Unbedingten* deutet, und zum anderen, daß es gleichwohl bleibend an den *empirisch-partikularen Ort seines lebensweltlichen Vorkommens* zurückgebunden bleibt. Genau im Vollzug eines zwiefältigen Übergehens von Bedingtem zu Unbedingtem, von Unendlichem zu Endlichem wird nun – so die protestantische Akzentuierung der These – eine freiheitseröffnende Deutung der Differenzerfahrungen möglich. Sie erlaubt es, gerade das endliche, von Differenzen geprägte bewußte Leben im Zeichen der – gleichsam göttlichen – Unbedingtheit der Freiheit zu verstehen und zu bejahen.

So plausibel nun jene Unbedingtheitsdimension des religiösen Bewußtseins kraft seines Gottesbezugs sein dürfte, so zweifelhaft mag aber diese lebensmäßige Verortung werden. Denn Religion scheint es doch eher mit einer Transzendierung der Sphäre des Empirischen, mithin Endlichen und Relativen zu tun zu haben als einem Verbleiben in ihr. Wie etwa Ernst Troeltsch betont, hat Religion ein *mystisches Grundelement*. Und dieses beinhaltet nicht nur eine dem Menschen offenbare Präsenz des Göttlichen, sondern impliziert auch einen Zug zur Überhebung über das Endlich-Relative zugunsten eines Unendlichen. Mystische Religion scheint auf das Absolute in reiner Unbedingtheit zu zielen.

Doch damit wird das Verständnis von Religion verwechselbar mit einer quasi philosophischen Haltung kontemplativer Spekulation. Religion ähnelte dann den alteuropäischen Metaphysiktraditionen entspringenden Idealen der THEORIA, der spekulativen Gottesschau und der Einnung mit dem Grund allen Seins. Aber so sehr dies auch als Moment von Religion reklamiert worden ist, so sehr ist eine solche Haltung kontemplativer Spekulation immer wieder zur Zielscheibe religiöser Kritik gemacht worden. Erinnerung sei die *christlicherseits* akzentuierte Differenz von ›Glauben‹ und ›Wissen‹. *Religiöse* Motive verlangen eine Betonung des Unterschieds von Menschlichem und Göttlichem, und spekulative Introspektionen des Absoluten provozieren gerade im Protestantismus Invektiven gegen die Vernunft im Feld des Gottesglaubens. Sie können sich am Umschlag des Zornigen zum Gnädigen in der Wahrnehmung des gerechtfertigten Sünders – wie bei Luther – oder am Paradox zeitlicher Menschwerdung des Ewigen – wie bei Kierkegaard – entzünden. Hierin kommt zum Ausdruck, daß das religiöse Bewußtsein die mit ihm selbst in seinem empirischen Vorkommen verbundene Endlichkeit und die Perspektivität seines Standortes wenigstens implizit mitthematisiert. Religion ist demnach – so nun die exponierte These in ihrer Vollständigkeit – ein *gelebtes Differenzbewußtsein, ausgelegt und gedeutet im Horizont des Unbedingten, aber eben in der Perspektive des an einem empirisch-bedingten Ort befindlichen Bewußtseins*. Bezogen auf protestantische Grundintuitionen erhellt die These, inwiefern sich *humane Subjektivität*

im Lichte der Unbedingtheit, aber auch Endlichkeit ihrer Freiheit durchsichtig zu werden vermag.

Dieses Religionsverständnis läßt sich anhand etlicher religiöser Phänomene im Umkreis der Christentumsgeschichte bewähren. Genannt sei neben den Auseinandersetzungen um die Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen in einer spekulativ-mystischen Religiosität der v.a. für das Reformationschristentum signifikante Umstand, daß die Religion auf die Frage der Heilsgewißheit des Ich an seinem von Gott getrennten Ort im empirischen Diesseits fokussiert wird. Dieses Ich soll gerade mit Hilfe der Leitunterscheidung von Gott und Mensch in seiner endlichen, d. h. immer auch fehlbaren Eigenheit wahrgenommen werden. Ferner steht hinter dem protestantischen Insistieren etwa auf den sozialen Lebensformen der Ehe und des bürgerlichen Berufs anstelle des monastischen Heiligkeitseideals eine religiös begründete Aufmerksamkeit für die Profanität des Diesseits. Von hier aus lassen sich Linien zu den etwas moderner formulierten Themen der Vergewisserung von endlicher Freiheit und der Legitimierung von freiheitlicher Weltgestaltung ziehen. *Endliche Freiheit* verkörpert dabei die *Unbedingtheit des Göttlichen* – aber gerade *nicht* an dessen *jenseitigem Ort* und eben *nicht* in seiner *absoluten Gestalt*. Für das evangelische Christentum gipfelt deshalb die religiöse Bearbeitung von gelebtem Differenzbewußtsein in einer *im Unbedingten gründenden Bejahung des endlichen Selbst als solchen*. Es holt diese Bejahung in den Vollzug seines Selbstverhältnisses ein, indem es eine selbstfixierte Eigenheit – *incurvatio in seipsum* – hinter sich läßt. So lassen sich die Stichworte ›Rechtfertigung‹ und ›Glaubensgewißheit‹ für die Gegenwart auslegen. Etwas anders gesagt: Evangelische Religion hat ihr Thema in der *durch den Gottesbezug ermöglichten Geltung des Selbst in seiner individuellen Jemeinigkeit* – einer Geltung freilich, die nur zu gewinnen ist in einer durch *Selbstdurchsicht eigener unbedingter Freiheit bejahten Begrenztheit*. Deren Kehrseite ist die anerkennende Bejahung des anderen, demgegenüber das Selbst erst es selbst werden kann.

Mit diesen Bemerkungen hat sich das theologischerseits formulierte Religionsverständnis mit einem spezifischen Geltungsanspruch verwoben. Auch wenn dieser seitens einer konfessionellen Religionskultur erhoben wird, kann es hierbei nicht um einen exklusiven, bornierten Konfessionalismus gehen – zumal bei einer Religiosität, die *Individualität* in ihrer Vielspältigkeit betont. Dementsprechend kann auch die Theologie diesen Geltungsanspruch nur in reflektierter Form thematisieren. Sie kann dies dadurch tun, daß sie das Spezifikum einer solcherart *reflektierten Konfessionalität* in einen allgemeinen religions- und kulturtheoretischen Diskurs einbringt. Gemäß der religiösen Devise, aus der Optik des Besonderen das Allgemeine anzuvisieren, geht es der Theologie dabei um die kulturelle Relevanz ihres nicht um das Geltungsthema beschnittenen Religionsverständnisses. Dies sei abschließend skizziert.

3. Zur religions- und kulturwissenschaftlichen Relevanz evangelischer Theologie

Zunächst einmal erhebt die evangelische Theologie schon aufgrund des partikularen Zuschnitts des von ihr bearbeiteten Religionstypus keinen religionstheoretischen Monopolanspruch. Stattdessen ist es ihr darum zu tun, die Erschließungskraft ihres von besonderer Warte aus gewonnenen Religionsverständnisses durch empirische Bewährung und Kritik zu erhärten oder zu modifizieren. Deshalb kann ihre religionstheoretische Relevanz nur im pluralen Religionsdiskurs bewährt werden. Dies mag zunächst geschehen, indem die theologischerseits vorgebrachten Religionskategorien bezüglich ihrer Erhellungsfunktion für die verschiedenen konfessionellen Ausprägungen des Christentums diskutiert werden. Eine Hermeneutik der Differenz vermöchte dabei, orthodoxe, römische katholische und protestantische Religionskulturen in ihrer Eigenheit zu erfassen – eine Voraussetzung aller praktisch intendierten ökumenischen Verständigung, sofern sie auf einer Anerkennung des Verschiedenen beruhen soll und nicht nur vormodernen Einheitsvisionen nachhängt. Für den Protestantismus bestimmt eben nicht sein Verhältnis zur Kirche auch das Verhältnis des Einzelnen zu Christus. Auch sieht er sich nicht einem göttlichen Wesen gegenübergestellt, das in quantitativer Abstufung den Widersetzlichen abstrahlt und den zur Übereinstimmung Gebrachten zunehmend inkorporiert. Im protestantischen Fokus steht gerade der *Einzelne*, der eben in seiner ambivalent bleibenden endlichen Freiheit – mithin als Gerechtfertigter und Sünder zugleich – *gottunmittelbar* ist. Denn als Menschgewordener wird Gott nicht bloß als höchstes Wesen gesehen, und als Geist wird er in solch endlicher Freiheit in ihrer empirisch uneinholbaren Unbedingtheit, aber auch selbstbejahten Bestimmtheit gegenwärtig. Von daher ist nicht nur das Feld der christlichen Ökumene Thema eines möglichen religionstheoretischen Diskurses unter Beteiligung der Evangelischen Theologie. Auch der klassische Unterschied zwischen einem – cum grano salis: westlichen – Personalismus und einem – ebenfalls cum grano salis: östlichen – Pantheismus erlaubt es, die protestantische These von der *Letztgeltung des Individuums vor Gott* zu akzentuieren. Zugleich können religiöse Muster als Selbstanfragen mitthematisiert werden, die als Umgang mit der Negativität begrenzten Daseins die Abdämpfung eines niemals befriedigten Erwartungshorizonts vertreten.

Es liegt auf der Hand, daß die diskursive Erprobung des skizzierten Religionsverständnisses nicht allein im Horizont der Dogmatik geschehen kann, sondern eine Erweiterung des Blicks auf die sozio-kulturellen Auswirkungen und Kontexte der jeweiligen Religionstypen erfordert. Dies verlangt, daß die Theologie sich auf ein Zusammenspiel verschiedenster kulturtheoretischer Methoden und Disziplinen einläßt. Hierzu gehört das ganze Spektrum der einschlägigen ›profanen‹ Ansätze empirisch-geneti-

scher und prinzipientheoretisch-normativer Art, wie es von der Geschichtswissenschaft über die Kulturosoziologie bis hin zur Philosophie repräsentiert wird. Der spezifische Beitrag der evangelischen Theologie zu einem solchen Zusammenspiel liegt nun darin, daß sie von ihrem Religionsverständnis her zur Verstärkung der Trennschärfe der verschiedenen Optiken und damit zur Differenzierung des hierdurch projizierten Bildes beiträgt. Dies geschieht, indem sie entscheidende Merkmale des protestantisch-religiösen Kulturverständnisses deutlich macht. An zwei Aspekten möchte ich dies noch exemplifizieren.

Das Kulturverständnis des modernen Protestantismus läßt sich mit Tillichs Formel von der ›Religion als Substanz der Kultur‹ und der ›Kultur als der Form der Religion‹ beschreiben. Damit ist einmal gemeint, daß in sozialer Hinsicht Religion nicht allein in der Form der Kirche existiert, die seit der auf die Reformation zurückgehenden Konfessionspluralität, vor allem aber seit der modernen Religionsfreiheit keine das Ganze der Gesellschaft umspannende Größe mehr ist. Zum anderen besagt die Formel, daß allen Lebenskreisen von Staat und Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft usw. eine Unbedingtheitsdimension innewohnt. Sie kann in deren *autonomen* Funktionsprinzipien mit eigener Sinnstiftung liegen, sich aber auch in einer ›dämonischen‹ Verabsolutierung beschränkter Lebenskreise zeigen. Der Hinweis auf das Geld als unabdingbares Lebensferment der Wirtschaft, aber auch als religiös gebranntmarkter ›Abgott‹ mag als Beispiel genügen.

Offensichtlich waltet im Verhältnis religiöser und nichtreligiöser Kulturgebiete selbst eine dialektische Logik des Unbedingten und Bedingten, von Freiheit und Begrenztheit. Religiös kommt sie darin zum Ausdruck, daß gegen geheime Theokratieideale die Beteiligung des Christen an den Vergesellschaftungsformen von Recht, Politik und Wirtschaft bejaht wird. Die protestantische Berufsethik als ›Gottesdienst im Alltag der Welt‹ mag dies illustrieren, aber auch das Bemühen um eine ›Versittlichung‹ und ›Kultivierung‹ der Sozialwelt. Umgekehrt wird jene Dialektik in den profanen Kulturformen ansichtig, wenn sie sich in ihrem eigenem Vollzug selbst begrenzen. Ein Blick auf die freiheitliche moderne Rechtskultur unterstreicht dies: Bleibt sie freiheitlich doch nur in dem Maße, in dem das Recht eben keinen inneren Glauben fordert, sondern äußere Befolgung. Gerade in solcher Äußerlichkeit kultiviert es das Wissen, daß es auf Voraussetzungen fußt, die es selbst nicht erzeugt hat. Doch bleibt trotz einer austarierten Balance das Verhältnis der Kulturgebiete angesichts der hierin waltenden Dialektik von Unbedingtem und Bedingtem fragil. Deshalb bedarf es einer Pflege des Bewußtseins dieser Dialektik. Hierzu kann die selbst zu einem eigenen Kulturgebiet ausdifferenzierte religiöse Kommunikation, also die Kirche als religiöse Sozialgestalt, einen Beitrag leisten, indem sie die stets gefährdete endliche Freiheit in ihrer inneren Bestimmtheit vergewissert. Hierzu wird das auf Verstehen und Evidenz ab-

zielende ›Wort‹ so ausgelegt, daß es die Durchsicht endlicher Freiheit befördert. Es liegt auf der Hand, daß dies Verständnis des ›Wortes‹ einem solchen widerstreitet, für das allein die vermeintlich eherne Ursprungsautorität des Wortes maßgeblich ist. In diesem Widerstreit spiegelt sich der Konflikt, in dem die protestantische Freiheitsorientierung sich den Gegenkräften einer patriarchalisch-paternalistischen Religiosität gegenüberübersieht.

Ihr Spezifikum hat die kirchlich-religiöse Kommunikation nun in ihrer Ausrichtung auf das *Individuum* als solches, diesseits seiner gesellschaftlichen Funktionen. Dies erhellt schon daraus, daß das nichtoperationalisierbare, weil göttlicher Urhebererschaft vorbehaltene Ziel des in der Kirche kommunizierten ›Wortes‹ der nur von einzelnen vollziehbare ›Glaube‹ ist. Doch damit ist auch ein eigentümlich gestaltloser kultureller Faktor gegeben: die ›Innerlichkeit‹ als Merkmal evangelischer Frömmigkeit. Sie meint kein dumpfes Brüten oder irrationales Fürwahrhalten, so sehr es dies fraglos gegeben hat. Vielmehr steht die Innerlichkeitsorientierung für eine Rückbindung der ›religiösen Substanz der Kultur‹ an die *unerzwingbare Subjektivität mentaler Vollzüge*. Sie werden nur von Individuen getätigt, nicht von amtlichen Institutionen oder selbstläufigen Kultritualen. Gegenüber allem Institutionalismus und Ritualismus ist protestantischer Religion ohne ihre Verortung im Vorstellen, Empfinden oder Vertrauen des individuellen Bewußtseins kaum denkbar. Dies verleiht protestantischer Frömmigkeit einen grundsätzlich *bildungs offenen* Charakter. Freilich kann auch dieser durch bildungsfeindliche Inhalte verdunkelt oder in gehaltlose Herzensgewißheit verflüchtigt werden. Deshalb ist es das Bemühen einer reflektierten evangelischen Theologie, die Themen jener subjektiven mentalen Vollzüge durch gedankliche Durchdringung zu kultivieren. Ohne intellektualistische Engführung schließt dies das ›Herz‹, also Gewissen und Überzeugung, ein. Insofern Gewissen und Überzeugung immer nur dem Subjekt selbst zu eigen sein können, ist der protestantischen Bildung an einem Klima der freien Einsicht gelegen. Es befördert die *Selbstdurchsicht individueller, mithin endlicher Subjektivität in ihrer Freiheit*. Solche Selbstdurchsicht ermöglicht es, daß das Subjekt sich nicht in sich selbst einschließt, sondern sich kraft eines religiös kultivierten Selbstverhältnisses in den autonomen Kultursphären zu bewegen vermag, ohne sich an deren mitunter depersonalisierende Eigendynamik zu verlieren.

Um diese kulturelle Bedeutung der Religion zu vergegenwärtigen, bedarf es einer kulturhermeneutischen Kompetenz des religiösen Denkens, also der Theologie. Gewinnen und pflegen kann sie diese, wenn sie aus ihrem Selbstverständnis heraus den Diskurs mit nichttheologischen Kulturwissenschaften führt. Dieser Diskurs dürfte nicht das schlechteste Gegenmittel gegen die Infragestellung der akademischen Legitimität der konfessionellen Theologie sein.

SUMMARY

Theology as a confessional discipline is challenged to prove its academic character. Only the distanced view to religion, as it is significant for non-confessional religious studies, seems to be in a position to deal with the cultural phenomenon called 'religion' in a serious academic manner. Theology should live up to the challenge by proposing itself a specific concept of 'religion'. It is in this field, that we find the topic of a fruitful and dialectical encounter between both disciplines, theology and religious studies. On the one hand, theories of religion, as they arose in the context of modern protestantism, can show, that 'religion' embodies the concept, by which this confessional tradition transcends its own particularity towards the universality of the human. On the other hand, modern religious studies have evidenced, that we have 'religion' only in the particular diversity of practised religions. Against this background, the paper argues for a specific protestant concept of religion, which works out the dialectic between particularity and universality in terms of the relation of the divine absolute and the human individual – focussing on the transparent constitution of the freedom of individuals. The paper concludes with reflections on a concept of modern culture, which allows for realisation of this freedom.