

ZUR VERHÄLTNISBESTIMMUNG VON
RELIGIONSWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE
AUS PROTESTANTISCHER SICHT*

von Theo Sundermeier

I

Die Faktoren sind bekannt, die im deutschsprachigen evgl.-theologischen Bereich das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie getrübt haben, ja, den Verkehr zwischen beiden Wissenschaften in vieler Hinsicht zum Stillstand haben kommen lassen. Da ist einerseits die religionsgeschichtliche Schule, die auf dem Höhepunkt ihres Einflusses durch HARNACKS Rektoratsrede von 1901 „*Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*“, zwar dafür gesorgt hat, daß die Theologie als Wissenschaft nicht in die Religionswissenschaft überführt wurde, andererseits es aber auch verhinderte, daß in Berlin — in der Folge jedoch nicht nur dort — ein religionsgeschichtlicher Lehrstuhl der theologischen Fakultät eingegliedert wurde. HARNACK wollte nicht, daß Theologen auf religionswissenschaftlichem Gebiet zu Dilettanten würden. Das Ergebnis war, daß die Vertreter der Religionsgeschichte in die philosophischen Fakultäten abwanderten, oder, wo das nicht geschah, das Fach von anderen Lehrstuhlinhabern, vornehmlich von Alttestamentlern, wahrgenommen wurde¹.

Der tieferliegende Grund, daß ausgerechnet die religionsgeschichtliche Schule zur Entfremdung von Theologie und Religionswissenschaft beigetragen hat, liegt in ihrem systematischen Ansatz begründet, wie er in HARNACKS Rede, dann aber auch in dem zwei Monate später gehaltenen Vortrag von E. TRÖLTSCH „*Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*“ erkennbar wird, der HARNACKS Thesen rezipierte. Trotz aller Distanz zu HEGEL kommt man letztlich nicht aus dessen Geschichtskonstruktion heraus.

Zwar wird nicht mehr mit HEGEL'scher Gewisheit vorgetragen, daß das Christentum Konvergenzpunkt aller Religionen im absoluten und geschichtlich endgültigen Sinn sei — die historische Methode läßt solche Aussagen nicht zu — doch in einen relativ endgültigen Sinn kann man diese Behauptung aufgrund des gegenwärtigen (damaligen) Wissens und

* Vortrag, gehalten auf der Tagung der „Fachgruppe Missions- und Religionswissenschaft der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie“ in St. Augustin, am 1. April 1980.

¹ v. HARNACK, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, 1901. Vgl. dazu das Vorwort von E. TRÖLTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 1902, III.; Vgl. zum Ganzen C. COLPE, Bemerkungen zu Adolf v. Harnacks Einschätzung der Disziplin „Allgemeine Religionsgeschichte“, *Neue Zeitschrift f. System. Theol.* 1964, 51ff.; G. ROSENKRANZ, *Religionsgeschichte und Theologie*, 1964, 11ff.

der religionsgeschichtlich-kulturellen Forschungsergebnisse weiterhin aufrechterhalten.

Der erste Weltkrieg und in seinem Gefolge die *Dialektische Theologie* haben diese im ganzen doch imposanten Überzeugungen des geistigen Großbürgertums der wilhelminischen Ära zerschlagen. Die *Dialektische Theologie* riß in ihre prophetische Kritik die abendländische Kultur und das Christentum mit hinein, zerschlug das Selbstwertgefühl und nahm der Theologie jede Möglichkeit, sich im Rahmen und im Konzert der anderen Religionen neu zu besinnen. Wenn, nach dem frühen K. BARTH, jede Religion „der konzentrierte Ausdruck des menschlichen Unglaubens d. h. die dem Glauben gerade entgegengesetzte Haltung und Handlung“ (KD I,2,330) ist, dann muß das Gespräch zwischen der Theologie und der Religionswissenschaft abbrechen. Diese Konsequenz ist unvermeidbar, auch wenn KARL BARTH, was oft übersehen wird, in seiner Kritik an erster Stelle das Christentum gemeint hat und als Religion hinterfragte. Sobald die Sonne, Christus, scheint, verdunkeln alle Sterne, verliert der Mond sein Licht. Religionen leben auf der der Sonne abgewandten Seite der Erde. Sie sind nicht Gegenstand dogmatischer Reflexion. Die Religionen kommen in KD I-III nicht wirklich in den Blick². Wendet man sich dennoch als Theologe der Religionswissenschaft zu, dann wird sie als „*Evangelische Religionskunde*“ betrieben werden müssen. Sie arbeitet zwar auch mit den gleichen Mitteln wie die profane Religionswissenschaft — das nicht getan zu haben, darf man ihren Vertretern nicht vorwerfen — das Ziel bleibt aber die „Religionsmessung“ (MENSCHING) in solch hohem Maße, daß ihre Ergebnisse von ihrem Ende her von der schwesterlichen Fachwissenschaft angezweifelt werden müssen.

Trotz des prophetischen Kahlschlages seitens der *Dialektischen Theologie* ist das Verhältnis der Theologie zur Religionswissenschaft nicht in allen Wissenszweigen abgebrochen. In den exegetischen Fächern gab es durchaus mehr als nur einen „kleinen Grenzverkehr“ (ROSENKRANZ), vielmehr hat die Religionswissenschaft das Terrain, das sie auf systematischem Gebiet verloren hat, auf exegetischem durch die religionsgeschichtliche Methode in vollem Maße wiedergewonnen, so daß man zeitweilig geradezu von einer Beherrschung sprechen kann³. Auch wenn bis heute — fraglos aufgrund systematischer Defizite — nicht geklärt ist, welchen Stellenwert letztlich dem religionsgeschichtlichen Vergleich in der Exegese zukommt, das Gesamtkonzept des „*Theologischen Wörter-*

² Das hat zu Recht K. NÜRNBERGER herausgearbeitet: *Glaube und Religion bei K. Barth*: Analyse und Kritik der Verhältnisbestimmung zwischen dem christlichen Glauben und den anderen Religionen in § 17 der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ Karl Barths. Diss. theol. Marburg 1967.

³ Vgl. dazu den von U. MANN besorgten Sammelband: *Theologie und Religionswissenschaft*. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis, 1973.

buches“ (begr. von KITTEL) zeigt z. B., daß zwischen der Religionswissenschaft als historischer Methode und der Exegese als historisch-kritischer Methode eine enge, nicht mehr hinterfragte Kooperation besteht, die sich nach beiden Seiten hin fruchtbar ausgewirkt hat.

II

Im folgenden geht es uns um die Verhältnisbestimmung der Religionswissenschaft zur Systematischen Theologie als jener Wissenschaft, die sich über das Ganze der Theologie Rechenschaft gibt und sie im Zusammenhang der gesamten Weltwirklichkeit bedenkt.

Die geistesgeschichtliche Lage nach dem Zweiten Weltkrieg, der Neuaufbruch der Ökumene, das Ende des Kolonialismus und die Frontenverschiebung innerhalb der Welt der Religionen konnten die Systematische Theologie nicht unberührt lassen. Ob sich daraus ein neues Verhältnis zur Religionswissenschaft ergeben hat, gilt es zu prüfen. Dabei sei zunächst vorausgeschickt, daß sich Theologie und Religionswissenschaft als selbständige, voneinander unabhängig existierende Wissenschaften so etabliert haben, daß niemand ihre jeweilige Eigenständigkeit infrage stellen wird. Daß darin auf irgendeine Weise auch eine Fernwirkung der *Dialektischen Theologie* zu erkennen ist, wird man zunächst feststellen und positiv verbuchen können⁴. Man kann füglich, um den kleinsten gemeinsamen Nenner zu nehmen, von „Partnern“ sprechen, wobei das eigentliche Problem jedoch darin besteht, wie bei aller Konvergenz der „formal identischen Sinnsysteme“ die Partnerschaft zu bestimmen ist⁵. Das Problem wird dadurch komplizierter, daß das Verhältnis aus der Sicht der Systematischen Theologie nach den unterschiedlichen dogmatischen Ansätzen jeweils anders zu gestalten ist, denn das Verhältnis zur Religionswissenschaft wird bestimmt von Definition, Ort und Relevanz dessen, was mit „Religion“ bezeichnet wird. Das ist unmittelbar einleuchtend. Es bleibt nur zu untersuchen, ob wir uns damit in ein nicht mehr zu entwirrendes Gestrüpp von Religionsdefinitionen und dogmatischen Gesamtentwürfen begeben, bei denen man vor lauter Neubestimmungen das untergeordnete Problem der Verhältnisbestimmung zur Religionswissenschaft nicht mehr erkennen kann, oder ob es einige Grundmodelle gibt, deren Variationsmöglichkeiten doch nicht so breit sind, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.

Bewahrheitet sich diese Vermutung, dann ist in einem weiteren Gang zu fragen, ob sich im Gespräch mit der Religionswissenschaft korrelativ neue Erkenntnisse gewinnen lassen, die von grundsätzlicher Bedeutung für die Systematische Theologie sind, welcher Provenienz sie auch sei.

⁴ Vgl. dazu W. HOLSTEN, *Zum Verhältnis von Religionsgeschichte und Theologie*. In: Festschrift für Walter Baetke, 1966, 191ff.

⁵ Vgl. U. TWORUSCHKA, *Partner auf getrennten Wegen*, *Luth. Monatshefte* 1975, 191ff.

Wir wenden uns noch einmal KARL BARTH zu. Gemäß seiner dialektischen Methode, das Negative in einem späteren Argumentationsgang erneut positiv aufzunehmen und modifiziert, erweitert, zum Eigentlichen gebracht, in sein System einzubauen, muß er sich in der Christologie noch einmal dem Problem der Religion stellen. Im ersten Durchgang, so sahen wir, sind die Religionen nach BARTH der Versuch des Menschen, sich gegenüber Gott zu behaupten. Sie fallen alle, einschließlich des Christentums, unter das Gericht Gottes. Nur wo das Licht Christi akzeptiert wird, wie es in der christlichen Religion geschieht, kann sie gerechtfertigt und geheiligt werden. Sie lebt von nun an „von Gnade durch Gnade“. Die Frage muß gestellt werden, ob das prinzipiell auch in einer anderen Religion geschehen und sie in gleicher Weise wie das Christentum gerechtfertigt werden kann. In *KD IV,3* greift BARTH das Sonnengleichnis noch einmal auf: Jesus, das Licht des Lebens.

Hieß es zuerst (im Rahmen pneumatologischer Ausführung!), daß alle Lichter verdunkeln, wenn das Licht des neuen Tages scheint, so gelangt BARTH nun aufgrund des Osterereignisses, das objektiv ein neues, universal gültiges Licht in die Welt gebracht hat, zu der Aussage: Überall, wo es Licht gibt, sind sie Reflex dieses einen Lichtes. Innerhalb der Kirche, die von diesem Licht direkt lebt, ist das selbstverständlich. Aber da die Universalität des Lichtes Christi ontologisch nicht eingegrenzt werden kann, muß es heißen: „Sollte es etwa — was gewiß nicht zum vornherein zu bestreiten ist — auch da draußen wirklich leuchtende Lichter des Lebens, wahres Wort Gottes geben, so ist es *a l l e i n* auch da draußen dieses Wort, so leuchten jene Lichter auch da draußen, weil und indem auch *d a s e i n* — kein anderes Licht als *s e i n* Licht leuchtet“ (*KD IV,3,1,107*).

Es gibt außerhalb der Kirche also auch wahres Wort Gottes, ja, „in ihrer Weise auch reale Offenbarungen“ (ebd.), nur können sie niemals das eine Wort, die eine Offenbarung ersetzen, sondern werden ontisch ermöglicht durch das ontologisch vorgegebene Wort und Licht, Jesus Christus, in dem immer und unmittelbar Gott selbst spricht⁶.

Wiederum im Rahmen pneumatologischer Bestimmungen (diesmal geht es um die Kirche) werden die Konsequenzen im Blick auf die Anhänger anderer Religionen gezogen: Sie sind „virtuelle“, „potentielle“ Christen, wenn auch zur Zeit noch durch Unwissenheit und den status extra muros gekennzeichnet. Dieser status ist jedoch das Uneigentliche, Unreale, da-

⁶ Schon in *KD IV, 2, 305* heißt es: „Jesus ist auch ihr (d. h. der Nichtchristen) Herr und Haupt und also sind... objektiv sie auch die Seinigen, Sein Eigentum und eben darauf *d e j u r e a n z u s p r e c h e n*... Es ist dieser ontologische Zusammenhang zwischen dem Menschen Jesus einerseits und allen anderen andererseits... der Rechtsgrund des Kerygmas.“ „Die Kirche... hat es in jedem Menschen, gewiß noch nicht aktuell, wohl aber doch virtuell, potentiell mit einem Christen, mit einem christianus designatus... zu tun“ (*KD IV,3,927*).

gegen das Eigentliche und Reale, das Dynamische und sie Bestimmende ist die tatsächliche Veränderung ihres Seins durch den universalen Bund Gottes und das Recht seiner Liebe, mit der er sie liebt⁷.

Die Konsequenzen, die sich aus der dialektischen Aufhebung der Negativbestimmung von „Religion“ ergeben, hat BARTH selbst nicht mehr gezogen. Den Maßstab, nach dem er nun Wahrheit und das Gute, Gottes Wort und Offenbarung im Lichte Christi bei den anderen Religionen findet, gibt er in seiner *Dogmatik* nicht mehr. Nur mündlich hat er gelegentlich den Wunsch geäußert, von der Religionsgeschichte aus die Dogmatik neu zu konzipieren. Wie immer es sich damit verhalten mag, aus seiner doppelten Bestimmung von Religion lassen sich verschiedene Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung zur Religionswissenschaft ziehen, wie man bei seinen Schülern und Freunden sehen kann. Die einen nehmen die Religionen nicht zur Kenntnis (O. WEBER) und sehen in ihnen weiterhin den Versuch des Menschen, Gott zu manipulieren (H. J. KRAUS)⁸, oder man geht pragmatisch und nicht mehr prinzipiell vor und verhandelt das Problem der Fremdreligionen nur als Problem der Begegnung von Religionen und sucht nach einem neuen Dialog-Modell. Genau an der Stelle, wo BARTH in *KD* IV,3 das Problem der Religion neu aufnimmt,

⁷ Anmerungsweise sei darauf hingewiesen, daß sich K. BARTH in diesen Ausführungen in hohem Maße Vorstellungen nähert, die innerhalb der römisch-katholischen Theologie vertreten werden. BARTH hat das — mit dem nötigen und ihm eigenen Humor — natürlich selbst festgestellt und auf TERTULLIANUS Vorstellungen von der *anima naturaliter christiana* verwiesen (IV,3,564). Doch auch mit Überzeugungen K. RAHNERS und seiner Schüler konvergieren sie, wenn diese davon sprechen, daß das Christuseignis die Welt real verändert und ein „übernatürliches Existential“ geschaffen hat, das jeden Menschen so verändert, daß er in die Dimension des Heils positiv aufgenommen ist und in ihr lebt, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist. — Vgl. dazu auch E. JÜNGEL, *Extra Christum nulla salus* — als Grundsatz natürlicher Theologie? In: E. KLINGER (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, 1976, 122ff. Wie stark das Lichtergleichnis K. BARTH mit anderen, ihm in anderer Hinsicht recht fern stehenden Theologen verbindet, dafür das folgende Beispiel: „Christus ist . . . die Quelle des Heils für alle Welt. Um Christus, den einen Heilsbringer, gibt es einen näheren, sichtbar umgrenzten Lichtkreis und einen ferneren; eine Zone, da Christus . . . gekannt . . . verehrt und geliebt wird — und eine Zone, wo die Wasser der Erkenntnis und Gnade in Fülle fließen und wo, kraft solcher Segnungen, die Gerechten blühen wie Bäume an den Wasserbächen — und eine fernere Zone, wo sie nur spärlich Nahrung finden in wasserarmem Lande, aber nicht selten eine herbe Schönheit haben mit kostbaren Früchten der Gottes- und Nächstenliebe.“ O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und im Christentum*, 1934, 245, zit. nach W. BÜHLMANN, *Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem*. In: J. L. LEUBA und H. STIRNIMANN (Hg.), *Freiheit in der Begegnung*, 1969, 453ff. ebd. 455.

⁸ O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, I/II, 1959². H. J. KRAUS, *Reich Gottes der Freiheit*. Grundriß System. Theologie, 1975.

nämlich in der anthropologischen Bestimmung des Adressaten, dem das christliche Zeugnis gilt, verhandelt J. MOLTSMANN in der Ekklesiologie das Thema und nennt das Christentum den „kritischen Katalysator unter den Weltreligionen“⁹. MOLTSMANN bleibt in der BARTH'schen Linie, wenn er die Möglichkeit andeutet, daß alle Religionen Wahrheit haben. In welcher Weise sie Wahrheit haben, wird nicht ausgeführt, weil das prinzipiell nur im Dialog erschlossen werden kann.

Der einzige, der konsequent den Ansatz K. BARTH'S in der Missionswissenschaft weiterverfolgt, ist W. KOHLER, und, wenn ich es recht sehe, in der Religionsgeschichte C. COLPE. KOHLER schreibt 1967: „Gute Theologie unterscheidet sich darin von schlechter, daß sie bei aller Ausgerichtetheit auf ihren Herrn die Freiheit hat, ihn nicht nur in den verschiedensten Gestalten und Mißgestalten der Kirche zu erkennen, sondern auch mitten in der Welt der Religionen“¹⁰. Bei BARTH gibt es im Verhältnis zur Offenbarung keine Präferenz der Religionen gegenüber anderen Erscheinungen menschlicher Kultur. In den anderen Religionen wird man nicht mehr und nicht weniger die Stimme des guten Hirten hören können als in den Erscheinungen des politischen und sozialen Zusammenlebens. Auf die säkularen, politischen Propheten ist in gleicher Weise zu hören wie auf die außerchristlichen, religiösen Propheten, wenn man sich auf BARTH'S Argumentationsweise einläßt. KOHLER scheint das zu spüren, wenn er den oben zitierten Satz zu Ende führt: „... den Atheismus einbeschlossen“!

Die Konsequenzen, die sich darauf für die Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft ergeben, sind immens. C. COLPE hat das mit sicherem Gespür schon in seiner Göttinger Antrittsvorlesung (1964) erkannt, wenn auch nur mehr beiläufig erwähnt. In seinem Aufsatz „*Drängt die Religionsgeschichte nach einer Summe?*“¹¹ hat er sich jetzt ganz darauf eingelassen.

Die BARTH'sche Dogmatik gewährt nach seiner Ansicht wie keine andere Theologie der Religionsgeschichte den größten Freiraum, gerade weil sie die völlige Trennung der aus der Offenbarung herkommenden theologischen von der religionsgeschichtlichen Fragestellung vollzieht. Diese ist frei, je nach Problem und Problemlage ihre Methode zu wechseln, weil

⁹ J. MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, 1975, 180f. Den Begriff und damit die Sache nimmt er von H. KÜNG auf, der ihn gerade in Kritik an dem MOLTSMANN'SCHEN Entwurf prägt! H. KÜNG, *Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes*, *Evgl. Theol.* 1973, 401ff. Leicht und an einigen Stellen in aufschlußreicher Weise verändert noch einmal aufgenommen in: *Christsein heute*, 1974², 102ff.

¹⁰ W. KOHLER, *Theologie und Religion*. In: G. MÜLLER und W. ZELLER (Hg.), *Glaube, Geist, Geschichte*. Festschrift für E. Benz, 1967, 459ff. ebd. 466. Vgl. DERS. *Toward a Theology of Religions, Japanese Religions* 1966, Heft 3, 12ff.

¹¹ *Evgl. Theol.* 1979, 211ff.

sie unter keinerlei Legitimierungs- und (theologischem) Leistungszwang steht. Sie wird in die Freiheit der säkularen Forschung entlassen. Soweit die positive Seite. Man muß jedoch über COLPE hinaus auch auf die andere hinweisen. Die Religionswissenschaft wird nun ganz in das Orchester der Humanwissenschaften eingereiht. Eine besondere Affinität zwischen Theologie und Religionswissenschaft gibt es dann nicht mehr. Diese ist keineswegs in besonderer Weise Gesprächspartner der Theologie, dafür liefert die *Kirchliche Dogmatik* den besten Beweis. (Der BARTH von § 17 und der von IV,3 bleiben sich also treu!)

Bei BARTH und den in seinem Umkreis bezogenen Positionen hält sich bei aller eigenständigen Weiterentwicklung letztendlich die Position CALVINS durch. Für ihn war Religion nicht Offenbarungsträgerin, vielmehr treten die Religionen in ihrem Bemühen, sich Gott zu nähern, immer zu kurz. Niemals und nirgends kommt es zur vollen und reifen Gotteserkenntnis. Religion ist bei CALVIN eine indifferente Größe, die nur dann herausgehoben wird, wenn sich die Offenbarung ihrer annimmt. Religion bekommt bei CALVIN ihre Würde dadurch, „daß sie von der Offenbarung in sich aufgenommen und zu ihrer Gestalt gemacht wird“. Indem K. BARTH CALVINS Position so umschreibt, (*KD* I,2,310), faßt er seine eigene Überzeugung in nuce zusammen.

Das Bild der Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie verändert sich vollständig, wenn wir uns der lutherischen Tradition zuwenden. Es ist überraschend, feststellen zu müssen, daß sich an dieser Stelle die konfessionellen Unterschiede konstant durchhalten. LUTHER hatte die Religionen in den Bereich des Gesetzes eingeordnet und sie ausschließlich an der Rechtfertigungslehre gemessen. In den Religionen zeigt sich der Mensch als *homo justificator*, als einer, der sich die vor Gott geltende Gerechtigkeit selbst schaffen will. Hier ist kein Unterschied zwischen dem römischen Katholizismus, dem Islam und den Schwärmern (Mohammed wird nach den Schmalkaldischen Artikeln zu den Enthusiasten gerechnet, *S. A.* VIII, 25ff.). Sie alle verwerfen das Wort Gottes als *verbum externum* und richten die Eigengerechtigkeit auf.

Im Gefolge SCHLEIERMACHERS und als Schüler von P. ALTHAUS spricht C. H. RATSCHOW nicht von einer allgemeinen Offenbarung, die der speziellen vorangeht, sondern von tatsächlich geschehenden Offenbarungen in den verschiedenen Religionen. Es gibt dort Gottesbegegnungen, wie es Begegnung mit Gott immer und überall im Leben geben kann. Gott zeigt sich dem Menschen. Religion ist nicht das prometheische Tun des Menschen, sondern alle Religionen leben davon, daß das Göttliche hervortritt. Doch welcher Gott begegnet dem Menschen in seiner Existenz? Darauf gibt jede Religion von ihrem eigenen Zentrum her eine Antwort. Der Christ kann es nur deuten als das Hervortreten des sich verbergenden Gottes, der darin sein Herr- und Richtersein bekundet. In strenger Entgegensetzung zu BARTH, der nicht anerkennen kann, daß es neben dem einen Wort Gottes noch das „Wort eines mit dem Deus

revelatus . . . nur in unauflösllichem Widerspruch identischen Deus absconditus“ (KD IV,3,111) gibt, behauptet RATSCHOW eben dies. Der *deus in vita* ist Gott der Schöpfer, dessen Absconditität sein Herrsein erweist. Gott geht in die Geschehens-Eigentümlichkeiten ein, er ist im Tun-Ergehen-Zusammenhang präsent, er ist als Grund des Seins auch seine Grenze und damit sein Ziel. Wo sich der Mensch diesem Hervortreten der Gottheit stellt, lebt Religion. Der Kultus ist die Institutionalisierung des Hervortretens der Gottheit. Er wiederholt das kontingente Ereignis. Dieses Ereignis ist dem Menschen Gericht, doch wo der Mensch sich ihm stellt, es akzeptiert, wird Gott im Gericht zum Gott, der zum Heil präsent ist. Die Verheißungszusage Jesu überholt die verborgene Präsenz, macht sie erkennbar als Zusage, als Evangelium, als Offenbarung¹².

RATSCHOW treibt die Parallelisierung zwischen Christentum und den anderen Religionen sehr weit voran. Doch trotz aller Strukturgleichheit stellt er einen fundamentalen Unterschied fest. Das Werk des Menschen folgt in der christlichen Religion dem Heil, während es in den nicht-christlichen Religionen dem Heil vorangeht. Nur im Christentum dringt der Mensch aufgrund der Verheißungszusage durch die ambivalente und nicht eindeutig zu fixierende Gotteserfahrung im Leben zu dem Gott hindurch, der sich in Liebe ihm zusagt. Die Frage, ob dieser Unterschied aufgrund phänomenologischer Erhebung festgestellt werden kann, oder ob sich hier nicht in hohem Maße dogmatische Gebundenheit ausspricht, wird man wahrscheinlich im zweiten Sinne beantworten müssen. Doch soll man sich dessen nicht zu gewiß sein. RATSCHOW selbst argumentiert jedenfalls nicht allein von seinen dogmatischen Voraussetzungen her, sondern läßt sich wie kein anderer der bisher genannten Dogmatiker auf das Gespräch und die Herausforderung der Religionen ein. Weil die Gottheit im Weltbezug des Menschen hervortritt und der Mensch im Leben antwortet, darum muß der Dogmatiker sich in der Existenzanalyse des Menschen auf die Forschung des Religionswissenschaftlers einlassen. Im Gespräch mit ihm erschließt sich die ganze Breite der Existenzmöglichkeiten unter dem Anspruch der Gottheit, und das heißt für den Dogmatiker unter dem Anspruch des Gesetzes.

RATSCHOW weiß, daß jede Religion ein geschlossenes Bezugssystem ist und aus dem eigenen Metazentrum heraus verstanden werden muß. Darum ist das Gespräch mit der Religionswissenschaft nicht so sehr ein phänomenologischer Vergleich von Einzelercheinungen, sondern der Versuch, bis dahin vorzustoßen, wo die Begegnung des Menschen mit der

¹² C. H. RATSCHOW, Gott, der verborgene Richter. In: *Gasteiner Gespräche der Luth. Bischofskonferenz*, 1971, 100ff. DERS. *Der christl. Glaube und die Religionen*, 1967, 88ff. Vgl. K. NÜRNBERGER, Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen, in: *Neue Zeitschrift für System. Theol.* 1970, 13ff.

Vgl. noch zu ALTHAUS: P. ALTHAUS, Mission und Religionsgeschichte, in: *Zeitschrift für System. Theol.* 1928, 550ff. und 722ff. Dazu J. WACH, Und die Religionsgeschichte? ebd. 1929, 484ff.

Gottheit stattfindet. Das Gespräch mit der Religionswissenschaft ist also kein Gespräch zwischen voraussetzungslos arbeitenden Wissenschaftlern, vielmehr werden die Voraussetzungen intensiv in das Gespräch eingebracht. Nur so erfährt man die Tiefe der Eigenständigkeit der Religion. Religionsgespräche werden geführt. Indem sie Gespräche über den Existenzvollzug des *homo religiosus* sind, sind sie zugleich Gespräch über den *deus revelandus*.

Während C. H. RATSCHOW keine geschlossene Dogmatik geschrieben hat, in der die Beziehungen zwischen christlichem Glauben und den Religionen, zwischen Systematischer Theologie und der Religionswissenschaft Gegenstand ausführlicher Erörterungen sind, liegt eine solche jetzt in G. EBELINGS „*Dogmatik des christlichen Glaubens*“ (1979) vor. Gemeinsamkeiten, aber auch Divergenzen sind deutlich erkennbar. Gemeinsam ist beiden die Anschauung, daß Religion letztlich im Bereich des Gesetzes anzusiedeln ist, und daß sich das Christentum als die vom Evangelium geprägte Religion von den anderen unterscheidet. Ebenso wie sich das Evangelium nur in Bezogenheit auf und in Spannung zum Gesetz durchsetzt und als wahr erweist, so kann das Evangelium nicht anders laut werden als in Spannung zur Religion (I,139). Religion ist der Um-schluß des Evangeliums.

Ebenso wie RATSCHOW hält EBELING Religion für ein Menschheitsphänomen, eine anthropologische Konstante. Religion hat es mit der Existenz des Menschen zu tun. Sie ist faktische Lebenswirklichkeit. Sie ist nicht einfach Transzendierung der Lebenssituationen und -strukturen des Menschen, sondern Widerfahrung und Erfahrung eines Gegenübers, von außen her. An dieser Stelle wird eine Akzentverschiebung zu RATSCHOW erkennbar. Während RATSCHOW deutlich davon spricht, daß es sich in der Begegnung mit dem anderen, dem Numinosen, der Gottheit um das Widerfahrnis des christlichen Gottes in seiner Verborgenheit handelt, bleibt EBELING vage und gebraucht hier den Begriff des Heiligen. Das Heilige ist bei ihm als Komplementärbegriff zu Profanität ein Strukturprinzip. Es teilt die Lebenswirklichkeit ein, so daß der Mensch sich mit ihr orientieren und an ihr partizipieren kann, Heillosigkeit überwindet und des Widerfahrnisses von Heil gewiß wird. Damit wird Religion noch stärker als bei RATSCHOW zur anthropologischen Größe, die Religionsgeschichte zum Bilderbuch anthropologischer Möglichkeiten. Das Erbe SCHLEIERMACHERS schlägt durch. Es wird kaum Koinzidenz sein, daß das Problem der Religion in beider Dogmatik auch numerisch in fast dem gleichen Paragraphen und beidemale in den Prolegomena abgehandelt wird (SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* § 7; EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* § 6). Bei beiden erscheint in gleicher Weise¹³, wenn auch in anderer Terminologie, das gleiche Strukturprinzip der Dogmatik: Das Heilige und der Mensch, Gott und sein Gegenüber werden in kor-

¹³ Vgl. dazu auch G. EBELING, *Evangelium und Religion*, in: *Zeitschrift für Theol. und Kirche* 1976, 241ff. bes. 252.

relativer Bezogenheit verhandelt. Die Fremdreligionen kommen somit außer in den Prolegomena nur noch in der Anthropologie zum Tragen. (Hätten sie dort nicht bei SCHLEIERMACHER auch ihren zweiten Platz gehabt, wenn er sie noch weiter behandelt hätte?)

Wegen der engen Beziehung der beiden letztgenannten Dogmatiker zu P. TILlich soll von diesem hier nur beiläufig gesprochen werden. Auch für TILlich gehört die Religion als anthropologische Größe zum Konstituens des Humanum. Das Heilige und das Profane sind Orientierungswirklichkeiten des Menschen. Religion ist „als Struktur von Symbolen der Erkenntnis und des Handelns, d. h. als Mythos und Ritus innerhalb einer Gesellschaftsgruppe eine dauernde Notwendigkeit.“¹⁴

Für TILlich folgt daraus, daß der Systematiker sich den religiösen Symbolen zuwenden muß, denn sie sind „Sprache der Anthropologie“. Sie sagen etwas über das „Selbstverständnis des Menschen, das Verständnis seiner eigenen Natur“, aus. Doch indem sie den Menschen zugleich transzendieren, eröffnen sie auch die Dimension der Tiefe, zeigen sie seine Bezogenheit auf Gott an.

Was folgt aus diesem Ansatz für das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft? H.-W. GENSICHEN hat gelegentlich¹⁵ das Verhältnis der beiden Wissenschaften mit zwei Brennpunkten einer Ellipse verglichen. Das ist nicht prinzipiell, wohl aber für die hier besprochenen Theologen und ihren dogmatischen Ansatz zutreffend. Der Theologe und der Religionswissenschaftler haben es mit einem jeweils eigenen und eigenständigen Gegenstand zu tun, doch in der Forschung und im methodologischen Vorgehen sind sie aufeinander angewiesen. Sie bedürfen der Distanz, weil nur so gegenseitige Ergänzung in der Erschließung der Weltwirklichkeit geleistet wird, ohne die nicht ausgesagt werden kann, was Religion ist, wie sie der Anthropologie verhaftet bleibt und wie in ihr Transzendenzerfahrung möglich ist.

Auf W. PANNENBERGS Entwurf der Theologie einer Religionsgeschichte sei abschließend eingegangen, weil sich hier noch ein anderes Modell der Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie ergibt. Wir können das sehr kurz tun, weil PANNENBERGS systematisches Programm nicht nur vielfach verhandelt, sondern auch von Religionswissenschaftlern zur genüge kritisch gewürdigt wurde.¹⁶ Auch PANNENBERG sucht die Bestimmung des Menschen zur Religion im Wesen des Menschen selbst zu begründen. Hier ist Religion jedoch nicht Zeichen und Lebensraum des mit sich selbst nicht identischen, sich verfehlenden und verlierenden Menschen (ALTHAUS/RATSCHOW) oder der Bestim-

¹⁴ Aus TILlichs letzter Rede „Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den Systematischen Theologen“. In: *Werk und Wirken Paul Tillichs*. Ein Werkbuch, 1967, 187ff. ebd. 188.

¹⁵ H.-W. GENSICHEN, Religionswissenschaft und Theologie. In: G. PICTH und E. RUDOLPH (Hg.), *Theologie — was ist das?* 1977, 107ff.

¹⁶ Vgl. z. B. U. TWORUSCHKA, D. ZILLESSEN (Hg.), *Thema Weltreligionen*, 1977, 5ff. bes. 19f (D. ZILLESSEN, G. MENSCHING).

mungsort und Orientierungsrahmen der umfassenden Weltwirklichkeit des Menschen (EBELING/TILICH), sondern jene Grundgegebenheit, da der Mensch sich selbst auf Zukunft hin transzendiert, um antizipatorisch das von jenseits seiner selbst auf ihn Zukommende zu verwirklichen. Da die Gotteswirklichkeit nicht nur angesagt, sondern in der Geschichte als Religionsgeschichte aufgewiesen werden kann, muß Religionsgeschichte als umfassende Dimension von Geschichte überhaupt interpretiert werden, in der nicht nur Offenbarung geschieht, sondern die selbst Offenbarung ist. Im Christuseschehen ist diese Geschichte schon antizipatorisch zu ihrem Ende gekommen. Religionsgeschichte nach Christus, so kompliziert, vielschichtig und dialektisch sie verlaufen mag, ist letztlich nur Erfüllungsgeschichte, Offenbarwerden Gottes. Das aufzuweisen ist Aufgabe der religionsgeschichtlichen Wissenschaft (Religionssoziologie, -psychologie, -phänomenologie haben dabei nur den Rang von Hilfswissenschaften), die somit als theologische Wissenschaft definiert werden muß¹⁷. Da damit nicht die Identität von Religionswissenschaft und Theologie ausgesagt werden soll, bedeutet die Aufwertung der Religionswissenschaft zur theologischen Fundamentaldisziplin zugleich ihre tiefe Erniedrigung. Sie wird erneut zur *ancilla theologiae*¹⁸.

Bei PANNENBERG wird noch einmal das Problem TRÖLTSCHS und der religionsgeschichtlichen Schule mit aller Dringlichkeit gestellt und einer neuen Lösung entgegengeführt. Das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft stellt sich dann als das von zwei konzentrischen Kreisen dar, wobei der äußere, umfassendere Kreis die Religionswissenschaft, der engere die Theologie andeutet. Diese Kreise sind jedoch so aufeinander bezogen, daß ihre Horizonte verschmelzen können, so daß Religionsgeschichte und Theologie identisch werden, oder daß die Theologie zur umfassenderen Wissenschaft wird, die in sich die Religionswissenschaft als eine von ihr zu differenzierende Spezialwissenschaft begreift (v. HARNACK). Die Struktur bleibt dabei erhalten, die Verwandtschaft der Systeme bleibt sichtbar, auch wenn damit inhaltlich konträre Positionen vertreten werden können.

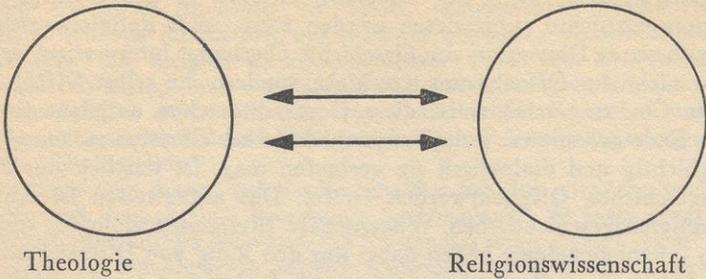
Fassen wir unseren Diskurs zusammen, so ergeben sich drei Modelle der Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft, die sich wie folgt graphisch darstellen lassen.

1. Religionswissenschaft und Theologie sind zwei völlig nebeneinander arbeitende Disziplinen. Die eine Wissenschaft lebt vom Wort Gottes, von der durch das Wort geschehenden Offenbarung. Die andere muß als eine Humanwissenschaft neben anderen angesehen werden. Ihre Beziehung

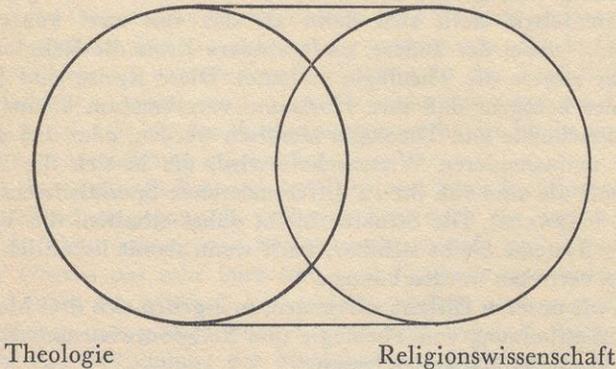
¹⁷ W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1977, 361ff.

¹⁸ Daß sie sich gegen diese Umarmung seitens der Theologie wehrt, ist nur zu verständlich. Vgl. dazu H. W. GENSICHEN, *Glaube für die Welt*, 1971, 226f. Vgl. auch die in Anm. 16 genannten Beiträge und U. TWORUSCHKA, *Luth. Monathefte* 1975, 191f.

zueinander kann je nach Gegenstand und Interessenlage intensiver sein oder loser. Die Variationen stellen keine Änderung der Grundbeziehung dar. KARL BARTH und die durch die reformierte Tradition beeinflusste Theologie sind hier einzuordnen.



2. Religionswissenschaft und Theologie sind als zwei Brennpunkte einer Ellipse zu bezeichnen; in unserem Modell: als zwei sich zu einer Ellipse überschneidende Kreise. Auch hier handelt die Religionswissenschaft vom „Tun des Menschen in seiner Beziehung zu Gott“, um v. d. LEEUWS bekannte Formulierung aufzugreifen¹⁹. Sie ist sich dabei bewußt, daß dieses Tun des Menschen Reaktion auf einen vorhergehenden Ein-

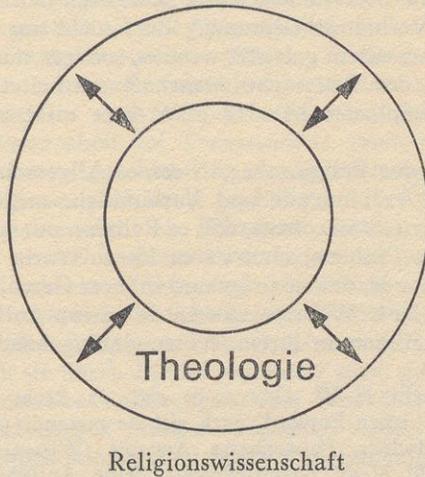


bruch der Transzendenz ist. Gemeinsames Bezugsfeld beider Wissenschaften ist der Mensch, wie er durch Religionserfahrung in seiner Existenz bestimmt wird. M. a. W. das Gesetz und sein Umfeld sind der gemeinsame Grund beider Wissenschaften. Die durch die lutherische Tradition bestimmten Theologen sind weitgehend hier anzusiedeln. Außer den genannten ALTHAUS, RATSCHOW und EBELING wären hier W. JOEST und W. TRILLHAAS zu nennen²⁰.

¹⁹ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, 1956,3.

²⁰ W. TRILLHAAS, *Religionsphilosophie*, 1972. DERS. *Dogmatik* 1972². W. JOEST, *Fundamentaltheologie*, 1974.

3. P. TILICH steht auf der Grenze zum letzten Modell, denn für ihn handelt die Religionswissenschaft nicht nur vom Menschen, sondern wendet sich auch der „Gegenwart des Geistes und der Antizipation des Neuen Seins in den Religionen“ zu²¹. Wo Religionswissenschaft vom „Tun Gottes“ handelt (v. d. LEEUW), wird sie zur Theologie; jedenfalls wird sie so eng in deren Aufgabenbereich hineingezogen, daß sich beide Wissenschaften wie zwei konzentrische Kreise zueinander verhalten. Bei allen Unterschieden ist hier ebenso die religionsgeschichtliche Schule einzuordnen wie der offenbarungsgeschichtliche Entwurf W. PANNENBERGS, wie auch, wenn ich es richtig sehe, verschiedene katholische Entwürfe. Aspekte des Dialog-Programmes des Ökumenischen Rates der Kirchen deuten in die gleiche Richtung.



III

Sind mit diesen drei Modellen alle Möglichkeiten der Zusammenordnung von Theologie und Religionswissenschaft erschöpft? Gibt es darüber hinaus ein Modell, das die Wahrheitsmomente dieser drei Modelle auf irgendeine Weise integriert und zugleich ihre Schwächen vermeidet? Gibt es z. B. die Möglichkeit, die von H. W. GENSICHEN bei Gelegenheit einmal so genannte „kleine Lösung“²² der positiven Koexistenz der beiden Wissenschaften so zu modifizieren, daß es nicht länger alternatives, sondern integratives Modell für die anderen wird? Das Unbefriedigende an den genannten Modellen besteht ja darin, daß sie aus der Sicht der Theologie entworfen sind und zu sehr die dogmatische Handschrift des

²¹ P. TILICH, *Systematische Theologie* III, 1966, 167.

²² H. W. GENSICHEN, Tendenzen der Religionswissenschaft. In: H. SIEMENS und H.-R. REUTER (Hg.), *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft*, 1970, 28ff. ebd. 36.

jeweiligen theologischen Gesamtentwurfes widerspiegeln. Können sich Religionswissenschaftler in diesem Haus wohlfühlen? Und vor allem: Sind die nichtchristlichen Religionen in ihrem eigenen Bezugssystem genügend ernstgenommen?²³ Jede Religion ist von ihrem Zentrum her in sich eigenständig. Da Religionswissenschaft ihrerseits ein Kind abendländischer Wissenschaftsgeschichte ist, kann sie ihren Ursprung in der christlichen Theologie nie ganz verleugnen. Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft wird etwas von der Last dieser Geschichte immer mit sich schleppen.

Der zweite unbefriedigende Aspekt der bisherigen Entwürfe liegt darin, daß ein Allgemeinbegriff von Religion verwandt wird, der den Zugang zu den gelebten Religionen eher hindert als fördert. Diesen Allgemeinbegriff zu überwinden, dazu bedarf es der Religionswissenschaft selbst. Die Verhältnisbestimmung darf nicht aus einem dogmatischen Entwurf heraus allein geleistet werden, sondern muß korrelativ mit den Erkenntnissen der Religionswissenschaft erarbeitet werden, wobei selbstverständlich impliziert ist, daß auch diese nicht voraussetzungslos arbeitet²⁴.

Wie können wir den Religionsbegriff seiner Allgemeinheit entkleiden, ohne daß ihm das Verbindende und Verbindliche entzogen wird? Der richtige Hinweis SCHLEIERMACHERS, daß es Religion nur in den Religionen gibt, verschiebt das Problem, ohne es zu lösen. Worin besteht das alle Religionen Verbindende, das sie prägt und in ihrer Geschichte bestimmt?

Der Alttestamentler C. WESTERMANN hat in seinem Aufsatz *Die Zukunft der Religionen*²⁵ Religion in ihrem Wesen dahingehend unterteilt, daß

²³ Diese Anfrage stellt H.-W. GENSICHEN ebd. zu Recht an PANNENBERGS offenbarungsgeschichtlichen Entwurf, doch gilt sie mutandis auch den anderen Entwürfen dieses Modells. Pannenberg's Antwort (*Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1977, 369) bleibt unbefriedigend. Seine Ausführungen über eine Theologie der Religionsgeschichte sagen sehr viel aus über seine eigene Theologie und damit über ein bestimmtes Verständnis vom Christentum, aber wenig über die anderen Religionen, die sich kaum in ihnen wiederfinden können. Vgl. dazu auch den Hinweis von R. J. ZWI WERBLOWSKI, zit. bei H. J. MARGULL, *Zu einem Verständnis des Dialogs zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen. Evgl. Theol.* 1979, 195ff. ebd. 198f.

²⁴ Ich bin geneigt, an dieser Stelle an ein Wort M. KÄHLERS zu erinnern und auf die Aufgabenbestimmung der Religionswissenschaft im Blick auf die Theologie anzuwenden: „Jetzt gewinnt der Gattungsbegriff seine allherrschende Bedeutung, deren sich zu entschlagen selbst Schleiermacher nicht vermochte. Unter diesem Bann steht die Religionsvergleiche bis heute und mit ihr die Theologie, soweit sie sich dem Zauber dieser modernen Losung nicht zu entziehen vermag. Diesen Bann zu brechen, das vermag die Religionswissenschaft“ (bei KÄHLER heißt es: „... die evgl. Mission“). In: *Schriften zur Christologie und Mission*, 1971, 196.

²⁵ C. WESTERMANN, *Die Zukunft der Religionen*. In: T. SUNDERMEIER u. a. (Hg.), *Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute*. H. W. GENSICHEN zum 65. Geburtstag, 1980, 151ff.

er drei Kreise in der Religion unterscheidet, den inneren, der die persönliche Frömmigkeit bezeichnet, den mittleren der konkreten Religionsgestalt und den äußeren, der das allen Gemeinsame enthält. Diesen Bereich findet er z. B. im AT in der Urgeschichte reflektiert. Dieser Kreis von Religion bezieht sich auf die Welt der Arbeit, die soziale Welt, kurz den Menschen als Geschöpf und die Welt als gegliederte Schöpfung. Diese Gliederung der Welt und also auch der Welt der Religionen kommt von Gott und steht unter seinem Segen.

WESTERMANN'S Differenzierung des Religionsbegriffes berührt sich eng mit der von mir aufgrund von Beobachtungen an Stammesreligionen vorgenommenen Unterscheidung von „primärer“ und „sekundärer Religionserfahrung“²⁶. Die primäre Religionserfahrung entspricht in vielem dem äußeren Kreis der Religion bei WESTERMANN, die sekundäre dem mittleren. Das Gemeinsame in allen Religionen ist nicht durch eine phänomenologische Beschreibung bestimmter gleicher Erscheinungsformen in den Religionen zu gewinnen, auch nicht aufgrund eines aus der Abstraktion gewonnenen Begriffes von Religion oder einer wie auch immer zu definierenden Bezogenheit auf Transzendenz, sondern aufgrund des jeweiligen gemeinsamen, geschichtlich greifbaren religiösen Erbes, das in den Stammesreligionen noch heute am klarsten erkennbar und in den verschiedenen Religionen nicht als „Überrest“, sondern als Basiserfahrung und -gestaltung weiterhin präsent ist. Indem die primäre Religionserfahrung, die auf Lebenssteigerung und -bewahrung zielt und sich an dem Jahres- und Lebenszyklus des Menschen orientiert, die sekundäre Religionserfahrung (der Religionsstifter, Propheten und Reformer) durchdringt und durch sie überhöht und verändert wird, gibt sich die Religion als jeweilige besondere Volksreligion ihre Gestalt. Jede Religion ist in dem Sinne „synkretistisch“, daß sie Elemente beider Religionserfahrung in sich aufgenommen und zu einer neuen Religion geformt hat. Religionsgeschichtliche Forschung an diesem Sachverhalt ist dann immer beides, „innertheologische“ Erforschung der jeweiligen Religion und interreligiöse Forschung an der allen gemeinsamen Basis religiösen Erlebens und religiöser Formen. Dabei wird sich die primäre Religionserfahrung in vieler Hinsicht als die Konstante erweisen, die das Verbindende mit den anderen Religionen darstellt, während die sekundären Religionserfahrungen das Eigentümliche und Besondere und damit das Trennende ausmachen²⁷.

Religionsgeschichte und Theologie brechen bei diesem Ansatz nicht auseinander, können aber auch nicht zusammenfallen. Ihr gemeinsamer Weg ist breiter geworden, es läßt sich ein gemeinsamer Ausgangspunkt feststellen. Im Blick auf die verschiedenen Religionen kann eine ge-

²⁶ T. SUNDERMEIER, Die „Stammesreligionen“ als Thema der Religionsgeschichte. Thesen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. In: *Fides pro mundi vita*, aaO. 159ff.

²⁷ Vgl. WESTERMANN aaO. 157.

meinsame religionsgeschichtliche Basis festgestellt werden, einem konturlosen religiösen Einerlei ist zugleich gewehrt. Religionsgeschichte ist wirkliche Geschichte, sie verflüchtigt sich nicht in Phänomenologie, ohne daß zwischen den beiden Wissenschaftszweigen der Religionswissenschaft ein Graben aufgerissen wird.

Die gemeinsame Basis kann von jeder Religion aus dem eigenen Zentrum heraus angegangen und interpretiert werden. Im christlichen Glauben wird man, um sehr allgemein mit SCHLEIERMACHER zu sprechen, sagen, daß sie nicht ohne „göttliche Kausalität“ und eine „auf das Heil der Menschen abzweckende und es fördernde Wirksamkeit“ ist²⁸. Da ich im Sinne der heute gebräuchlichen Unterscheidung von „Heil“ und „Wohl“ SCHLEIERMACHER im zweiten Sinne interpretieren möchte, kann ich C. WESTERMANN zustimmen, der sagt, daß im Entstehen der Religionen „der Segen des Schöpfers“ mitgewirkt hat.

Im Bereich der christlichen Religion ist die Erforschung der gemeinsamen Basis und ihrer Aufnahme in die sekundäre Religionserfahrung beides zugleich, theologische und religionsgeschichtliche Forschung. Eine Aufteilung im Sinne der Erforschung des „Tuns des Menschen“ und ein Nachsinnen über das „Tun Gottes“ ist auf dieser Ebene unangemessen. Die Erkenntnis der Religionssoziologie, daß die Religion die gesellschaftliche Funktion hat, Menschen zu stabilisieren und in die Gemeinschaft zu integrieren, mag hier mit Recht aufgegriffen werden, denn im Rahmen der primären Religionserfahrung (die in Kleingesellschaften ihren „Sitz im Leben“ hat), stärkt Religion tatsächlich das Äquilibrium der gesamtgesellschaftlichen Kräfte, dient sie m. a. W. dem Wohl der jeweiligen Gruppe. Die Reaktion des Menschen auf Dysäquilibriumserfahrung zu erforschen, Dysfunktionalität auf den Begriff zu bringen, ist religionsgeschichtliche Arbeit, doch befindet man sich damit zugleich im Bereich der theologischen Anthropologie. Hier ist in der Tat „der aufgeschlagene Atlas, dem wir entnehmen, welches die Grundgegebenheiten und die entscheidenden Fragen menschlichen Zusammenlebens sind“²⁹. Wir befinden uns hier im Raum des ersten Glaubensartikels. Religionsgeschichtliche Arbeit darf in diesem Rahmen als fundamental-theologische Arbeit qualifiziert werden. Hier wird die Dimension der Schöpfung und des Menschseins zum Gegenstand der Forschung, aber damit zugleich auch die des „rational nicht Zugänglichen“, nämlich der als Macht sich darstellenden Natur³⁰ und die Dimension des Heiligen, das alle primäre Religionserfahrung durchdringt und die Stammesgesellschaften strukturiert. In und mit der Erforschung der Religionsgeschichte wird auch die Frage nach Gott dem Schöpfer neu angegangen. Die religionsgeschicht-

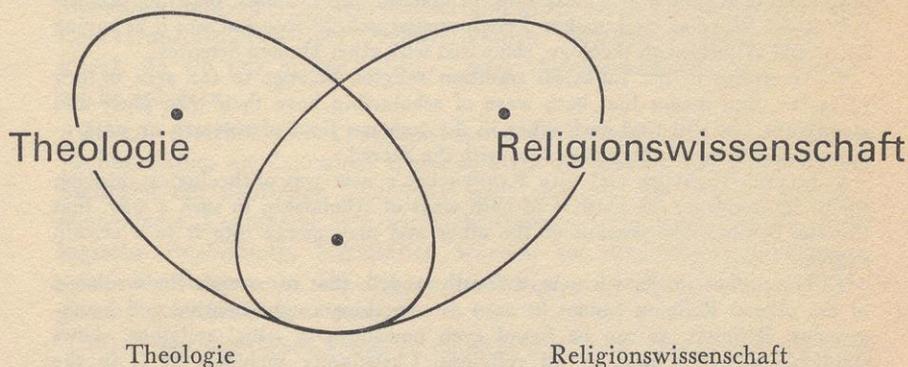
²⁸ F. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube*, § 10, 72.

²⁹ K. SCHWARZWÄLLER, *Die Wissenschaft von der Torheit*, 1976, 266.

³⁰ Vgl. dazu die Antwort von G. PICT auf H.-W. GENSICHENS Vortrag in: *Theologie — was ist das?* aaO. 127ff. und ebd. 133 den Hinweis auf SCHELLINGS These, daß Religionen Phänomene der Natur seien.

liche anthropologische Fragestellung gewinnt dann eine Dimension, die sich in viele Bereiche der Theologie hin auswirkt, wie die der Ethik und der Praktischen Theologie³¹.

Die Frage jedoch, ob und wie und in welchen Religionen Gottes endgültige Offenbarung geschieht, wo im Leben und in welcher Religion über ewiges Heil und das Gericht entschieden wird, wann und wo wir Offenbarungshandeln als Heilshandeln im Unterschied zum segensvollen, bewahrenden Tun Gottes im vitalen Bereich erkennen können, diese Frage zu beantworten gehört nicht mehr in den Bereich der Religionsgeschichte. Es ist Aufgabe der Dogmatik, darauf eine gewißmachende und Wahrheit benennende Antwort zu geben. Hier muß der Religionsvergleich, hier muß die Religionsphänomenologie zurüctreten. Täten sie es nicht, würde die Religionswissenschaft ihre Grenzen, ihre Kompetenz überschreiten.



Wagen wir abschließend eine graphische Darstellung dieses Ansatzes, so müssen wir zwei Ellipsen mit einem gemeinsamen Brennpunkt zeichnen. Im Modell gesprochen: Religionswissenschaft und Theologie können nicht wie zwei Wissenschaften völlig unabhängig nebeneinander arbeiten, haben aber ihren jeweils eigenen Freiraum der Forschung. Die eine Wissenschaft ist nicht Fundamentalwissenschaft der anderen, wohl aber haben sie eine gemeinsame Basis. Ihr gemeinsamer Forschungsraum ist groß, jedoch nicht deckungsgleich.

Die beiden Wissenschaften sind nicht zwei verschiedene Zweige mit je eigenem Zentrum, deren Zusammengehörigkeit nur darin besteht, daß

³¹ Vgl. die Erforschung der Traueritten, Symbole etc. Was in außerdeutschen theologischen Abhandlungen schon lange Praxis ist, Erkenntnisse der Sozialanthropologie aufzugreifen, setzt sich im deutschsprachigen evgl. Bereich nur langsam durch. Doch vgl. die rühmliche Ausnahme: W. JETTER, *Symbol und Ritual*. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, 1978. Die Sache wird sinnvoll vertreten von H. BÜRKLE, Das Christentum vor seiner universalen Aufgabe. Thesen zum interreligiösen Dialog. In: *Theologia Practica* 1980, 62ff.

sich die Forschungsgebiete überschneiden. Die Gemeinsamkeit ist größer. Sie haben den gleichen Ausgangspunkt, die gleiche Basis und dann ein weites Feld gemeinsamer Forschung. Die gemeinsame Basis: Die in allen Religionen zu findende primäre Religionserfahrung, und das heißt, der von der Natur und der Gesellschaft umschlossene Mensch in der Begegnung mit dem Heiligen, dem Göttlichen, das Heil als vitales (stets bedrohtes) Wohlsein erfahrbar macht.

Summary

The article shows the various possibilities in characterizing the relation between ‚Religionswissenschaft‘ and protestant Systematic Theologie.

1. The modell of Dialectic Theology, without any special relation between both ways of scholarship, founded on the opinion that theology, listening exclusively to the Word of God, makes ‚Religionswissenschaft‘ free and sees it as having no special affinity with theology, compared with other Human Sciences.

2. According to the Lutheran tradition religion belongs to the area of law (‚Gesetz‘), that means that both ways of scholarship have their own place and standpoint, but still find each other in the common field of research on anthropology, this being the meeting-place with the Sacred.

3. Liberal Theology and also PANNENBERG's new way of theological thinking try to transmigrate the borders of both ways of scholarship in such a way, that the one becomes the servant of the other and may merge into it to a certain degree.

4. The author projects a new, a fourth modell, that transcends the weakness of the others: Religion cannot be seen as something comprehensive and homogeneous. Religion, as can be found even nowadays in tribal religions, shows fundamentally the basis of all religions, Christianity included. It is in the research of this very basis, which can be traced up to the present day in all aspects of religious life, that theology and ‚Religionswissenschaft‘ find their common denominator. Their relation to each other can be seen as two ellipses with one common focus.