

Von innen, von außen

Das Christentum als Gegenstand der Theologie und der Philosophie

Prof. Dr. Walter Sparn, Finkenweg 2, D-91080 Uttenreuth

Mit Recht erwartet der Leser einer wissenschaftlichen Zeitschrift, über die Absichten ihrer Herausgeber nicht nur indirekt, durch das im Laufe der Jahre erkennbar werdende thematische und methodische Profil, sondern auch direkt unterrichtet zu werden. Nicht zuletzt möchte er sich ein Bild von dem Verhältnis zwischen jenen Absichten und diesem Profil machen und also davon, was in Übereinstimmung oder im Unterschied zu den anfänglichen Annahmen und Hoffnungen sich als Realität zeigt. Solche Programme finden sich auch in dieser Zeitschrift seit ihrer Gründung im Jahr 1923. Wenn der jetzige Herausgeber, anlässlich der Neukonstitution des Kreises der Mitherausgeber, diese zur genaueren Begründung des nun auch von ihnen mitzutragenden Programms auffordert, so geschieht dies nicht aus Mangel an eigenen Gründen; Oswald Bayer hat eine ausführliche Erklärung der Ankündigung des Verlags von 1986 vorgelegt¹. So kann die Meinung nur die sein, einer möglichen Vielfalt von Begründungen, auch möglichen Modifikationen dieses Programms ein Forum zu geben.

Diese Absicht ist schon zu begrüßen, wenn sie dazu verhilft, die Publikationspolitik der Zeitschrift durchsichtiger zu machen (und noch mehr interessante Beiträge anzuziehen). Sie ist es umso mehr, wenn sie selbst programmatischen Charakter hat. Sie gibt immerhin zu erkennen, daß theologische Arbeit durchgreifend eine gemeinschaftliche Arbeit ist; vielleicht sogar, daß der systematische Charakter der Theologie nicht nur in der Stringenz von Theologien besteht, sondern auch im Gelingen der Kommunikation zwischen den Theologen, die solche Theologien ausarbeiten. Daran anknüpfend möchte ich im folgenden den Titel der »Neuen Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie« so interpretieren: Theologie existiert nicht weniger als *Kommunikation* wie als *Reflexion*. Sie resultiert aus der Kommunikation zwischen Theologen einerseits, die sich darin ihrer religiösen Orientierungsfähigkeit als Christen vergewissern, mit der sie den christlichen Kirchen und allen Interessierten dienen, und aus der Kommunikation zwischen Theologen und Philosophen andererseits. »Theologie« ist das Wort für denjenigen Part eines Dialogs über Religion, der die *Binnenperspektive* auf das Christentum

¹ Oswald Bayer: Theologie und Philosophie in produktivem Konflikt, in: NZStH 32 (1990), 226–236; vgl. NZStH 28 (1986), 1.

vertritt, »Philosophie« bezeichnet eine *Außenperspektive* auf Religion und auch auf das Christentum. Daher ist Theologie in erster Linie nicht als System, sondern, wie noch auszuführen sein wird, als theologischer *Habitus* zu betrachten; und sie fungiert nicht in erster Linie als Konfliktwissenschaft, sondern, wie unten noch auszuführen sein wird, als wissenschaftliche *Kompetenz christlich-religiöser Urteilsbildung*. Im letzteren widerspreche ich dem Herausgeber, im Blick auf die These vom primär habituellen Charakter der Theologie hoffe ich auf sein Einverständnis.

I. »Und«?

1. Mit der Kopula im Titel dieser Zeitschrift zu beginnen, folgt der Aufgabenstellung des Herausgebers, der mit ihr die »apologetische Absicht« verbindet, die Carl Stange 1923 erklärt hatte, an die Paul Althaus bei der Wiedergründung der Zeitschrift als »neue« 1959 anknüpfte und die 1963 in der Erweiterung des Namens um »und Religionsphilosophie« ausdrücklich gemacht wurde – »was für die ersten Herausgeber im Begriff ›systematische‹ Theologie impliziert und von Anfang an Programm war«². Mit diesem »und« beginne ich aber auch deshalb, weil es zu einem Mißverständnis beitragen kann, das die Arbeit an der gestellten Aufgabe behindern oder in die Irre führen könnte. Denn es wäre ein Mißverständnis anzunehmen, diese Kopula verbinde (nur) zwei vorweg und gleichsam fertig bestehende Realien. Dies tut sie zwar auch und zu Recht, denn üblicherweise konnotiert man mit »Theologie« und »Philosophie« zwei verschiedene akademische *Institutionen*, zwei besondere *Berufskarrieren*, vielleicht auch verschiedene *Regionen* von Wissen und *Methoden* des Wissenserwerbs. Aber diese Distinktheit von Theologie und Philosophie begründet noch nicht die Distinktion, die in der Systematischen Theologie zur Anwendung kommen sollte. Daß die institutionelle und professionelle Unterscheidung der beiden wissenschaftlichen Disziplinen nicht nur historisch erklärlich ist, sondern auch heutzutage vielfältigen pragmatischen Nutzen hat, sei keineswegs bestritten; gleichwohl ist sie theologisch begründbar nur als (veränderliche) Nebenfolge einer kategorial anderen Distinktion und Korrelation.

Es würde den Sachverhalt ohnehin verkürzen, wenn man die mittelfristige Stabilität von institutioneller und professioneller Theologie und Philosophie für den Rahmen ihrer möglichen Verknüpfung hielte. Denn diesseits solcher Übersichtlichkeiten war ihr Verhältnis als Wissenschaften niemals ohne Bewegung, und auch die (durchaus neuzeitliche) Namengebung dieser Zeitschrift spiegelt tiefgreifende Veränderungen in diesem Verhältnis. Allerdings, lange Zeit einvernehmlich und von der später so genannten Prinzipienlehre expliziert, galten Theologie und Philosophie a priori als heterogene, nämlich durch übernatürliche bzw. natürliche Erkenntnisprinzipien konstituierte »Lehren« oder »Systeme« eines materiell teils ge-

² Oswald Bayer: Theologie (wie Anm. 1) 230; »apologetisch« 228 f.

meinsamen, teils unterschiedlichen Wissens, und ihre Verknüpfung war wegen des gemeinsamen Ursprungs beider Prinzipien möglich, aber auch unabweislich. Doch die Art und die Folge der Verknüpfung beider Disziplinen wurde je länger desto vieldeutiger, entsprechend ihrer jeweiligen inneren (und jene Verknüpfung ihrerseits bearbeitenden) Entwicklungen. Auch im Bereich der protestantischen Universitäten setzte sich diese Entwicklung fort, obwohl (oder weil?) die reformatorische Theologie sich von der Philosophie strikter unterschied als das Schema von Natur und Übernatur sie verknüpft hatte. Hier verschärfte sie sich noch, sowohl in die Richtung dualistischer Wissenschaftskonzepte, welche die Theologie von der Rücksicht auf jegliche Philosophie ablösen wollten, als auch in die Richtung monistischer Wissenschaftskonzepte, die auf eine christliche Philosophie zielten. Die Vieldeutigkeit und mögliche Strittigkeit des »und« hat sich im Zuge der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung auch von seiten der Philosophie verschärft, sowohl in die Richtung einer Ablösung von jeglicher Rücksicht auf Theologie als auch in die Richtung eines philosophischen Christentums. Denn wo der Begriff der Vernunft univok wurde, da wurde fraglich, worin sich theologische und philosophische Rationalität überhaupt unterscheiden könnten. Und selbst der mögliche »Streit der Fakultäten« wurde stillgelegt zugunsten positiver oder auch positivistischer Definitionen der Theologie – Definitionen, die in der Theologie selber ihre Entsprechung fanden und noch finden in der Unterscheidung von wissenschaftlicher Theologie und christlicher Frömmigkeit.

Am neuzeitlichen, univoken Begriff von Wissenschaftlichkeit hat die evangelische Theologie wichtige Revisionen erarbeitet. Sie haben jedoch nichts daran geändert, daß die Verknüpfung »Theologie und Philosophie« nicht nur in ihrem Ergebnis, sondern schon in ihren Voraussetzungen *veränderlich* und *vieldeutig* geworden ist; auch die sich stets erneuernde Notwendigkeit einer theologischen Kritik des »allgemeinen« Begriffs von Rationalität ändert dies nicht so schnell. Gewiß, auch weiterhin wird man denjenigen, die sich als Philosoph(inn)en oder Theolog(inn)en ausbilden lassen, die positive Vermutung entgegenbringen, daß sie Philosophie bzw. Theologie treiben können und es auch wollen. Aber eine solche Erwartung bedarf stets neuer Bestätigung, auch und gerade wenn sie an eine Selbstverpflichtung anschließen darf, zum Beispiel an ein Ordinationsgelübde. Die Anerkennung, spezifisch als »Theolog(in)« zu agieren, erwirbt niemand ein für allemal und niemand in der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen. Auch jene Selbstverpflichtung verbürgt nicht, daß jemand wirklich theologisch, etwa im Unterschied zu philosophisch, denkt und urteilt. Das läßt sich erst *im nachhinein* feststellen, am Maß der Entsprechung von theologischem Wissen und christlichem Glauben und am Maß gemeinsamer Voraussetzungen und Regeln theologischer Urteilsbildung. Da dies wiederum Gegenstand der Verständigung mit sich selbst und mit anderen christlichen Theologen ist und da die Foren dieser Verständigung vielfältig geworden sind und sich – als Wissenschaftsgemeinschaften bzw. als Glaubensgemeinschaften – weder gegeneinander noch für sich eindeutig und endgültig definieren lassen, so kann die Entscheidung über den theologischen Charakter einer Äußerung in institutionell und professionell »theologischen« Kontexten nicht formal und nicht perennierend fixiert werden.

Die Existenz der Fakultäten und der Karrieren des »Philosophen« und des »Theologen« verbürgt in der jetzigen wissenschaftsgeschichtlichen Lage (sowie in deren religiösem und überhaupt kulturellem Horizont) nicht mehr, daß Philosophie bzw. Theologie betrieben wird. Der theologische Urteilsbildungsprozeß beginnt vielmehr inmitten einer *Gemengelage* von »Theologie« und »Philosophie«; im Laufe dieses Prozesses differenzieren sich theologische und philosophische Kriterien, Normen und Methoden – als hier geltende – gegeneinander aus. Selbst die spezifisch theologische Thematik profiliert sich gegenüber unspezifischen und heterogenen Thematiken erst allmählich als selbständiges Wahrnehmen und Wissen. Daher tritt, kategorial strikt genommen, erst im *Augenblick* des theologischen Urteils selbst und seiner *Äußerung* durch eine reale Person die Theologie ins distinkte Gegenüber zur Philosophie.

2. Auch die *apologetische Verpflichtung* der Theologie ist im Zuge der neueren theologisch-philosophischen Wissenschaftsgeschichte vieldeutig und sogar strittig geworden. Die aus 1.Petr. 3,15 gezogene Begründung darf allenfalls für eine ferne biblische Assoziation gelten; denn dort ist offensichtlich eine andere *Kommunikationssituation* im Blick als diejenige, auf die sich die apologetische Verpflichtung etwa dieser Zeitschrift bezieht. Die Eindeutigkeit der Situation, in der Nichtchristen die Rechenschaft von Christen über ihre »Hoffnung« fordern, ist abgelöst durch die Vieldeutigkeit einer Situation, in der diese Forderung nicht nur von Angehörigen anderer Religionen erhoben wird, sondern auch und vor allem von Angehörigen einer Kultur, deren christliche Herkunftsprägung die kritische Distanzierung vom Christentum, sei es im Namen der Wissenschaft, der Moral, der Politik oder auch in Namen neuer Religiosität, nicht ausschließt, vielmehr selbst ermöglicht und vielleicht sogar gefördert hat.

Auf diese Situation bezieht sich das Programm von 1923 allerdings nur vage, wenn es das »ernste Wahrheitsstreben außerhalb der Theologie« als gemeinsamen Horizont von Kritik und Apologetik unterstellt; und seine Gewißheit, daß dieses Wahrheitsstreben der einen Wahrheit, der die christliche Theologie dient, »positiv oder negativ – Zeugnis geben muß(!)«³, mutet heutzutage recht optimistisch an. Auch dürfte die Annahme einer Maßstäblichkeit des protestantischen Christentums – »das Verständnis der Religion (...), welches für die Kultur der Gegenwart allein in Betracht kommen kann, ist das Verständnis der Religion, welches wir der Reformation zu verdanken haben«⁴ – inzwischen einer euro- oder gar germanozentrischen Vergangenheit zugerechnet werden.

³ Carl Stange mit Paul Althaus, Emanuel Hirsch, Georg Wehrung: Zum Geleit, in: ZStH 1 (1923), 4; als »verpflichtend« zitiert von Oswald Bayer: Theologie (wie Anm. 1), 229.

⁴ Carl Stange (wie Anm. 3), 5.

Doch hat schon das Programm von 1923 produktive Konsequenzen aus dem Tatbestand gezogen, daß die im Gegenüber zur neuzeitlichen Christentums- und Religionskritik entwickelte *Beweisapologetik* in eine Sackgasse geraten war. Denn sie hatte allmählich mehr und auch anderes als den christlichen Glauben verteidigt, zum Beispiel die historiographische Exemption einer »Heilsgeschichte« aus der Weltgeschichte, die »theistische Weltanschauung« im Gegenüber zu der von der »modernen Wissenschaft« nahegelegten oder auch selbst propagierten materialistischen Weltanschauung, den Monogenismus oder die immaterielle Seelensubstanz und ähnliches. Die fortentwickelte kulturelle und wissenschaftliche Lage erforderte eine neue Fokussierung der Apologetik. Die Gründung der »Zeitschrift für Systematische Theologie« gehört in diesen Kontext, der im protestantischen Deutschland im Keplerbund (1907), in dem von Carl Stange geleiteten »Apologetischen Seminar« in Wernigerode (1909), vor allem in der »Apologetischen Centrale für evangelische Weltanschauung und soziale Arbeit« in Berlin (1919) praktisch-institutionelle Formen fand. Speziell die letztgenannte Einrichtung, von der Inneren Mission getragen und auch in deren internationalem Verband aufgegriffen, hat sich, als ausdrücklich »*neue Apologetik*«, der möglichst genauen Beobachtung und Beschreibung der religiösen und weltanschaulichen Erscheinungen, Vorgänge und Gruppierungen der Zeit gewidmet. Diese (von der NS-Regierung 1935 beendete) Arbeit hat seit 1945 die Gestalt des Dialogs von Christen mit religiös unterschiedlich orientierten Zeitgenossen in den »Evangelischen Akademien«, seit 1964 auch wieder die Gestalt der interdisziplinären Religionsanalyse in der »Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen«.

In der gegenwärtigen Situation der unübersichtlichen Vielfalt und unwillkürlichen Vermischung religiöser Praxis, bis weit hinein in die verfaßten christlichen Kirchen, besteht die apologetische Verpflichtung der Theologie in erster Linie in *religiöser Aufklärung*. Wie theologische Arbeit überhaupt setzt auch die Apologetik nicht bei einer fertigen Topographie ein, die christliche Freunde und unchristliche Feinde säuberlich gegenüberzustellen und gegeneinander ins Feld zu führen erlaubte, sondern in einer Gemengelage, in der Christlichkeit durch vorhandene institutionelle Strukturen und individuelle Sozialisationen keineswegs hinreichend identifiziert ist. Gewiß begründen soziale Partizipation an verfaßten Kirchen und persönliches Selbstverständnis als Christ die positive Vermutung des Christlichen, aber sowohl im individuellen als auch im kirchlichen Leben kann sie unsicher und zweifelhaft werden, bis in die kirchliche Sozialarbeit, ja den sonntäglichen Gottesdienst hinein. Christlich mehrdeutig oder strittig sind ohnehin die religiösen Phänomene und weltanschaulichen Optionen der zeitgenössischen Kultur, deren Nähe oder Ferne zum christlichen Glauben aber nicht schon an institutionellen, propositionalen und moralischen Maßstäben abgelesen werden. Religiöse Orientierung im genauen Sinn des Wortes ist erst in concreto möglich.

In der Gemengelage, die in den modernen Prozessen der Generalisierung, Sedimentierung und auch Absorption des Christentums sowie in den synkretistischen Auswirkungen der kulturellen Koexistenz des Christentums mit andern Religionen entstanden ist und sich fortwährend erneuert, erfordert christliche Apologetik daher *deskriptive* und *analytische* Anstrengungen. Daran sollte sich auch diese Zeitschrift beteiligen, in Erfüllung der Aufgabe, den christlichen Glauben aktuell zu verantworten und, ihn in der religiösen und kulturellen Umwelt respezifizierend, vom

Unchristlichen zu unterscheiden. Auch kann in der gegebenen religiös-kulturellen Situation die apologetische Verpflichtung nur in der Weise der teilnehmenden Beobachtung und des offenen Dialogs eingelöst werden. Diese Zeitschrift sollte einem solchen *Dialog* christlich orientierten Denkens mit dem Denken andersreligiösen oder nichtreligiösen Kontextes verpflichtet bleiben. Dieser Dialog zieht sich möglicherweise sehr lange hin; in globalen Konstellationen wie »Christentum und Kultur« oder »Theologie und Philosophie« ist er ohnehin unabschließbar. In begrenzteren Thematiken kann er, auch in einer wissenschaftlichen Zeitschrift, freilich gemeinsame Christlichkeit, aber auch religiöse Fremdheit feststellen; doch ist dies, auch wenn es ein beiderseitiges Ergebnis war, eine einstweilige, der Revision fähige Feststellung. In jedem Fall aber bedeutet ein solcher Dialog, daß der dabei erhobene Anspruch auf Christlichkeit, auch im Nachweis seiner Verwurzelung in der christlichen Tradition, sich kontextuell konkretisiert und modifiziert.

3. Weil der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie nur vorläufig mit gegebenen Institutionen und Traditionen dieses Namen gleichgesetzt werden kann, grundsätzlich aber das Ergebnis eines Unterscheidungsprozesses im Vollzug religiöser Orientierung ist, besagt das »und« im Titel dieser Zeitschrift in letzter Instanz zwei verschiedene Perspektiven auf religiöse Praxis. »Theologie« ist eine *Binnenperspektive* auf das Christentum, »Philosophie« ist (zumindest unter anderem) eine *Außenperspektive* auf das Christentum. Die Innensicht unterscheidet sich von der Außensicht durch die Intention des Theologen, an der christlich-religiösen Praxis teilzunehmen, und sei es nur in der minimalen Form der theologischen Theoriebildung und der Tradierung der wissenschaftlichen Reflexion dieser Praxis. Die Außensicht auf diese Praxis (gesehen von der Innensicht her) verzichtet auf diese Intention: Sie reflektiert die in der religiösen Praxis ausdrücklich oder unausdrücklich gemachten Behauptungen unter Absehung von der Situation ihres Auftretens als konkreter, kontingenter Situation. Diese intentionale Abstinenz von *vollzogener* religiöser Praxis, nicht etwa die Kritik irgendeiner christlich-religiösen Praxis, macht den Philosophen aus. Allerdings kann seine Philosophie ihrerseits intentional auf Praxis bezogen sein, ja arbeitet de facto immer in einem Handlungszusammenhang. Sie repräsentiert insofern auch selber eine Binnenperspektive – der etwaige Streit zwischen den Fakultäten resultiert erst und genau aus diesem Tatbestand.

Die dem konkreten theologischen Denken vorgängige Verschiedenheit zwischen theologischen und philosophischen Institutionen, Professionen, Themen und Methoden ist selbstverständlich nicht bedeutungslos. Diese Verschiedenheit ist zwar nicht unveränderlich, sie entstand und entsteht aber nicht bloß zufällig, weil sie mit bestimmten, durch Erfahrungen aufgebauten Erwartungen verknüpft ist. Für die Theologie ist dies in erster Linie die Erwartung, daß die hermeneutische Arbeit an der durch sie (mit)präsentierten Tradition der Weitervermittlung des christlichen Glaubens dient (und daß z. B. die Auslegung der Bibel in die

Auslegung des Auslegers durch die Bibel umschlagen kann). In zweiter Linie ist das die Erwartung, den christlichen Glauben relativ zu der philosophischen Außenperspektive auf ihn reflektieren und darum diese Außenperspektive (z. B. als wissenschaftliche Methodik) habituell in die intentional binnenperspektivische Theologie integrieren zu können. Die diesen Verknüpfungen vorausliegende Verschiedenheit von Theologie und Philosophie ist noch nicht die theologische Distinktion von Theologie und Philosophie, trägt aber oft oder vielleicht meistens zu deren Genese bei.

Schwieriger wird die Annahme einer Innensicht-Außensicht-Relation zwischen Theologie und Philosophie angesichts der Folge, daß die theologische Grenze zwischen beiden nicht formal und a priori fixiert werden kann. Gewiß haben die gegebenen traditionellen und konventionellen Grenzziehungen oft großen pragmatischen Nutzen darin, Verständigungswege abzukürzen und einzuschleifen. Aber sie sind gegenüber kulturellen Veränderungen und Unterschieden keineswegs invariant, wie die Theologiegeschichte der Alten Kirche und jetzt wieder die Theologien der Ökumene belegen, und sie verbürgen auch keineswegs die Übereinstimmung mit der christlichen Tradition als christlicher, wie die Geschichte der theologisch legitimierten oder sogar induzierten Häresien belegt. Vielmehr wird, in letzter Instanz, die Grenze zwischen Innen und Außen des Christentums immer neu gezogen, eben dann, wenn die spezifisch theologische Intentionalität eines Wissenschaftsprozesses eindeutig wird. Das bedeutet nicht, daß Theologie ein nur punktuell Phänomen sei, aber doch, daß erst im aktuellen Fall der Deutlichkeit der perspektivischen Differenz von Innen und Außen strikt theologisch von der Kontinuität der verfaßten Theologie die Rede sein kann.

II. »Systematische Theologie«

1. Im Jahre der Gründung der »Zeitschrift für Systematische Theologie« war die Wahl dieses Titels durch Carl Stange und seine Freunde ein theologiepolitisches Manifest, ähnlich wie die Wahl des Titels »Zwischen den Zeiten« durch Karl Barth und Friedrich Gogarten im selben Jahr 1923. »Systematische Theologie« war das Äquivalent für eine »Dogmatik«, die durch die »historistische« und »psychologistische« Krise gegangen war. Das »neue Selbstbewußtsein«, das Paul Althaus 1959 der Erstgründung bescheinigte, nährte sich aus dem Eindruck, daß das »geschichtliche Verständnis des Christentums«, wie es neuzeitlich entwickelt worden war, nicht das letzte Wort der Theologie, sondern »nur ein Anfang und eine Vorbereitung war«⁵. Dieser Eindruck hat sich in der deutschsprachigen evangelischen Theologie bewahrheitet. Sie hat sich, nicht einmal nur unter dem neuen Titel »Systematische Theologie«, son-

⁵ Paul Althaus, Rückblick auf die »Zeitschrift für systematische Theologie«, in: NZStH 1 (1959), 1 f.; Carl Stange (wie Anm 3), 3.

dern auch unter dem zuerst provokativ wiederholten Titel der »Dogmatik«, erstaunlich entschlossen und wirksam den Aufgaben gewidmet, die mit der erneuerten Behauptung einer »christlichen Wahrheit« (um Paul Althaus' Titel seiner Dogmatik von 1947 aufzunehmen) gestellt waren.

Die Absicht, die im christlichen Glauben liegenden Wahrheitsansprüche wissenschaftlich zu verantworten, richtete sich zwar kritisch gegen Historismus und Psychologismus, zielte jedoch nicht auf Ablösung vom »geschichtlichen Leben« und »persönlichen Leben«, in dem der christliche Glaube sich jeweils zum Ausdruck und zur Geltung bringt. Mit den Erfahrungen der *Geschichte* und der *Innerlichkeit* sollte die Systematische Theologie, sie erneuernd und vertiefend, vielmehr »in lebendiger Berührung« bleiben. Sie kann und muß das deshalb tun, weil diese äußeren und inneren Erfahrungen das »religiöse Bewußtsein« als »die tiefste und reichste Entfaltung des menschlichen Lebens«, nähren und bewahren⁶.

Mit dieser *religionstheoretischen Aufgabenstellung* konnte sich die Zeitschrift allerdings je länger desto weniger als Sprecherin der Mehrheitsmeinung in der deutschsprachigen evangelischen Theologie fühlen. »Religion«, gar religiöses »Erlebnis« wurde im Gefolge der Dialektischen Theologie vielmehr zum Inbegriff alles theologisch Illegitimen: des Versuchs, den kritischen Anspruch des Wortes Gottes an den Menschen durch die menschliche Rede von »Gott« zu neutralisieren. Die Rezeption der neuzeitlichen Kritik an Religion als Projektion und die offenbarungstheologische Darstellung des Christentums als »wahre Religion« im Sinne des Gerichts über jene sündhafte Fiktion, wie sie Karl Barth durchführte, entzogen schon der deskriptiven Wahrnehmung religiöser Praxis innerhalb wie außerhalb des Christentums das theologische Interesse. Die *normative* These, daß der christliche Glaube stricte dictu gerade nicht Religion sei, verband sich bald mit der (angeblich) *empirischen* These, daß man in ein »religionsloses Zeitalter« eingetreten sei; das auf dieser schiefen Verknüpfung beruhende Säkularisierungstheorem hat in seinem Geltungsbereich die Systematische Theologie aller analytischen Kompetenz beraubt.

Daß diese scheinbare Vereindeutigung vielleicht eine unzulässige Vereinfachung der theologischen Aufgabe bedeute, durfte in der deutschsprachigen evangelischen Theologie nicht zuletzt in der »Neuen Zeitschrift für Systematische Theologie« gesagt werden (andere evangelische Theologien haben das meist ohnehin so gesehen). Umso wichtiger sollte der religionstheoretische Aspekt ihres Programms in einer kulturellen Lage genommen werden, in der die große Vielfalt und große Undeutlichkeit weltanschaulicher Einstellung und religiösen Verhaltens eine christliche Orientierung schwieriger machen als in Zeiten des Antagonismus der großen »Systeme« und »Weltanschauungen«. Ohne *analytische* Kompetenz aber vermag die Systematische Theologie keine *normative* Kompetenz auszuüben. Erst ihre Fähigkeit zur Wahrnehmung der gelebten Religiosität setzt sie in stand, die überlieferten Normen und Kriterien des theologischen Urteils an den aktuellen religiösen Phänomenen zu bewahren.

⁶ Carl Stange: Zum Geleit (wie Anm. 3), 3 f., Zit. 5.

2. In ihrer normativen Zielsetzung gehört die »Zeitschrift für Systematische Theologie« in den Kontext der sogenannten Luther-Renaissance. Im Unterschied zur deutschnationalen Stilisierung Luthers seit 1817, zu seiner verstärkten Vereinnahmung für das »deutsche Wesen« seit 1883 und zur Militarisation des »Heros Deutschlands« im Kriegsjahr 1917 ist es allerdings dezidiert die *Theologie* Luthers, die in ihrer orientierenden Kraft vergegenwärtigt und als Maßstab für die Kritik der Gegenwart beansprucht wird. 1923 ist vom »Erlebnis der Reformation« die Rede (womit wohl Luthers Erfahrung und die der neuen Luther-Lektüre gemeint war), 1959 von »der neu erkannten Theologie Luthers« und 1986 von der im wesentlichen mit der Lutherschen gleichgesetzten »reformatorische(n) Theologie«⁷. Ohne den Autoren dieser Formulierungen allzu viel unterstellen zu wollen, spiegelt ihre Abfolge einen Vorgang, den man etwas überspitzt eine Kanonisierung Luthers nennen kann.

In letzter Zeit beschränken beispielsweise Examensarbeiten im Fach Systematische Theologie die Begründung einer Problemlösung oft und recht zustimmungssicher auf dicta probantia des Apostels Paulus und des Reformators Luther, sehen anderslautende Argumente anderer Reformatoren damit ohne weiteres disqualifiziert (sofern überhaupt welche bekannt sind). Luthers Theologie selbst wird auf wenige Positionen des jungen, im »reformatorischen Aufbruch« befindlichen Luther reduziert, Äußerungen des späteren Luther (sofern überhaupt bekannt) werden einer institutionellen oder auch persönlichen »Erstarrung« zugewiesen. Auch im akademischen Diskurs tritt »Luther« vermehrt als quasi-kanonische, historische Partikularität und Relativität überhobene Autorität auf, dem Mittelalter und der Neuzeit gleichermaßen kritisch gegenüberstehend oder gar die theologische Kritik der Moderne und Postmoderne antezipierend. Niemand wird in Abrede stellen, daß Luthers Theologie eine Reflexionsgestalt des christlichen Glaubens darstellt, die schön wegen ihrer gewaltigen und mehrdeutigen Wirkungsgeschichte stets gegenwärtig gehalten werden muß, von der überdies immer wieder, wegen ihrer Erfahrungshaltigkeit einerseits und ihrer Schriftgemäßheit andererseits, fokussierendes und kritisches Potential für die Bearbeitung aktueller systematisch-theologischer Probleme erwartet werden darf. Aber Luther als besonders vertrauenswürdigen Lehrer der Kirche zu hören, kann nicht heißen, ihn als endzeitlich-endgültigen Lehrer zu kanonisieren.

Daß diese Gefahr nicht ganz von der Hand zu weisen ist, belegt die geringe Präsenz einer qualifiziert autoritativen Instanz der systematisch-theologischen Arbeit: der *Bekennnisse* der aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen. Für die normative Kompetenz der Systematischen Theologie sind sie, ausweislich eben dieser Bekenntnisse, die für die theologische Urteilsbildung bis zur Korrektur durch die sich selbst auslegende Heilige Schrift einstweilen gültigen *normae normatae*. Das Verhältnis der theologiehistorischen Größen »Reformation« und »Luther« zu den kirchlichen Bekenntnissen ist unklar geworden. Wie ein persönliches Argument Luthers in den Rang eines solchen Bekenntnisses erhoben werden kann, so werden umgekehrt Texte Luthers, die in vielen Kirchen wirklich Bekenntnisrang haben, wie etwa die Katechismen, kaum

⁷ Carl Stange (wie Anm. 3), 4; Paul Althaus (wie Anm. 7), 1; Oswald Bayer (wie Anm. 1), 1.

in Gebrauch gehalten. Diese Unklarheit hat eine neuartig »lutherische« Konfessionalisierung zur Folge, die der Aufgabe, christlich-religiöse Praxis in einer Binnenperspektive zu reflektieren, nicht günstig ist; denn diese erfordert die intentionale Teilhabe an einer kirchlichen Perspektive auf diese Praxis, also die hermeneutische Voraussetzung eines kirchlichen Bekenntnisses. Diese Zeitschrift sollte die Gefahr vermeiden, die theologisch verantwortbare Konfessionalität eines Diskurses durch den Konfessionalismus subjektiver Luther-Hagiographie zu ersetzen. Für eine am Maß der Bekenntnisse reformatorische Theologie, nämlich unter der dogmatischen Voraussetzung von *sola Scriptura*, ist es überdies nicht nur möglich, sondern auch geboten, das kirchliche Bekenntnis in Gestalt historisch und sozial partikularer Bekenntnisse, somit in einer Pluralität von Bekenntnissen vorauszusetzen. Derart plurale Konfessionalität in »versöhnter Verschiedenheit« sollte die Devise dieser Zeitschrift sein.

Ferner ist hier das oft beredete »Erfahrungsdefizit« der Systematischen Theologie in dem Sinne zu nennen, daß sie die religiöse Praxis, in der und gegenüber welcher die reformatorische Theologie ihre orientierende Kraft entfaltet hat, nicht zureichend kennt und daher die »reformatorische Theologie« in eine veränderte religiöse Situation nicht so sehr überträgt als sie ihr vielmehr aufdrängt oder auch vorenthält. Die Herauslösung der reformatorischen Theologie (und auch späterer evangelischer Theologien) aus dem Horizont der *Frömmigkeit*, in dem sie erst Theologie war, läßt die Systematische Theologie leicht als religiös voraussetzungslose, »rationale« Argumentation erscheinen. Was in synchroner Dimension ihre religionsanalytische Kompetenz bedeutet, ist in der diachronen Dimension ihre *religionshistorische* Kompetenz. Die erneuerte Aufmerksamkeit der historischen Disziplinen der Theologie (und nicht weniger der Profanhistorie) auf die christliche Frömmigkeitsgeschichte und ihre Quellen, von der Erbauungsliteratur von Laien oder der Alltagsfrömmigkeit bis zur künstlerischen Ikonographie oder zur Pastoraletik, wird in der Systematischen Theologie noch keineswegs so gut genutzt, wie es diese Zeitschrift 1923 vorgeschlagen und wenigstens ein Stück weit selbst versucht hat. Verbesserungen in dieser Sache fördern nicht nur die Systematische Theologie als Reflexion des christlichen Glaubens, sondern sind auch für deren habituellen Ort wichtig, wo in jedem Fall *analysis fidei* und *obsequium fidei* ins Verhältnis gesetzt werden müssen.

3. Die Gründer der Zeitschrift haben darauf verzichtet, den Begriff des *Systematischen* eigens zu thematisieren. Vielleicht klugerweise, denn an diesem Begriff wäre ihre erklärte Affinität zum Deutschen Idealismus und die beabsichtigte Verknüpfung von religiöser Lebensnähe und dogmatischer Wahrheitsfrage zum Ausgleich zu bringen gewesen. Inzwischen dürfte auch in der deutschsprachigen Theologie mehrheitlich gelten, daß der klassisch-idealistische Systembegriff mehr Probleme erzeugte als er

zu lösen vermochte, wenn er nicht sogar an theologisch kritikwürdigen Problemen orientiert war. Der jetzige Herausgeber der Zeitschrift hat versucht, den »Streit um die Systematizität sowohl der Theologie wie der Philosophie wie ihres Verhältnisses zueinander« nicht, wie etwa Paul Tillich, in einem »Einheitspunkt«, sondern in einem gemeinsamen »Streitpunkt« zu situieren. Aber auch dies hat wohl noch eine symmetrische Verhältnisbestimmung beider Wissenschaften zur Folge, und sie besagt (auch) für die Theologie, daß ihre Wissenschaftlichkeit mit dieser Systematizität identisch ist; mit den Worten Oswald Bayers: »daß die Methode immer schon die Sache und die Sache die Methode ist«⁸. Vermutlich gegen die Absicht erhält auf diese Weise der Systemcharakter der Theologie einen Rang, der die theologisch begründbare Wissenschaftlichkeit der Theologie überfrachtet.

Selbstverständlich muß die wissenschaftliche Prüfung der Geltungs- und Wahrheitsansprüche theologischer Aussagen, die christlich-religiöse Praxis reflektieren, unter angegebenen Voraussetzungen für jeden Menschen nachvollziehbar sein, der selber Geltungs- und Wahrheitsansprüche erhebt, also für jeden »Vernünftigen«, nicht weniger für den Philosophen, der solche Ansprüche als wissenschaftliche reflektiert. Der systematische Charakter der Systematischen Theologie setzt daher allerdings voraus, daß sie bestimmten *Kriterien* von *Rationalität*, von argumentativer Kohärenz und kommunikativer Plausibilität genügt. Dies besagt jedoch nicht, daß sie solche Standards von irgendeiner Instanz im ganzen und im einzelnen hinzunehmen hat. Verlangt ist lediglich, daß sie die von ihr selbst gebrauchten und verantwortbaren Kriterien von Rationalität in einem Horizont situiert, der allen Wissenschaften, die sich also solche bezeichnen und die von ihr als solche anerkannt werden, gemeinsam ist – gemeinsam daher nur in dem Sinne, daß die beteiligten Wissenschaften ihre jeweilige Wissenschaftlichkeit einander erklären und untereinander ins Verhältnis setzen können, auch wenn über die Anzahl und die Art der einzelnen Kriterien nicht sogleich und nicht durchweg Übereinkunft erzielt werden kann. (Diese These spiegelt eine wissenschaftstheoretische Situation, die von der zur Zeit der Gründung dieser Zeitschrift oder des Streits zwischen Karl Barth und Heinrich Scholz erheblich verschieden ist.)

Die fragliche »Systematizität« ist fast identisch mit einer solchen Wissenschaftlichkeit, und sie ist es ganz, wenn man hinzufügt (wie im frühneuzeitlichen, noch stärker an der wissenschaftlichen Kommunikation orientierten Systembegriff üblich), daß die Systematische Theologie die Erklärung und Begründung des Wahrheitsanspruches des christlichen Glaubens *umfassend* durchführt, also alle theologisch identifizierbaren Gehalte dieses Glaubens rekonstruiert und sie in einem Gesamtzusammenhang zur Darstellung bringt. Dieser Gesamtzusammenhang besagt gewiß eine Art Vernetzung der dargestellten Gegenstände, einen *ordo*, um den altprotestantischen Ausdruck aufzugreifen, der die Abfolge und Gliederung der Themen von ihrer wissenschaftlichen Behandlung, der *methodus*, unterschied. Und zweifellos hat diese Vernetzung eine Ausrichtung, ein Gefälle; wenn man es »Methode« nennen will, wird sie den verknüpften theologischen Gehalten, der »Sache«, zu entsprechen suchen. Aber

⁸ Ebd. 232, 233.

eine solche Fokussierung baut keine systematische Theorie auf und stellt keine Systemeinheit im philosophischen Sinn des Wortes dar. Denn der die Mannigfaltigkeit ordnende »Einheitspunkt« der Systematischen Theologie – wenn von so etwas denn überhaupt die Rede sein darf – besteht nicht in einem theologischen Gehalt, gleich welcher Dignität, auch in keinem sogenannten »Ansatz«, den ein solcher Gehalt erfordern könnte. Da es sich hier konstitutiv um denkende und handelnde Personen handelt, liegt der systematische Charakter von Theologie nicht so sehr in der theoretischen als vielmehr in ihrer praktischen Verfassung als Denken von Menschen in Kommunikations- und Aktionskontexten. Um die »konkretive« Definition der Theologie (im Unterschied zur »abstraktiven«) aufzugreifen, welche die altprotestantischen Prolegomena etabliert haben: »Systematische Theologie« ist letztinstanzlich kein *systema theologiae*, sondern ein *habitus theologi*. (Der aristotelische Begriff des Habitus, der in der klassischen Moderne als bloß pragmatischer Aspekt von Wissenschaft aufgegeben wurde, inzwischen aber wieder in mentalitätshistorischen Gebrauch gekommen ist, eignet sich meines Erachtens nach wie vor am besten zur Kontextualisierung von Wissenschaft überhaupt, jedenfalls von Theologie.) Der theologische Habitus, also das einerseits voraussetzungsreiche, andererseits erlernbare Vermögen einer konkreten Person (auch einer Gruppe von Personen) zu christlich-religiöser Urteilsfähigkeit ist der Ort, die tatsächliche Ausübung dieser dogmatischen, ethischen und (reflexiv auf eben diesen Habitus) fundamentaltheologischen Kompetenz in einem religiösen Sprech- und Handlungszusammenhang ist die Zeit von »Systematischer Theologie«.

Von einer habituellen Kompetenz christlich-religiösen Urteils zu reden, bedeutet nicht, die Sachlichkeit der Rechenschaft über die Wahrheitsansprüche des christlichen Glaubens zu ersetzen durch Persönlichkeit, die Wahrheitsfrage zu unterlaufen durch Beanspruchung von Wahrhaftigkeit. Als wissenschaftliche ist jene Rechenschaft allen Mitdenkenden offen und nachvollziehbar, auch denen, die den religiösen Vollzug des christlichen Wahrheitsanspruches ablehnen. Es handelt sich insbesondere nicht um *theologia regenitorum*. Allerdings setzt religiöse Urteilsbildung in der Binnenperspektive des Christentums die Teilnahme an christlich-religiöser Praxis voraus, dies aber nicht in ihrer spezifischen Aktualität, etwa als »rechtfertigender Glaube« oder als »Beten«, sondern in deren habitualisierten Folgen, etwa als Erinnerung an die »Taten Gottes« und darin liegende Erwartung neuerlicher Parrhesia des Glaubens und Betens. Die Rede vom theologischen Habitus als konkreter Systematizität von Theologie bedeutet schließlich auch kein Votum für (»postmodernen«) Individualismus. Allerdings stellt dieser Habitus eine Zentralperspektive auf alle Gegenstände von Theologie dar, aber nicht die eines abstrakt systematischen »Ansatzes«, der, da mit theologischen Gehalten hoher Dignität identifiziert, seine konkrete und als solche *partikuläre* Zentralperspektivi-

tät leicht übersieht. Der Theologe, der seine normative Kompetenz relativ zu den begrenzenden Horizonten seiner habituellen Prägung ausübt, d. h. sich nicht verheimlicht, daß er, immer auch im Ergebnis kommunikativer und interaktionistischer Prozesse, als Individuum, als Mann oder Frau, als Lutheraner, Bildungsbürger, Europäer usw. urteilt, wird am ehesten imstande sein, der intentional »christlichen« *Universalität* seiner Stellungnahme gerecht zu werden. Denn er muß prüfen, ob seine eigene Wahrnehmung des Problems angemessen ist und wie weit reichend seine Stellungnahme in concreto Gültigkeit beanspruchen kann. Dafür wird er auch die Kommunikation mit anderen christlichen Theologen im Horizont der christlichen Überlieferung und gemeinsamen Welt des Christentums suchen, je nachdem auch den Dialog mit Angehörigen anderer Religionen und mit irreligiös sich verstehenden Menschen im Horizont der jeweils gemeinsamen Kultur. Die derart erreichbare Durchsichtigkeit der partikularen Genese der eigenen christlichen Orientierung ist geradezu die konkrete Repräsentanz ihrer behaupteten Universalität.

III. »Religionsphilosophie«?

1. Die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie käme, wie oben angedeutet, in ein falsches Fahrwasser, wenn sie symmetrisch angelegt würde und für diese Verhältnisbestimmung einen dritten Ort postulierte. Die theologische Binnenperspektive und die philosophische Außensperspektive auf christlich-religiöse Praxis verhalten sich schon deshalb *asymmetrisch*, weil ihre Unterscheidung selbst eine theologische ist. Auch eine Metaperspektive auf beide wäre wiederum entweder theologisch oder aber philosophisch, und selbst eine wissenschaftstheoretische Übereinkunft zwischen theologischen und philosophischen Dialogpartnern liegt nicht auf einer distinkt metatheoretischen Ebene, da diese Übereinkunft in ihrer Legitimität für die Theologie theologisch und für die Philosophie philosophisch begründet sein muß. In der Folge der theologischen Begründung sind *Analogievermutungen* möglich, die in der Philosophie hoffentlich (aber nicht erzwingbar) Zustimmung finden; das besagt aber durchaus keine Fusion beider Wissenschaften, auch nicht als »Wissenschaft«. Es kann somit nicht die Aufgabe der an Philosophie interessierten Theologie sein, ihrerseits einen positiven Begriff von Philosophie zu entwickeln.

Der Herausgeber dieser Zeitschrift hat daher recht, wenn er in seinem Programm das Problem der fraglichen Verhältnisbestimmung als das der *natürlichen Theologie* bezeichnet⁹. Allerdings muß dieser Begriff vollends von jenem prinzipientheologischen Streit gelöst werden, der mit dem »Nein!« Karl Barths gegen Emil Brunners These von der zweiten Aufgabe

⁹ Oswald Bayer (wie Anm. 1), 231; vgl. Ders.: *Theologie* (HSTh, 1), Gütersloh 1994, 511 ff.

der Theologie, formuliert unter dem unglücklichen Titel von »Natur und Gnade«, begann und bis vor kurzem die wissenschaftstheoretischen Diskussionen der deutschsprachigen Theologie behinderte. Hier wurde, auch in der Negation, noch der abstrakte Systembegriff unterstellt, der die Theologie auf die Entfaltung eines materiellen »Ansatzes« festlegte und auf homogene Theorie zielte statt auf den Dialog zwischen Binnenperspektive und Außenperspektiven. Nur so konnte der Eindruck entstehen, als wolle jemand zunächst *remoto Christo* mit Nichtchristen über Gott und die Welt sprechen und die hier mögliche Übereinkunft als »Anknüpfungspunkt« für die spezifisch christliche Rede von Gott benutzen – und so werde das theologisch »Besondere« durch das philosophisch »Allgemeine« präjudiziert. Das ist jedoch nie die reale und nicht einmal die methodische Situation des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie, solange dessen Bestimmung jeweils entweder eine spezifisch theologische oder ein spezifisch philosophische ist, so daß seine Realisierung diese Differenz nicht einzieht, sondern umgekehrt stets erneuert. Dieser iterative Prozeß spielt sich überdies nicht nur zwischen Personen und Gruppen ab, sondern auch innerhalb von Personen, sowohl im professionellen Philosophen, der möglicherweise Christ ist und gleichwohl die Außenperspektive auf das Christentum vertreten darf und soll, als auch im professionellen Theologen, der die philosophische Außenperspektive im Zuge seiner Identifikation der theologischen Binnenperspektive ins Gegenüber rückt.

Die Uneinholbarkeit der Differenz von Binnen- und Außenperspektive läßt daher auch ein Verständnis von Systematischer Theologie nicht zu, das unter diesem Namen Dogmatik, Ethik und Religionsphilosophie umfaßt, wie das der Herausgeber als allgemeinen Sprachgebrauch referiert¹⁰. Es sei denn, das Wort besage die fundamentaltheologische Bemühung, die philosophische Außenperspektive als solche zu markieren – doch das wäre allzuwenig, wie umgekehrt Unternehmungen in der Art von Emil Brunners »Religionsphilosophie evangelischer Theologie« (1927) ein hölzernes Eisen bleiben. Die Aufgabe der Prolegomena oder Fundamentaltheologie ist vielmehr die Reflexion auf den theologischen Habitus, auf seine Verfassung und auf die Bedingungen seines Aufbaus. In diesem Zusammenhang ist auch von wissenschaftlicher Kompetenz in der theologischen Binnenperspektive einerseits, in der (religions)philosophischen Außenperspektive andererseits die Rede. Denn allerdings kann und soll sich ein Theologe in der materialen Dogmatik und Ethik auch religionsphilosophisch betätigen; in der methodologischen und thematischen Gemengelage, in der ein theologischer Orientierungsprozeß immer anfängt, tut er dies zunächst ohnedies. Nichtsdestoweniger sollte die Außenperspektive auf den christlichen Glauben immer auch durch Wissenschaftler außerhalb der institutionalisierten Theologie vertreten werden, damit unerschwellige Verschleifungen der Perspektiven möglichst vermieden werden, vielmehr unterstützt wird, daß die Philosophie der Theologie methodisch diszipliniert, aber thematisch nicht vorbestimmt entgegentritt, sich vielmehr neugierig, eigenwillig und entdeckungsstark mit religiöser Praxis befaßt.

¹⁰ Oswald Bayer (wie Anm. 1), 226.

2. Zu bestimmen, was *Religionsphilosophie* sei, kann somit nicht die Aufgabe oder das Recht der christlichen Theologie sein. Dagegen spricht auch nicht der Tatbestand, daß sich die Etablierung der besonderen Disziplin dieses Namens im 18. Jahrhundert der Initiative von Theologen verdankt, die den Verlust der einstigen, primär kosmologischen *theologia naturalis* durch eine primär kulturalanthropologische Religionstheorie ausgleichen wollte. Von der Theologie können nur die Bedingungen formuliert werden, unter denen sie die Religionsphilosophie als Außenperspektive auf das Christentum willkommen heißen kann, und sie hat (nur noch oder vielleicht immer schon?) wenig Einfluß darauf, ob und in welchem Maße solche Bedingungen erfüllt werden. Aber die erste Anforderung an eine solche Religionsphilosophie ist ohnehin die, daß sie *eigenständig*, in selbst bestimmter Zielsetzung und ohne irgendwelche theologische Voraussetzungen arbeitet, gerade wenn sie nicht nur religiöse Praxis im allgemeinen, sondern auch das christliche Glauben und Leben in allen seinen individuellen, sozialen und kulturellen Äußerungen und Überlieferungen zu ihrem Gegenstandsbereich zählt.

Diese wünschbare Weite der Themen ist allerdings nicht selbstverständlich. Die religionsphilosophische Arbeit ist vor allem begriffliche Arbeit, und wie ihre Vorgängerin beschäftigt sie sich vor allem mit den kognitiven Aspekten religiöser Praxis, etwa mit dem Status des Gottesbegriffs, der Möglichkeit von Gottesbeweisen oder mit den Argumenten der Religionskritik. Eine zweite Anforderung an eine theologisch interessante Religionsphilosophie ist jedoch, daß sie nicht bloß religiöses Denken oder religiöse Weltanschauungen im Blick auf ihre Äußerungen über Wirklichkeit und Behauptungen von Wahrheit analysiert, sondern die in der religiösen *Praxis* de facto erhobenen, vielfältigen Erkenntnisansprüche, auch diejenigen, die in der jeweils eigenen Reflexion vielleicht unangemessen dargestellt sind oder sich nicht in eine konsistente Theorie zusammenführen lassen. Eine solche Religionsphilosophie müßte also die Befunde möglichst aller Humanwissenschaften auswerten, die sich empirisch mit Religion befassen: Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsethnologie und die Religionswissenschaft (im institutionellen Sinn des Wortes); dazu kommen, wichtiger als früher, diejenigen Kulturwissenschaften, die sich mit den verschiedenen künstlerischen Formen religiösen Ausdrucks von Religion oder der Auseinandersetzung mit Religion befassen. Kurz, Gegenstand der theologisch interessanten Religionsphilosophie wären alle semiotischen Systeme, die Religion codieren. Eine Systematische Theologie, die der christlichen Orientierung in einer pluralen und diffusen religiösen Situation dienen will, kann ohne die explorativen Leistungen dieser Religionsphilosophie und der darin bearbeiteten religionsanalytischen Disziplinen nicht auskommen. Sie muß daher auch nach Möglichkeit dafür sorgen, daß ihre theologischen Nachbardisziplinen, zumal die Kirchengeschichte, die Praktische Theologie und die Religions- und Missionswissenschaft, sich in der religionsanalytischen Arbeit engagieren. Sonst läuft sie Gefahr, sich auf zufällige individuelle oder kollektive Erfahrung zu beschränken, die oft von je eigenen Erwartungen oder Befürchtungen überformt ist.

Soweit das Interesse der Theologie betroffen ist, sollte sich die Beziehung der Religionsphilosophie auf die Religionswissenschaften jedoch nicht auf deren deskriptiven Charakter beschränken. Denn sie alle stellen nicht nur eine Außenperspektive, sondern ihrerseits eine *Binnenperspektive* auf Religion dar, wenngleich sie meist nur schwach ausgeprägt ist. Faktisch gegeben ist sie jedoch mindestens in der Personalunion von Wissenschaft und habituell geprägtem Wissenschaftler, und damit auch in

Gestalt der Voraussetzung kulturell normativer oder sogar religiöser Annahmen über diesen Forschungsgegenstand, die sich oft schon im begrifflichen Instrumentarium und in der methodischen Anlage der Disziplin niederschlagen (und dissimulieren). Diese Binnenperspektiven der Außenperspektiven können gleich, können aber auch verschiedenartig sein, und sie können dem Christentum nahestehen oder christentumskritisch sein. Die Religionsphilosophie stellt zudem eine besondere Binnenperspektive insofern dar, als sie nach der möglichen Wahrheit des religiös Geglaubten fragt und diese Frage zwar intentional allgemeingültig stellt, jedoch wiederum unter kulturellen oder religiösen Voraussetzungen beantwortet, die niemals vollständig zum Verschwinden gebracht werden können. Die dritte Anforderung an eine theologisch interessante Religionsphilosophie ist daher, daß sie sich *kritisch* zu den Religionswissenschaften und deren Deskriptionen religiöser Realität verhält, und zwar im Kontext einer *Selbstkritik* im Blick auf ihre intentionale, aber nur begrenzt methodisierbare Differenz zu Binnenperspektiven auf religiöse Praxis, speziell zur christlichen Theologie. Die theologisch wünschbare comprehensive Religionstheorie wäre dann eine Theorie religiösen Glaubens und Wissens unter dem Vorbehalt der kategorialen Differenz von religiös Geglaubtem bzw. Vollzogenem und begrifflich Gewußtem.

3. Die Begründer der »Zeitschrift für Systematische Theologie« haben von allem den *Deutschen Idealismus* als die Philosophie angesehen, mit der sich auseinanderzusetzen »die Selbständigkeit und den Eigenwert der Theologie« deutlich mache und verbürge, nicht zuletzt deshalb, weil diese Philosophie in »geschichtliche[m] Zusammenhang [...] mit der Reformation« stehe. Dieser Begründung könnte man noch hinzufügen, daß der Deutsche Idealismus sich zweifellos im besonderen an der Differenz von Glauben und Wissen abgearbeitet und, in Gestalt der Hegelschen Religionsphilosophie, auch die Fülle der Phänomene christlicher Frömmigkeit und der damals bekannten nichtchristlichen Religionen philosophisch zu begreifen gesucht hat. Allerdings hat man auch 1923 gesehen, im Unterschied zu manchen neuidealistischen Ambitionen, daß es gelte, »das Erlebnis der Reformation zum kritischen Maßstab des deutschen Idealismus zu machen«¹¹. Daß sich die Distanz zu dieser Formation von Philosophie seit dieser Absichtserklärung noch wesentlich vergrößert hat, bedarf keiner Worte.

Gleichwohl sollte man daraus keine übereilten Schlüsse ziehen. So sollte man nicht übersehen, daß unter veränderten Umständen die theoretischen Potentiale des in sich auch wesentlich differenzierter erscheinenden »Idealismus« neue Attraktivität entwickeln können; dafür hat gerade diese Zeitschrift in den letzten zehn Jahren schöne Beispiele publiziert.

¹¹ Carl Stange (wie Anm. 3), 5, 4.

Auch hat sich herausgestellt, daß die Formel vom »Ende aller Metaphysik« ihre wegweisende oder doch entlastende Wirkung weitgehend verloren hat. Dies ist ohnehin der Fall im Blick auf hermeneutische Aufgaben, die sich der Philosophie in einer Situation der kulturellen Koexistenz des Vertrauten und des Fremden erneut und unabweislich stellen. Schlicht von einer »nachmetaphysischen« Lage kann man umso weniger reden, als philosophische Alternativen zum idealistischen Philosophietyp die alten »metaphysischen« Probleme nicht einfach aus ihrem Themenbestand entfernt haben, selbst wo es anfangs so schien, sondern sie auf neue Weise (und selbstverständlich damit auch als andere) wieder bearbeiten. Daß besonders die *Phänomenologie* und die *analytische Sprachphilosophie* wichtige Partner der Theologie geworden sind, hat ebenfalls diese Zeitschrift in den letzten Jahren eindrucklich dokumentiert.

Aber auch nach der anderen Seite sollten keine übereilten Schlüsse gezogen werden. Die Meinung des Herausgebers, es sei eine fast unnötig emphatische Ausdrücklichkeit, im Titel von (*systematischer* Theologie und) *Religionsphilosophie* zu reden¹², darf nicht zur Gleichsetzung von religionsphilosophisch erheblicher Philosophie und Philosophie überhaupt verleiten. Es wäre theologischer Hochmut zu ignorieren, daß es gerade nach dem Ende der Versuche, Weltanschauungen zu verwissenschaftlichen, bedeutende Philosophie gibt, die methodisch zurecht diesen Namen führt und gleichwohl an Weltanschauung und Religion nicht interessiert ist, allenfalls an einer Religionskritik, die so etwas wie eine rationale Binnenperspektive auf Religion für sachlich gegenstandslos und wissenschaftlich selbstverneinend erweisen will. Ob die theologische Gegenkritik an einem verkürzten Begriff von Rationalität dort gehört wird, steht dahin; jener Philosophie den Charakter von Philosophie einseitig abzusprechen, liegt nicht in der Kompetenz einer christlichen Theologie. Diese kann nur dafür werben, daß Philosophen der Tatbestand religiöser *Praxis* etwas zu *denken* gibt – nicht im Sinne eines auszuräumenden Anstoßes, sondern im Sinne eines irreduziblen Elements menschlicher Kultur, das als solches, zumal in Zeiten religiösen Pluralismus, Gegenstand der *öffentlichen* Selbstverständigung sein sollte, das mithin ein philosophisch erhebliches Datum darstellt.

IV. »Und«!

1. Von der Systematischen Theologie her gesehen, kann das »und« im Titel dieser Zeitschrift nicht nur nicht durch eine gemeinsame, sondern auch nicht durch eine gegensätzliche Positionalität von Theologie und

¹² Oswald Bayer (wie Anm. 1), 232; Carl Stange (wie Anm. 3), 5, zit. Oswald Bayer, 229, 232 Anm. 27.

Philosophie begründet werden. Letzteres wäre wiederum die Folge einer symmetrischen Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie kraft eines identischen Streitpunktes. Auch wenn man fragen darf und muß: »Was haben Theologie und Philosophie selbst noch im Streit, ja gerade *in* ihm miteinander gemeinsam?«, hat doch nicht alles, was sich in dieser Beziehung wirklich ereignet, die Kommunikationsform des Streites. Die Begründer der Zeitschrift hatten 1923 noch vom »Wahrheitsstreben« als dem Charakteristikum der Philosophie gesprochen, das positiv oder negativ den Zusammenhang mit der Theologie bezeuge. Wird diese Beziehung nun auf einen Streitpunkt zurückgenommen, nämlich auf den Streit darüber, was in der theologischen Formel der *vita passiva* in bestimmter Weise entschieden ist und was in der Frage der Theodizee seit Plato seinen äußersten Horizont hat, dann wird die Theologie zur »Konfliktwissenschaft«, die sich »wesentlich im Streit mit der Philosophie bewegt«¹³.

Wäre die Publikationspolitik des Herausgebers dieser Vorgabe konsequent gefolgt, so wäre wohl kaum ein religionsphilosophischer Beitrag ungekürzt und wären nicht wenige Beiträge gar nicht zum Zuge gekommen. Denn dieses Verständnis der Theologie als Konfliktwissenschaft zwingt die Philosophie unter das Joch einer *funktionalen Symmetrie* zur Theologie – eine kaum erfreulichere Rolle, als sie einst die *ancilla theologiae* einzunehmen hatte; nur hat die geforderte Anpassung jetzt die Gestalt der zugewiesenen, ja aufgenötigten Antithese zu Theologie. Diese Anpassungsforderung wird freilich unvermeidlich dann, wenn man die Theologie in ihrem Verhältnis zu allem Nicht-Theologischem auf die Explikation der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre beschränkt. Denn definiert diese (ohnedies von forensischen Engführungen bedrohte) Lehre das Verhältnis von Theologie und Philosophie unmittelbar und ausschließlich als soteriologischen Streit. Unter dieser Voraussetzung ist Philosophie, die zur Selbstrechtfertigung mißbraucht wird, allerdings zureichend charakterisiert als »rechtfertigende(s) Denken«, das wie das »rechtfertigende Tun« und wie die erstrebte Einheit beider destruiert wird in der *vita passiva* der Glaubensgerechtigkeit – Wissen und Tun, die nicht aus dem rechtfertigenden Glauben kommen, sind »Sünde«¹⁴.

Zwar kennt diese Konzeption auch einen theologisch legitimen *usus Philosophiae*, aber im rechten »Gebrauch« unterscheidet sich die Philosophie gar nicht mehr von der Theologie – nur im *abusus* scheint die Philosophie als Philosophie kenntlich zu werden. Leicht könnte sich der Philosoph als vorverurteilter Angeklagter vorkommen, zumal wenn man ihm sagt, daß im Lutherschen Glaubensverständnis eine Revolution des Wissenschaftsverständnisses angelegt sei, die das hergebrachte Zweierschema von Theorie und Praxis zerbreche, wenn

¹³ Oswald Bayer (wie Anm. 1), 232ff; zit. 232, 233 u. ö. Vorsichtiger jetzt in Ders.: Theologie (wie Anm. 9), 521: »Die Theologie ist primär Konfliktwissenschaft, nicht primär Integrationswissenschaft«.

¹⁴ Oswald Bayer (wie Anm. 1), 234 f.

aber zugleich Versuche, unter der Voraussetzung des christlichen Glaubens zu philosophieren, als »natürliche Kreuzestheologie«¹⁵, als Widerspruch zur christlichen Theologie erklärt werden. Die Konzeption einer durch den gemeinsamen Streitpunkt vermittelten Beziehung ist auch mißverständlich, da sie nicht erkennbar unterscheidet zwischen der Philosophie als Außenperspektive auf christlich-religiöse Praxis (und einer darin offen bekannten oder möglicherweise versteckten binnenperspektivischen Ideologie) einerseits und der institutionellen Philosophie und professionell philosophischen Kompetenz andererseits. Was sie aber der »Philosophie« zuschreibt, kann selbstverständlich auch der institutionellen und professionell angeeigneten Theologie passieren: Auch ein Theologe kann in diesem Sinn »Philosophie« betreiben, etwa die Bibel fundamentalistisch zur »natürlichen Theologie« oder die Christologie spekulativ zur »natürlichen Kreuzestheologie« verkehren.

Die Konzeption ist vor allem (prinzipien)theologisch anfechtbar. Sie nimmt den Tatbestand nicht in sich auf, daß auch die christliche *theologia crucis* die Unterscheidung von Glauben und Wissen enthält, z. B. nicht den Grund des Glaubens und das Glaubenswissen identifiziert. Vielmehr kann sie auf sich selbst die Unterscheidung von Theologie und Philosophie anwenden und gebraucht unbeschadet ihrer Nicht-Unterordnung unter einen angeblich allgemeinen Wissenschaftsbegriff wissenschaftliche, d. h. außenperspektivische Fragestellungen und Methodiken. Anders gesagt: Die paulinische Antithese von »Weisheit und Kreuz« läßt sich nicht geradeswegs auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie als Wissenschaften abbilden, sondern nur mit der Intentionalität der Außenbeziehungsweise Binnenperspektive verknüpfen. Gegen jene direkte Identifikation spricht schon der biblische, in die soteriologische Alternative von Glaube und Unglaube nicht einzupassende Sprachgebrauch von »Weisheit«, aber auch die soteriologische Asymmetrie von Rechtfertigungs- und Schöpferglaube. Wegen des im christlichen Glauben erkannten (nicht etwa in einer *praeambula fidei* vorausgesetzten) Überschusses des göttlichen Erhaltungs- und Segenshandeln an den Geschöpfen vereinfacht es das Verhältnis von Theologie und Philosophie auch unzulässig, die Theodizeefrage als den äußersten Horizont ihrer Begegnung und von »Wissenschaft« überhaupt zu bezeichnen. Sie kann es werden, aber das dürfte nur unter bestimmten Bedingungen wahrscheinlich sein und erst in einem fortgeschrittenen Stadium der Unterscheidung und Begegnung sinnvoll werden. Entsprechend kann für die Theologie, will man nicht etwa »Gesetz« und »Evangelium« zu theoretischen Prinzipien verkürzen, die Alternative von »Konfliktwissenschaft« und »Integrationswissenschaft« kein einfache sein, die als grundsätzliche am Anfang des Theologietreibens stünde.

Die Theologie führt zunächst keinen »Weltanschauungskampf« mit der Philosophie. Das »und« zwischen beiden Disziplinen bezieht sich auf die ihnen gemeinsame Aufgabe der wissenschaftlichen Reflexion der »impliziten Axiome«, die weltanschauliche und religiöse Orientierung steu-

¹⁵ Ebd. 235.

ern, zugleich aber, weil diese Gemeinsamkeit eine kommunikative ist, die intentional divergente Bearbeitung dieser Aufgabe. Für den Theologen besagt dies die immer erneute, institutionelle und professionelle Sedimentierungen revidierende Unterscheidung der Binnenperspektiven des praktischen Vollzugs solcher Orientierung von der Außenperspektive.

2. Der *Konflikt* zwischen Theologie und Philosophie steht allerdings dann an, wenn sich Philosophen unbewußt oder bewußt mit einer solchen Binnenperspektive dieser Außenperspektive identifizieren, die in christlicher Sicht nichtchristlich oder antichristlich ist, oder soteriologisch gesagt: die Unglauben vollzieht. Aber dieser Konflikt ist nur eine der Möglichkeiten, die in der realen Kommunikation zwischen Theologen und Philosophen liegen. In ihr liegt auch die Möglichkeit der *Konvergenz*, wie sie ja im Blick auf nicht wenige Themen auch heutzutage auftritt, selbstverständlich ohnehin im Blick auf die Deskription historischer und aktuelle Sachverhalte, aber auch zwanglos in der Dimension ethischer und kultureller Normen, die christlicher Herkunft sind, aber allgemeine zivilisatorische Geltung erlangt haben oder umgekehrt. Nur besagt eine solche Konvergenz des Wissens und seiner Begründung niemals die Identität der Binnen- und der Außenperspektive: Das christliche Glaubensbekenntnis schließt als solches ein, daß Glaube und Unglaube, im soteriologisch präzisen Sinn genommen, nie und (in der theologischen Perspektive) auch nicht wissenschaftlich synthetisierbar werden. Aber zwischen den Extremen der Antithese und der Konvergenz liegt das weite Feld des noch unvollständig oder noch nicht eindeutig ausgearbeiteten Verhältnisses des Theologischen und des Philosophischen im interessierten *Dialog* über religiöse Phänomene und Prozesse.

Mit dem Wort *Religion* ist kein »Einheitspunkt« in der Beziehung zwischen Theologie und Philosophie bezeichnet, vielmehr ein Gegenstand gemeinsamen Interesses, meist auch ein gemeinsamer kultureller Horizont oder sogar ein gemeinsames Milieu. Nach allem Gesagten ist gewiß klar, daß der hier unterstellte Begriff von Religion kein »allgemeiner«, durch eine Realdefinition axiomatisierter Begriff sein kann, dem dann ein christlich spezifizierter Begriff ein- und untergeordnet würde. Es handelt sich vielmehr einerseits um einen weiten *heuristischen*, nur vorläufig klassifizierenden Begriff, der sich in der bisherigen Kommunikation der interessierten Wissenschaftler als zweckmäßig herausgestellt hat und der im Laufe des Erweiterungs des Wissens über die so bezeichneten Phänomene verändert werden kann und muß. Andererseits enthält dieser funktionale Religionsbegriff bei allen Beteiligten und zu jedem Zeitpunkt auch *normative* Elemente, die sich bestimmt gegebenen Phänomenen (meist der eigenen religiös-kulturellen Herkunft) verdanken, setzt also insofern selbst einen engeren, materiellen Religionsbegriff voraus (und projiziert ihn in den Forschungsgegenstand). Daher ist die Analyse der als »Reli-

gion« bezeichneten Gegenstände stets nur im Hin und Her zwischen jenem Suchbegriff und diesem Bestimmungsbegriff, d. h. einem oder mehreren normativen Begriffen von Religion möglich. Mit anderen Worten: Erst die Wechselwirkung der Distanzierung von und der Rücksicht auf positive Religion erbringt wirklich Wissen über Religion, und erst die Kooperation aller Kulturwissenschaften in diesem Sinne erbringt eine komprehensive, aber stets revisionsfähige Religionstheorie.

In den Kultur- und Sozialwissenschaften hat die neuere Diskussion über die methodische Komplementarität des *funktionalen* und des *substantiellen* Religionsbegriffs in den Sozialwissenschaften ein hohes Maß an Übereinstimmung erzielt. Das Interesse der Theologie an der kulturwissenschaftlichen Religionstheorie und ihre eigene an der religionsanalytischen Forschung muß selbstverständlich spezifisch theologisch, d. h. in der Binnenperspektive auf den christlichen Glaubens begründet sein. Eine solche Begründung liegt, wenn man sie nicht prinzipientheologisch falsch ansetzt, unstrittig in der Gleichursprünglichkeit von Geschöpflichkeit und Gottesdienst, von *creatio* und *religio*. Sie erlaubt und erfordert auch theologisch die Korrelation von funktionaler und materieller Betrachtung, etwa die doppelte Frage nach der Funktion des Glaubens und nach dem wahren Glauben oder den doppelten Gebrauch des Gottesbegriffs als Prädikat und als Nomen – wenngleich die Vernetzung und das Gefälle dieser Korrelation in der theologischen Binnenperspektive, d. h. in einer Theologie der Religionen, eine schlechthin andere ist als in der religionsphilosophischen Außenperspektive. Gleichwohl sollte gerade die christliche Theologie (belehrt überdies durch religiöse Phänomene, an deren Kritik sie längere Zeit selbst mitgewirkt hat) nicht meinen, das Mehr von religiöser Praxis gegenüber ihrem analytischen Begriffenwerden und ihrer normativen Disziplinierung je abgearbeitet zu haben. Es könnte der Versuch des restlosen oder gar vorwegnehmenden Begreifens in den Versuch weitergleiten, das Mehr des Heiligen Geistes gegenüber der Theologie zum Verschwinden zu bringen.

Es ist, alles in allem, zunächst eine konventionelle, freilich nützliche Redeweise, von ›dem‹ Verhältnis zwischen Systematischer Theologie und Religionsphilosophie zu sprechen. Gleich bleibt in diesem Verhältnis das beiderseitige Interesse an religiöser Praxis und, sofern es sich auf die christlich-religiöse Praxis erstreckt, die methodische Vergleichbarkeit, gewisse thematisch-traditionale Gemeinsamkeiten und ein institutioneller Konnex von theologischer Wissenschaft und philosophischer Wissenschaft. Eben wegen des gemeinsamen Interesses an Religion (die stets praktisch ist) und wegen der hier unabweislichen Differenz von Binnenperspektive und Außenperspektive ist dieses Verhältnis weder immer gleich noch kann seine Ausprägung im vornhinein festgestellt werden. Die Theologie wird ganz theologisch erst und bleibt es nur so lange, als sie in der *analogia fidei* steht und sich dadurch von der philosophischen Außenperspektive unterscheidet, die von der Religionsphilosophie und von ihr selbst als historischer und empirischer Religionswissenschaft verkörpert wird. Der Weg zu diesem Ziel ist erlernbar in Gestalt eines theologischen Habitus. Dessen Aufbau ist allerdings ein unabschließbarer Prozeß, solange der Theologe *in via* lebt, und seine tatsächliche theologische Kompetenz ist identisch mit dem kontingenten Akt des christlichen Bekenntnisses.

SUMMARY

This article correlates theology and philosophy as an inner perspective on Christian religious practice and as a perspective from the outside respectively, and affirms theology not so much as a system of propositions or contents but essentially as a *habitus*, i. e. an individual (though not individualistic) competence of Christian (re-)orientation in a concrete religious situation. In this respect, (I) the copula in the title of NZSTh does not connect two given realms of cognition, academic institutions, careers, etc., but signifies a distinction emerging only in a normational process starting from the situation of vagueness and inarticulate mixture. Systematic theology therefore (II) requires competence of empirical and historical analysis and theory of religion; as distinguished from philosophy of religion, she is normative with regard to the intention of participating in Christian religion. Because theology and philosophy are not in a symmetrical proportion, neither in case of conflict nor in case of convergence, theology (III) cannot prescribe what ›philosophy of religion‹ means. Theologians should strive for an autonomous interest of the philosophers in religious practice and its explicit or implicit claims of validity and truth; they have to support the self-critical reflection of philosophers upon their external perspective which, of course, represents by itself an internal perspective. Philosophers ought to reflect on the cultural (and religious) traditions from which their ›external perspective‹ stems, as well as on the type of rationality to which it belongs. Theologians (IV) communicate with philosophers on grounds of a – in heuristic terms – common interest in religion, presupposing the apriori (i. e. self-iterating) difference of an inner and an outer perspective, and intentionally determine an actually substantial concept of Christian religion.