

einem kaum überschätzbaren Kriterium der Glaubwürdigkeit der Kirche geworden.

Der Aufbau und die Gestaltung der gesellschaftlich-politischen Ordnung ist in besonderer Weise den Laien aufgetragen (vgl. AA 7; LG 31; 37; GS 43). Die ganze Kirche – in besonderer Weise vertreten durch das Amt des Papstes, der Bischöfe, Priester und Diakone – darf jedoch in jenen politischen Situationen nicht schweigen, in denen die Menschenwürde und elementare Menschenrechte grundsätzlich mit Füßen getreten werden. Unter diesen Voraussetzungen kann es für die ganze Kirche durchaus die Pflicht zu dezidiert und entschiedener Stellungnahme geben. In vielen konkreten Einzelfragen besteht jedoch unter den Christen die Möglichkeit, in freier Wahl zwischen verschiedenen Wegen zum gemeinsamen Ziel zu entscheiden (vgl. ausführlicher GS 43). Darum lassen sich unter den Christen verschiedene Konflikte im Bereich sozial-politischer Probleme nicht vollständig vermeiden. „Entscheiden Christen sich für verschiedene Wege und erscheinen daher auf den ersten Blick als Gegner, so erwartet die Kirche von ihnen, daß sie sich mit gutem Willen und in gegenseitiger Achtung um Verständnis für die Meinung des anderen und die von ihm dafür geltend gemachten Gründe bemühen“ (Paul VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens“, Nr. 50). Ohne unterschiedliche Standorte zu verweisen, darf es niemand unterlassen, durch Überzeugung und Ermahnung sich um das gemeinsame Ziel zu mühen. Bei allen Meinungsverschiedenheiten dürfen die Christen eine wichtige Maxime des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht vergessen: „Was die Glaubenden eint, ist stärker als das, was sie trennt“ (GS 93).

Eine schwere Gefährdung der Einheit der Kirche ergibt sich vor allem, wenn bestehende Klassenunterschiede zu einem prinzipiellen System des Klassenkampfes fixiert werden. Wo Klassen-gegensätze existieren, lassen sich Konflikte kaum vermeiden. Der Christ wird vor allem daran erkannt, *wie* er solche Konflikte löst, indem er nicht Gewalt durch Gewalt zu beseitigen propagiert, sondern z. B. durch Bewußtseinsbildung, Argumentation und gewaltfreie Aktionen eine Veränderung zu erzielen sucht. (Hier können selbstverständlich weitere Einzelfragen über Gewalt und Gewaltanwendung nicht ausführlicher behandelt werden.) Er kann auf das entscheidende Ziel der Versöhnung nicht verzichten. Die sozial-politischen Gegensätze dürfen keinen absoluten Rang einnehmen, so daß z. B. Christen unterschiedlicher Position grundsätzlich nicht mehr miteinander Eucharistie feiern oder sich gegenseitig von der Eucharistie ausschließen. Die politische Op-

tion darf nicht so militant werden, daß sie die Universalität der christlichen Heilsbotschaft verletzt, die allen Menschen verkündet werden soll, auch den Reichen und den Unterdrückten. Die Kirche darf keinen Menschen von ihrer Liebe ausschließen. Gerade sie muß immer wieder den Prozeß der Entabsolutisierung des Politischen in Erinnerung rufen und fördern. Eine exklusive politische Option, die keine andere Wahl duldet, wird totalitär und zerstört auch das Wesen des Politischen. Es gehört zur unverzichtbaren Pflicht der Kirche, daß sie einem totalitären Anspruch des Staates auf die ausschließliche Gestaltung aller Lebensbereiche allein durch ihn widerspricht. Sie kann sich in solchen Situationen manchmal nur schwer oder gar nicht öffentlich äußern. Sie erfüllt ihre Aufgabe jedoch auf eine hervorragende Weise, wenn sie in der Nachfolge ihres Herrn eine solche Situation in mutigem Protest und in stummem Leiden und vielleicht sogar in den vielfältigen Formen des Martyriums auf sich nimmt. Die christliche Befreiung zur Freiheit kann auch in so bedrückenden Situationen nicht vollständig verhindert werden. Dies ist unser größter Trost und unsere stärkste Zuversicht.

Schluß

Bei der Behandlung dieser Fragen wird die unterschiedliche Situation der Ortskirchen innerhalb der katholischen Kirche besonders auffällig und bedrängend. Das Gewicht der sozialen, kulturellen und politischen Unterschiede kann manchmal so groß werden, daß die uns im Glauben gemeinsame Einheit und Mitte die Zerreißproben nicht mehr zu bestehen scheint. Auch haben wir die unterschiedliche Situation der Völker in unseren Gesprächen deutlich gespürt. Keiner spricht jedoch in der Kirche für sich allein. Darum müssen alle die Schreie unserer ungerecht behandelten und leidenden, armen und hungernden Brüder auf der ganzen Welt hören. Wir müssen auch darin voneinander lernen, daß wir jene Fehllösungen, die in der Geschichte der Kirche und der menschlichen Gesellschaften schon schmerzlich erlitten worden sind, nicht an anderer Stelle nochmals wiederholen (vgl. z. B. eine Divinisierung des Politischen). Der Geist Jesu Christi hält uns in diesem Bemühen zusammen. Die Einheit und Katholizität der Kirche in der Vielfalt ihrer Völker und Kulturen ist uns dabei Gabe und Forderung zugleich. Was mühsam erworben worden ist, darf nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden. Dies gilt besonders für alle Fragen des Verhältnisses zwischen menschlichem Fortschritt und christlichem Heil.

Diskussion

Zur Wiederkehr der Religion

Ein kritischer Problembereich

„Religion“ scheint wieder aktuell zu sein. Es gibt sehr verschiedene, nicht leicht zu beurteilende Phänomene einer neuen Religiosität, es gibt erneut soziologische Auseinandersetzungen mit dem Thema Religion, und es gibt eine

neue Wertschätzung des Religionsbegriffs in der Theologie. Der Beitrag von Prof. Ernst Feil (München) resümiert phänomenologisch und systematisch die wichtigsten Tendenzen der neuen theologischen Lage im Sinn einer Dis-

kussionsanregung für den Umgang mit all den Fragen, die sich im Rahmen einer „Rehabilitierung der Religion“ ergeben.

Bei niemandem kann man den Wandel von einer kritischen zu einer zustimmenden Einstellung zur Religion so beobachten wie bei *Harvey Cox*, der schon den vorhergegangenen, von modischen Zügen keineswegs freien Diskussionsgang nachhaltig mitbestimmt hatte. Zehn Jahre nach seinem Plädoyer für die „weltliche Stadt“ tritt Cox nun in ausdrücklicher Selbstkorrektur für die Religion ein, und zwar nicht für jene offizielle Religion von Kirche und Theologie, sondern für die „Religion des Volkes“, der einfachen Leute; diese ist ein Bündel von Erinnerungen und Mythen, von Hoffnungen und Bildern, von Riten und Bräuchen, die das Leben eines Menschen oder einer Gruppe zu einem sinnvollen Ganzen zusammenordnen“ (Verführung des Geistes, Stuttgart 1974, S. 12).

Auch Dorothee Sölle plädiert nun entschieden für die Religion als den Ort, „an dem die größten Wünsche und Sehnsüchte der Menschheit geträumt worden sind“, so unerfüllbar diese Wünsche auch sein mögen; Sölle konstatiert ein religiöses Bedürfnis, das darin besteht, „Sinn zu erfahren und zu stiften“. Früher hatte sich die Frage angeschlossen, ob die christliche Religion überhaupt noch Religion sei.

Zweifellos liegt hier ein Umschlag vor. Die Akzentuierung gilt nicht mehr primär dem Rationalen und Kritischen als vielmehr dem Emotionalen und Innerlichen; es geht nicht mehr so sehr um Reflexion, sondern um Erfahrung auf der Suche nach Sinn und Vollendung.

Diese veränderte Akzentuierung kommt nicht so überraschend, seit parallel zur politisch ausgerichteten Bewegung der jungen Generation in den sechziger Jahren auch die als Hippies bezeichnete Bewegung entstand, deren „religiöse“ Version die Jesus People waren. Letztere finden gegenwärtig in den sog. „Jugendreligionen“ ihre sehr bedenkliche Fortsetzung (HK, Mai 1977, 259 ff), bedenklich, weil mit „religiöser“ Verbrämung Jugendliche angezogen werden, deren Erwartungen nach allem, was man wissen kann, nur enttäuscht werden können. Von „Jugendreligionen“ kann im Grunde nicht die Rede sein.

Ist der Religionsbegriff brauchbar?

Neu ist die nahezu einhellige Kritik der theologischen Religionskritik, wie sie vor allem durch und seit Karl Barth formuliert worden ist, und die ihr entsprechende Zuwendung zur Religion nicht nur in der aktuellen Diskussionsströmung, sondern auch in der wissenschaftlichen Theologie. Eine kritische Position zur Religion einzunehmen führt daher gegenwärtig in eine gewisse Isolierung. Die weitverbreitete positive Behandlung der Religion ist insofern verwunderlich, als die Problematik des Religionsbegriffs keineswegs ausgeräumt ist. Es gibt keine allseits akzeptierte Definition von Religion, allenfalls dürfte eine „negative Formaldefinition“ möglich sein. Sie eröffnet ei-

nen Ausweg aus der Vielzahl von Definitionen der Religion, von denen J. H. Leuba 48 zusammengestellt hat. Sicherlich ist die Schwierigkeit der Definition eines Begriffes noch kein zureichender Grund, den Begriff nicht mehr zu verwenden; doch fragt sich, ob die Kontroversen um den Religionsbegriff nicht so einschneidend und die mit ihm verbundenen Traditionen und Interessen so different sind, daß er die Verständigung über die Sache eher verhindert als fördert; es muß zu denken geben, daß selbst Schleiermacher empfohlen hat, diesen Begriff aus dem Verkehr zu ziehen.

Freilich wird man das Wort „Religion“ nicht aus unserer Alltagssprache entfernen können, seit wir besonders in der Tradition des 19. Jh. mit ihm den Buddhismus, Hinduismus, Islam oder auch den christlichen Glauben bezeichnen, seit „religiös“ die einzige Benennung für alle Vollzüge ist, die sich auf Gott bzw. das Göttliche richten. Auch aus den Wissenschaften wird man das Wort nicht entfernen können, nachdem sich Bezeichnungen wie „Religionswissenschaften“, „Religionspädagogik“, „Religionsphilosophie“, „Religionssoziologie“ u. a. m. eingebürgert haben. Diese Benennungen brauchen nicht bedenklich zu erscheinen, solange mit dem Wort „Religion“ nicht ein bestimmtes theoretisches Konzept vom „Wesen der Religion“ angenommen werden muß.

So kann die *Religionswissenschaft* auf einen systematischen Religionsbegriff verzichten. Fraglich ist die Behauptung, das Wort „Religion“ sei unentbehrlich als Fundament für den Dialog mit den „Weltreligionen“. Kritik an der Verwendung des Religionsbegriffes bedeutet nämlich keineswegs, wie verschiedentlich auch gegen Dietrich Bonhoeffer eingewandt wird, daß dadurch jede Basis für ein Gespräch mit den „Weltreligionen“ zerstört wird; gerade Bonhoeffer war brennend daran interessiert, die „Religionen“ des Ostens durch einen Besuch bei Gandhi kennenzulernen und von dort zu lernen. Die These, das Christentum müsse Religion sein, sonst sei es notwendig intolerant und erkläre die anderen „Religionen für bedeutungslos“ (*Ulrich Mann*, Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970, S. 214), ist daher abwegig. Kritik am theologischen Gebrauch von Religion kann vielmehr Kritik an Versuchen bedeuten, zugunsten der Toleranz und der Würdigung anderer Überzeugungen eben unter Berufung auf Religion den missionarischen Impuls christlichen Glaubens aufzuheben, sowenig dieser Impuls zu einer Aufhebung der Toleranz führen darf; beide Akzente sind zum vielfach und zu Recht geforderten Dialog mit den „Religionen“ unerlässlich.

Theologische Religionskritik kann schließlich dazu dienen, die Brauchbarkeit des Religionsbegriffs zur Kennzeichnung der sog. „Religionen“ zu überprüfen, und zwar sowohl von unserem wie von ihrem eigenen Verständnis her. Es muß zu denken geben, daß die Bezeichnung des Judentums als „Religion“ von jüdischer Seite angesichts des auch heute dominanten Religionsverständnisses der evangelischen Tradition des 19. Jh. entschiedenen Wider-

spruch finden kann. Eine theologische Religionskritik zwingt auch nicht dazu, eine neue Bezeichnung für die *Religionspädagogik* zu suchen. Es muß freilich gesehen werden, daß der Begriff „Religionspädagogik“ erst zu Beginn des 20. Jh. entstanden sein dürfte; er kann daher keineswegs eine solche Tradition und Bedeutung vorweisen, daß seine Beibehaltung zwingend notwendig erscheint.

Problematisch wird dieser Begriff, wenn das leitende Religionsverständnis der liberalen Theologie unterstellt wird, das die bleibende Gebundenheit des christlichen Glaubens an seine historischen Anfänge und die Vermittlung dieses Glaubens in der Geschichte durch die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, zu überwinden suchte. Dieses Verständnis ist gegenwärtig im evangelischen Bereich durchaus vorhanden und auch im katholischen Bereich bedauerlicherweise keineswegs generell unmißverständlich ausgeschlossen (vgl. HK, September 1977, 435). Daß die Bindung an diesen Religionsbegriff nicht beibehalten werden muß, hat *Karl Ernst Nipkow* ausdrücklich betont und durch seine Distanzierung von solchen Positionen erhärtet, die diesen Religionsbegriff vertreten (Grundfragen der Religionspädagogik I [= GTB 105], Gütersloh 1975, S. 129–168). Ob das evangelisch-katholische „Handbuch der Religionspädagogik“ gut daran tut, einen weiten Religionsbegriff zugrunde zu legen (Erich Feifel, Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff, in: Handbuch der Religionspädagogik I, Gütersloh-Einsiedeln 1973, S. 34–48), kann hier nicht erörtert werden, muß aber gefragt werden, weil unter diesem Konzept eben auch im katholischen Bereich der fragliche Religionsbegriff vertreten worden ist.

Unausweichlich wird die Problematik des Religionsbegriffs in der *Religionsphilosophie*, wenn man ihre Entstehung und ihre Geschichte berücksichtigt. Die philosophisch-theologische Frage nach der *einen* Religion taucht bereits bei Nikolaus von Kues auf angesichts der Auseinandersetzungen mit dem Islam. Religion dient hier als Basis der Verständigung verschiedener Grundüberzeugungen. Doch unterlag dieses Religionsverständnis einer einschneidenden Veränderung, die überhaupt erst zu der Problematik führte, die heute unausweichlich mit ihm verbunden ist; denn in der weiteren Entwicklung wurde Religion zu einem innerchristlichen Thema mit dem Ergebnis, daß Religion zur Alternative des christlichen im Sinne eines kirchlich vermittelten Glaubens wurde. Entsprechend wurde Religionsphilosophie zur Alternative der Theologie, wie *Konrad Feiereis* in einer höchst instruktiven Arbeit gezeigt hat (Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie, Leipzig 1965). Die Distanzierung von den als peripher angesehenen Anfängen der Kirche und von ihrer problematischen Geschichte durch die Postulierung eines „Christentums außerhalb der Kirche“, wie sie auch gegenwärtig wieder verteidigt wird (vgl. das Folgende), erleichtert natürlich die Apologie und den Nachweis der Seriosität des Christentums angesichts einer nachchristlichen Umwelt. Damit ist die Problematik eines gegenwärtigen philoso-

phisch-theologischen Rekurses auf die Religion skizziert, die es nahelegt, auf den Religionsbegriff zu verzichten. Dieser Verzicht wird auch nicht unmöglich gemacht durch die These, von Religion sei als Voraussetzung des Gesprächs auch mit der nachchristlichen Umwelt zu sprechen. Zweifellos ist dieses Gespräch ebenso dringlich wie jenes mit den anderen „Religionen“. Es erscheint aber zweifelhaft, daß es, wenn schon nicht mit den „Religionen“, so wenigstens mit unserer Umwelt unter dem Stichwort „Religion“ geführt werden kann; denn „Religion“ ist schwerlich die gemeinsame Basis für den christlichen Glauben und seine säkularisierte Umwelt; „Religion“, in der theologischen Tradition in die Privatheit verwiesen, spielt in dieser Umwelt keine bedeutende öffentliche Rolle mehr, was als Konsequenz der postulierten Privatisierung eigentlich begrüßt werden müßte. Mit welcher Philosophie oder Weltanschauung wollte man heute unter dem Stichwort „Religion“ in ein gemeinsames Gespräch kommen?

Ohne die Überlegungen von Karl Rahner, Bernhard Welte und anderen geringzuschätzen, ist zu fragen, ob angesichts der vorhergehenden Überlegungen gegenwärtig überhaupt Philosophie als Religionsphilosophie betrieben werden kann. Die Berechtigung dieser Frage läßt sich erhärten durch den Hinweis auf den Stellenwert, den Bemühungen um das „Heilige“, das als die zentrale Kategorie der Religionsphilosophie angesehen wird, im Kontext der heutigen Philosophie haben (vgl. die Arbeiten von Bernhard Casper, Klaus Hemmerle und Peter Hünermann; Jörg Splett; Richard Schaeffler). Im Vergleich zur Bedeutung, die Rudolf Ottos Buch „Das Heilige“ (1917) hatte, erscheinen heutige Arbeiten eher esoterisch. Man mag dies angesichts des neutestamentlichen Sprachgebrauchs bedauern, der sehr wohl das Wort „heilig“ verwendet (freilich wohl nicht im gleichen Sinne wie Otto). Aber man muß berücksichtigen, daß von dem Wort „heilig“ heute weder in der Wissenschaft noch auch im Alltag eine besonders Faszination ausgeht; und daß die Jugend „heilig“ oder „fromm“ als Kategorien ansieht, die ihr etwas bedeuten, wird man nicht ernstlich annehmen können. Nicht zufällig verstand sich der an der „Religion“ orientierte Religionsunterricht als „problemorientierter Religionsunterricht“, dessen Ziel die Emanzipation und das Glück des Menschen, nicht aber seine Heiligkeit war. Im Hinblick auf die Alltagserfahrungen dürfte die Feststellung entgegen dem verbreiteten Widerspruch richtig sein, daß die Menschen heute, „so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein“ können (*Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, Neuausgabe München 1970, S. 305). Nicht von ungefähr gab es den Versuch, eine „skeptische Religionsphilosophie“ zu entwickeln (*Heinz Robert Schlette*, Skeptische Religionsphilosophie, Freiburg 1972). Gegenwärtig wird man statt im Neutrum und damit neutral über „das Heilige“ zu sprechen, wohl nur personal von „Gott, dem Heiligen“, sprechen können, d.h. statt religionsphilosophisch über „das Göttliche“ zu sprechen, wird man wohl nur theologisch von Gott sprechen können.

Funktionales Religionsverständnis der Soziologie

Anders als in der Philosophie ist die Situation in der Soziologie; denn es gibt einflußreiche Versuche, Soziologie als *Religionssoziologie* zu thematisieren. Damit festigte sich der Vorrang der Religionssoziologie, die wegen der Schwierigkeit des Religionsbegriffs zuweilen durch eine Kirchensoziologie ersetzt zu werden schien. Möglich wurde diese Festigung dadurch, daß Religion nicht mehr inhaltlich, sondern funktional bestimmt wurde: Religion ist „allgemein nur nach ihrer Funktion für den Menschen bestimmbar – welche Formen sie historisch auch annehmen mag“ (Thomas Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: Jakobus Wössner [Hrsg.], Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, S. 3–15, 5).

Innerhalb einer solchen funktionalen Bestimmung von Religion gibt es nun verschiedene Möglichkeiten einer Präzisierung. Als erste ist zu nennen die Bestimmung von Thomas Luckmann, nach der der Mensch nicht zum Menschen werden kann ohne „Transzendierung“ der biologischen Verfassung des Menschen, ohne „Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge“. Diese Transzendierung ist zur Sozialisierung des Menschen unerlässlich. „Sozialisierung als religiösen Prozeß zu verstehen heißt, den Menschen als religiöses Wesen zu definieren. Ferner heißt das . . . , daß es keine Gesellschaft ohne Religion, d. h. ohne irgendwelche Prozesse, in denen Menschen Menschen werden, geben kann“ (5). Unter Religion werden Wirklichkeitskonstruktionen verstanden, die umwelt-stabilisierend sind, die Transzendenz-erfahrungen entspringen (7). Im Fortgang der Säkularisierung wird Religion zunehmend ent-institutionalisiert und subjektiviert, ein Vorgang, der jedoch zu Re-institutionalisierungen führen kann (11, 14).

Trotz der ausdrücklichen Übereinstimmung in den anthropologischen Voraussetzungen vermag Peter Berger die Funktion der Religion nicht so zu bestimmen wie Luckmann, nämlich nicht einfach als zur Menschwerdung des Menschen unerlässliche Selbst-Transzendierung des Menschen; denn hier ist „die Religion mit dem Menschlichen *schlechthin* gleichgesetzt“ (Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973, S. 167). Berger bestimmt Religion vielmehr als „Unterfangen des Menschen, einen heiligen Kosmos zu errichten“ (26). Der Mensch, der seine Welt nicht einfach vorfindet, sondern sie in kollektivem Handeln immer neu errichten muß und dazu einer Sinnordnung, eines Nomos, bedarf (20), überhöht diese Ordnung durch das Heilige: „Religion ist Kosmisierung auf heilige Weise“ (26). Dieser „heilige Kosmos“ übergreift und umschließt den Menschen als übermächtige Wirklichkeit, die dem Menschen „seinen Platz in einer absolut sinnvollen Ordnung“ gibt (27). Religion dient somit der Legitimation menschlichen Lebens und Zusammenlebens; trotz fortschreitender Säkularisierung gibt Berger der Religion eine Zukunft.

Niklas Luhmann dagegen bestimmt die legitimierende Funktion von Religion als Reduktionen der Vielfalt von Möglichkeiten, die Mensch und Gesellschaft vorfinden, aber nicht realisieren können. Funktion der Religion ist demnach die „Bereitstellung letzter, grundlegender Reduktionen, die die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizontes in Bestimmtheit oder Bestimmbarkeit angebbaren Stils überführen“ (Niklas Luhmann, Religion als System, in: Karl-Wilhelm Dahm u. a. [Hrsg.], Religion – System und Sozialisation, Neuwied 1972, S. 11). Religion hat die Funktion, „die an sich kontingente Selektivität gesellschaftlicher Strukturen und Weltentwürfe tragbar zu machen, d. h. ihre Kontingenz zu chifrieren und motivfähig zu interpretieren“ (Ders., Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Jakobus Wössner, a. a. O., S. 245–285, 250). Diese auf die Gesamtgesellschaft bezogene Funktion ist inzwischen zurückgegangen zugunsten verselbständigter Teilsysteme wie Politik, Wirtschaft, aber auch Ehe, die nicht mehr von Religion getragen sind. Es scheint, daß in dem Maße Religion weiter abnehmen wird, in dem Kontingenz anderweitig bewältigt werden kann (Ders., Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: Karl-Wilhelm Dahm, a. a. O. S. 15–132, 97). Hiervon scheint die Frage des Glaubens nicht berührt zu sein, weil Glaube an einen außerweltlichen Gott, der real undenkbar bleibt, mit jeder beliebigen Welt vereinbar ist (96). Ob auf Religion als Reduktion von Kontingenz jemals ganz verzichtet werden kann, ist bei Luhmann nicht explizit behandelt.

In diesen (religions-)soziologischen Konzeptionen hat Religion jeweils eine konstitutive Funktion; allerdings bleibt sie außerordentlich abstrakt. Sie dient der Bewältigung der (im Grunde fiktiven) Grenzsituationen des Menschen; bei Luckmann, indem der Mensch seine biologisch gegebenen Grenzen überschreiten muß, um überhaupt Mensch zu werden; bei Berger, um die Grenzsituationen des Menschen zu bewältigen, denen er sich in der Ungesicherheit der sozialen Welten ausgesetzt sieht; bei Luhmann, um die unausschöpflichen Möglichkeiten zu begrenzen. Die Funktion von Religion bleibt dabei eingebunden in einen Prozeß zunehmender Subjektivierung bzw. Ausdifferenzierung. Deutlich sind die Voraussetzungen dieser Bestimmungen von Religion, nämlich die Bemühungen evangelischer Theologie um Religion; Berger bezieht sich auch ausdrücklich auf diese liberale Tradition. Kein Wunder, daß daher zwischen diesen soziologischen Konzeptionen und systematischer Theologie im evangelischen Bereich Zusammenhänge bestehen!

Religion statt Offenbarung, Christentum statt Kirche?

Ebenso bedeutsam wie problematisch ist, daß das Pendel auch in der *systematischen Theologie* wieder zurückgeschlagen ist: Statt der zuvor im Anschluß an Karl Barth weitverbreiteten Kritik an der Religion ist nun eine um-

fangreiche Zustimmung zur „Religion“ zu vermerken. Nicht nur Paul Tillich, sondern auch Theologen der vorangegangenen Generation, vor allem Ernst Troeltsch, finden seit etwa 1960 wieder positive Aufnahme. Die Diskussion der letzten 100 Jahre findet wieder nachhaltiges Interesse. Selbst wenn die Problematik dieser früheren Bemühungen um Religion und Religionen nicht verkannt wird, schließt man sich eher ihren Intentionen an und nimmt die Diskussion wieder bei ihren Entwürfen auf. Es stellt sich die fundamentale Frage, ob es angemessen ist, Barth hierdurch zur Episode werden zu lassen und anzuknüpfen an die Theologie des 19. und beginnenden 20. Jh., ob man also, pointiert gesagt, wieder von Religionen statt von Offenbarung sprechen soll. Wenn man Barth in der berühmten Auseinandersetzung zwischen Adolf von Harnack und ihm über die Einschätzung von Theologie und Offenbarung (vgl. Jürgen Moltmann [Hrsg.], Anfänge der dialektischen Theologie I, München 1966) nicht einfach als den Überlegenen ansehen kann, wie es bisher vielfach geschah, kann man ihn ebensowenig nun einfach als den Unterlegenen ansehen. Dies festzustellen bedeutet weder eine Kanonisierung der Theologie besonders des frühen Barth noch eine Herabsetzung von Theologen wie Troeltsch und von Harnack. Die Frage ist nur, ob man im Rückgriff auf diese theologischen Positionen die Kritik Barths gegen sie als unberechtigt übergehen kann.

Wie sehr sich die Situation geändert hat, mag eine Aussage von *Wolfhart Pannenberg* aus dem Jahre 1962 zeigen, der beklagte, daß sich die Theologen in der Mehrzahl aufgrund ihres kerygmatischen Ansatzes dem Programm einer religionsgeschichtlich orientierten Theologie entzögen und „den dringenden Fragen an das Christentum als Religion unter Religionen“ verweigerten, „die Troeltsch als erster umfassend in den Blick gebracht hat“. Wie die katholische Theologie auf ihre Weise (d. h. von lehramtlichen Entscheidungen aus) den christlichen Glauben als Religion unter Religionen zu reflektieren suchte, müßte sich auch die evangelische Theologie dieser Tatsache stellen, andernfalls würde sie die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft immer weiter aushöhlen (Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, S. 252–295, 253f).

Diese Feststellungen müßten heute fraglos modifiziert werden. Zu unterstreichen ist die Forderung Pannenburgs, daß christlicher Glaube und christliche Theologie für andere „Religionen“ offen sein müssen. Doch fragt sich, ob dafür das Christentum als Religion bezeichnet werden muß, nachdem Vertreter der „Religionen“ diese Bezeichnung für sich abgelehnt haben (Ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, S. 321). Pannenberg hält fest an einem theologischen Begriff von Religion, indem er ihn in seine Konzeption von Offenbarung als Geschichte mit einbezieht, demzufolge die Offenbarung nicht am Anfang, sondern am Ende der offenbarenden Geschichte stattfindet (Ders., Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: ders. u. a., Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1963, S. 95).

Die Problematik der „Religion“ zeigt sich vor allem in der Unterscheidung von Christentum und Kirche. Eben hierfür hat sich nachdrücklich *Trutz Rendtorff* eingesetzt. Er plädiert für ein „Christentum außerhalb der Kirche“, für ein „unkirchliches Christentum“. Ihm geht es um eine „Theorie des Christentums“, um die Erörterung seiner neuzeitlichen Verfassung. Nachhaltig hat er sich mit der Frage „Gesellschaft ohne Religion?“ befaßt.

Rendtorff ist sich bei seinen Überlegungen der konfessionellen Unterschiede durchaus bewußt (Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969, S. 92), freilich ohne zu fragen, ob von „Christentum“ in Verbindung mit den Adjektiven katholisch und evangelisch die Rede sein kann. Schwerlich dürfte es im katholischen Bereich eine „Theorie des Christentums“ im Unterschied zu einer Theorie der Kirche geben. Ob dies ein Mangel ist, steht dahin. Richtig ist, daß die seit der Aufklärung unternommenen Bemühungen, ein undogmatisches Christentum bzw. eine private Religion zu begründen, eine Anfrage an Kirche und Ekklesiologie bedeuten. Das Problem ist nur, ob dieses undogmatische Christentum theologisch legitimiert werden kann. Dies zu verneinen bedeutet keine Abwertung neuzeitlicher Aufklärung und mit ihr verbundener Säkularisierung. Sie in ihrer Ambivalenz zu respektieren, kann nicht zu der Konsequenz führen, kirchlicher Religion nur dann eine Zukunft zuzubilligen, „sofern sie in sich selbst jene Schritte nachholt und vollzieht, die das Christentum, das nicht durch die Kirche definiert ist, schon getan hat oder heute zu gehen unternimmt“ (92).

Diese Unterscheidung von Christentum und Kirche sowie die ihr entsprechende von Theologie und Religion hat *Trutz Rendtorff* nachhaltig vertreten. „Das Christentum als Religion ist eine emanzipative Kategorie; sie zielt auf die Befreiung des Lebens von den vorstrukturierten Orientierungen partikularer theologischer Gelehrsamkeit“ (Ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, S. 142). Es geht um eine „christliche Emanzipation von der Kirche“, die die „Grundlage für die Ausbildung eines nichtkirchlichen Christentums“ ist, das dann vom kirchlichen Standpunkt aus als unkirchlich bezeichnet wird (134); Emanzipation sowie Universalität sind somit Konstituenten des Christentums. Für Rendtorff vollzieht sich in der gegenwärtigen Ökumene „der Überschritt von der kirchengeschichtlichen zur weltgeschichtlichen Stufe des Christentums“ (114).

Auf dem Hintergrund dieser Aussagen ist verständlich, daß für Rendtorff die Entwicklung eines „allgemeinen oder ‚natürlichen‘ Religionsbegriffs“ für die Wahrung der Kontinuität des Christentums eine außerordentliche Bedeutung gehabt hat (34).

Verdeutlichen läßt sich der Standpunkt Rendtorffs durch seine Aussagen zu den beiden theologischen Positionen, die wie keine sonst für diese Frage erhellend sind, nämlich die Schleiermachers und Barths. Es kann nicht verwundern, daß Schleiermachers Ausführungen zur Religions-thematik bei Rendtorff Zustimmung finden im Hinblick

auf die Alternative „Kirche und freier Protestantismus“ (81 ff). Verwundern kann nach dem zuvor Gesagten auch nicht, daß Rendtorff sich kritisch mit Barth auseinandersetzt, wohl aber, wie dies geschieht. Rendtorff sieht die Theologie Barths nämlich in der Linie neuzeitlicher Aufklärung und der von ihr inspirierten Theologie, insofern sie potentiell und an einigen Punkten auch aktuell die Liquidation der vorneuzeitlichen Geschichte des christlichen Denkens bedeutet (174, vgl. 100 ff, 148 f). Rendtorff belegt seine These mit Hinweisen vor allem auf die Ekklesiologie Barths (bes. 178), die in den zitierten Äußerungen sicher nicht unproblematisch, deswegen aber schwerlich im Sinne Rendtorffs interpretierbar ist. Neuzeitlich ist für Rendtorff Barths Theologie, insofern in ihr wie in der Aufklärung Autonomie die zentrale Kategorie ist (148); daß Barth die „Rückvermittlung der Dogmatik ... an die gegenwärtige Welt des Christentums“ nicht geleistet hat noch unmittelbar leisten konnte (180), ist daher letztlich ein Selbstmißverständnis Barths. Die Kritik an dieser Barthdeutung (180) wird von Rendtorff im voraus abgelehnt. Ob man sich als vorneuzeitlich verstehen muß (vgl. 174), wenn man diese Integration Barths in die Theologie des Neuprotestantismus ablehnen muß?

Die Problematik der hohen Abstraktionsstufe zeigt sich auch in dem Versuch Rendtorffs, theologisch auf die religionssoziologischen Überlegungen einzugehen. So instruktiv seine Infragestellung der Rede von der Krise der Religion (Ders., *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse* [Luhmann/Habermas], München 1975) und so berechtigt die Problematisierung der Säkularisierungsthese sind, so fraglich ist doch, ob sich die Gesellschaft in der Thematisierung der Religion selbst zum Thema wird (15), ob eine Theorie der Gesellschaft nicht ohne eine Theorie der Religion entworfen werden kann (18), ob die Systemtheorie „gleichsam systematische Theologie mit den Mitteln der Soziologie“ betreibt (23). Ausgesprochenes Ziel Rendtorffs ist es, die Religion, die in historischer Perspektive zunehmend an den Rand der Gesellschaft gedrängt zu sein scheint (84), in systematischer Perspektive als zentral für Gesellschaft und Gesellschaftstheorie zu erweisen: „Die universale systematische Funktion der Religion ist so ‚in, mit und unter‘ gesellschaftlicher Realität gegeben“ (86). Dieses „in, mit und unter“ dient in der evangelischen Theologie zur Bezeichnung der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl in, mit und unter den Gestalten von Brot und Wein. Kann diese Bezeichnung der Realpräsenz Jesu Christi zur Bezeichnung der (Real-)Präsenz von Religion in der Gesellschaft verwandt werden?

Äußerst schwer ist festzustellen, was eigentlich Religion ist. Nach Rendtorff findet in der Wirklichkeit der Religion „die Voraussetzungslosigkeit des Menschen im Verhältnis zu seinen historischen wie gesellschaftlichen Abhängigkeiten ihren Ausdruck“ (83); in ihr scheinen Freiheit, Menschenwürde, unbedingte und somit nur individuell in Anspruch zu nehmende Wahrheit, Sinn, Universalität begründet. Als Religion betätigt sich die Fähigkeit des Men-

schens, sich „zurückzunehmen auf diejenigen Voraussetzungen, von denen her alle bestimmte Wirklichkeit ihre Möglichkeit empfängt“ (86), die „Inhaltlichkeit der Religion“ erlaubt es, „die Welt als Manifestation von Möglichkeit überhaupt durchsichtig zu machen“ (87). Ob hiermit die Inhaltlichkeit der Religion deutlich geworden ist? Ob die Aussage weiterführt, Religion sei vom Menschen hervorgebracht und bewältige fundamentale Probleme der Lebensführung, die eine über Alltagserfahrung hinausgehende Welterklärung anbietet und Sinn zu formulieren vermag (15)?

Der Begriff „Religion“ bleibt bei Rendtorff merkwürdig unbestimmt; alle Konkretion wird ferngehalten; Religion ist etwas „in, mit und unter“, sie ist als Ermöglichung kontingenter Wirklichkeit konzipiert. Ist sie damit nicht der geschichtlichen Wirklichkeit enthoben? Schließlich ist Geschichte konkret und somit partikular. Zwar ist die Annahme abgewiesen, es handele sich um einen Rückzug aus der Realität auf die Subjektivität (vgl. 76), aber ist er nicht angetreten (vgl. 85 f)? Auch verwahrt sich Rendtorff gegen eine Trennung von Christentum und Kirche (50 u. ö), aber ist sie nicht vollzogen? Kann so wirklich jene Universalität gewonnen werden, die der empirischen Kirche abgesprochen wird? Und kann schließlich die Theologie Metatheorie der Sozialwissenschaften dort sein, wo diese das „Ganze von Wirklichkeit als Gesellschaft“ zu reflektieren suchen (88)?

Renaissance liberaler Theologie

Was aufgrund dieses theoretischen Konzepts über Religion gesagt werden kann, läßt sich aus den Überlegungen von *Dietrich Rössler* über „Die Vernunft der Religion“ (München 1976) ersehen; als Grundcharakter der Religion dient die Formulierung Rendtorffs: „Der Mensch geht nicht im Vorhandenen auf“ (122). Religion ist die Wahrnehmung, daß der Mensch mehr ist, als er von sich weiß, mehr als jede Gestalt menschlicher Wirklichkeit (ebd., vgl. 19, 49, 70), doch läßt sich dieses „Mehr“ nicht genauer angeben; hier beginnt die „Mehrdeutigkeit der Religion und die Freiheit der Subjektivität“ (122 f, vgl. 114). Religion ist also vielgestaltig, sie ist letztlich nur durch den Zusammenhang dieser (partikularen) Einzelformen und -gestalten mit dem Ganzen (124). Religion ist überall (125), sie gehört zur Verfassung menschlicher Wirklichkeit (123), sie geht aber nirgends in dem auf, was von ihr sichtbar wird (11, 121), sie ist Privatsache, allein Sache der religiösen Subjektivität (116).

Es ist nur konsequent, zwischen allgemeiner und kirchlicher Religion zu unterscheiden (111). Das von der „Religion ergriffene Herz“ und die „erneuerte Innerlichkeit des Menschen“ (124) sind Kategorien, die in diesem Konzept nicht fehlen. Religion ist es aber auch, was den einzelnen zur Teilnahme am kulturellen und gesellschaftlichen Leben befähigt (65), und religionslos ist nach Rössler die Welt, die aus „absolut beziehungslosen Einzelwesen“ besteht, in der es keine Gesellschaft gibt (66). Nicht mehr

recht einsichtig ist, wie angesichts dieser Konzeption von Religion ein „mittelbarer, aber doch unverzichtbarer Nutzen der Kirche für die Welt“ (119) angenommen werden kann.

Schwerlich wird man diese Aussagen über Religion anders interpretieren können als eine Wiederaufnahme liberaler Theologie, von ihr vielleicht nur dadurch unterschieden, daß sie so säkular (oder säkularisiert) erscheinen, daß gegen die liberale Theologie – etwa Albrecht Ritschl – den Aspekt des Verhältnisses zu Gott immer noch an die erste Stelle einer Beschreibung von Religion setzen würde. Will man nicht die Aussagen Rösslers als apologetisch ansehen mit dem Ziel, Außenstehende anzusprechen (wobei zu fragen wäre, ob eine Apologie dieser Art angemessen ist), kann man sie schwerlich als zureichenden Versuch der Interpretation der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ansehen. Oder will man mit Adolf von Harnack Offenbarung nicht als theologischen Begriff gelten lassen? Von Karl Barths berechtigtem, wenn auch keineswegs hinlänglichem Einspruch findet sich bei Rössler nichts mehr. Kritik muß noch aus einem entgegengesetzten Grund angemeldet werden: Kann eigentlich überhaupt noch jemand unreligiös sein, ohne dadurch auch in gravierendem Maße in seinem Menschsein reduziert zu sein? Ist nicht dieser Ansatz von Religion so universal, daß er, wenn nicht auf eine Divinisierung der Welt, so doch auf eine Religionsierung des Menschen hinausläuft?

Evangelium im Kontext christlicher Religion

Angesichts dieses Tatbestandes verdient es besondere Aufmerksamkeit, daß *Gerhard Ebeling* unter dem Titel „Evangelium und Religion“ (Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 1976, S. 241–258) ausdrücklich das Christentum als Religion bezeichnet hat (250). Er definiert Religion als „die geschichtlich geformte vielgestaltige Verehrung einer Manifestation des Geheimnisses der Wirklichkeit“ (251). Wenn auch in dieser Definition das spezifisch Christliche noch nicht zum Vorschein kommt, so läßt es sich doch im religionsgeschichtlichen Vergleich herausarbeiten, was nicht möglich wäre, wenn man die Besonderheit des Christentums dadurch zur Geltung zu bringen suchte, „daß man es von vornherein kategorial von Religion unterschiede“ (256). So meint Ebeling, „daß das Evangelium allein im Kontext christlicher Religion und entsprechender religiöser Lebensform sagbar und lebbar ist“ (258).

Wenn seine Interpretation den „fast kanonisch gewordenen Äußerungen“ Bonhoeffers über das religionslose Christentum extrem zuwiderzulaufen scheint, so meint Ebeling doch, Bonhoeffers Interpretation zu treffen, da es Bonhoeffer um das Reden von Gott und das Gebet und also um „elementarste religiöse Phänomene“ gehe; die Zeitdiagnose Bonhoeffers sei freilich problematisch (ebd., vgl. 244f). Hierzu paßt, daß sich Ebeling von Barths „an-

fänglich mit schrillen Tönen“ vorgetragener Religionskritik wie auch von dessen Kritik an Schleiermacher ausdrücklich distanziert (243).

Man fragt sich verwundert, wie diese Aussagen zu jenen von 1958 passen, in denen Ebeling sich gegen den Gedanken einer „religiösen Höherentwicklung über Jesus hinaus“ wandte, auf den nur kommen kann, „der nicht verstanden hat, daß Jesus nicht gekommen ist, eine neue Religion zu gründen, sondern Glauben zu wecken; und der nicht verstanden hat, was der Unterschied zwischen Religion und Glaube ist ...“ (Ders., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München – Hamburg 1964, S. 25f). Damals war Ebeling der Meinung, daß der Christenheit das fehlte, „was damals (sc. zur Zeit der Entstehung der Kirche) nun einmal zum Wesen einer Religion gehörte“ (128), und auch „daß das Verständnis des Glaubens wieder verschüttet zu werden drohte durch ein religiöses Selbstverständnis ...; daß aus dem Glauben christliche Religion wurde“ (139). Galten diese Aussagen nur für die Frühzeit des Glaubens und der damaligen Glaubensgemeinschaft, die nach Ebeling etwas anderes war als eine religiöse Gemeinschaft (138)?

Warum kommt Ebeling in seinem nunmehrigen Plädoyer für die Religion wohl auf Adolf von Harnacks Vorlesungen „Das Wesen des Christentums“, nicht aber auf die soeben genannten eigenen Vorlesungen über „Das Wesen des christlichen Glaubens“ zurück? Wie kann er beide Aussagereihen miteinander in Einklang bringen? Über Barth sprach er zuvor anlässlich der Frage nach der Religion freundlicher. Die Fassung des Religionsbegriffes bei Bonhoeffer hat sich nun verschoben; früher hatte Ebeling den Religionsbegriff Bonhoeffers als „Ergänzung der Wirklichkeit durch Gott“ bestimmt und hervorgehoben, daß Bonhoeffer die von Barth übernommene prinzipielle Fassung des Gegensatzes von Glaube und Religion auf die faktische geschichtliche Situation bezogen hat (Ders., *Die „Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“*, in: ders., *Wort und Glaube I*, Tübingen 1962, S. 159 bzw. 131, ohne Kritik an Barth); nun bestimmt er Bonhoeffers Religionsbegriff als das „gärende Produkt einer Mischung der Barth'schen Antithetik von Glaube und Religion mit einer geistesgeschichtlichen Analyse“ (Ders., *Das Gebet*, in: ders., *Wort und Glaube III*, Tübingen 1975, S. 405–427, 421).

Wie immer man die neuerlichen Aussagen Ebelings über die Religion bewerten will, man wird nicht bestreiten können, daß sich sein Sprachgebrauch inzwischen verändert hat und daß darin keine rein terminologische Veränderung liegen dürfte. Die Frage ist, ob das unbestreitbare Ziel, das „stets präsente, wiewohl verdrängte oder entstellte Gottesverhältnis wieder Sprache gewinnen“ zu lassen (Evangelium und Religion, S. 258), durch die Wiederaufnahme des immer noch belasteten und keineswegs eindeutigen Begriffs „Religion“ erreicht wird. Ist der Rückgriff auf Schleiermacher, wie ihn auch Ebeling vornimmt, tatsächlich hilfreich? In welcher Beziehung steht Ebelings Religionsverständnis zu anderen, doch ebenfalls

an die Tradition des 19. Jahrhunderts anknüpfenden Verständnissen? Und schließlich: ist Religion als „Verehrung einer Manifestation des Geheimnisses der Wirklichkeit“ notwendigerweise und damit als Bedingung und Voraussetzung anzunehmen, um den in Jesus von Nazareth und damit geschichtlich begründeten und vermittelten Glauben an Gott geschichtlich vermitteln und verständlich machen zu können?

Man kann nicht umhin, mit Gerhard Sauter „über die Brauchbarkeit des Religionsbegriffs für Kirche und Theologie heute“ nachzudenken und die Frage nach „Theologie und Religion – nach Säkularisierung und Religionskritik“ zu stellen (in: *Rainer Volp* [Hrsg.], *Chancen der Religion*, S. 175–198). Man wird Sauter zustimmen in der Abwehrung eines allgemeinen Phänomens „Religion“, „gleichsam einer religiösen Landschaft, in der die Kirche nur eine Provinz sein könnte“ (192), und auch darin, daß theologische Erkenntnis nicht von dem spricht, „was ‚immer schon‘ war und ‚immer wieder‘ sein wird“ (195); denn die Rede von Religion kann und darf nicht auf eine Allgemeingültigkeit vorgreifen, die für den christlichen Glauben nur in der Hoffnung auf Erlösung gelten kann (vgl. 198).

Angesichts der zuvor skizzierten Vieldeutigkeit und – mehr noch – angesichts der problematischen Interessen der Rede von Religion wird man mit *Hans-Joachim Birkner* feststellen müssen, daß „der Religionsbegriff nichts weniger als eine Abkürzung anerkannter Fragestellungen und Einsichten darbietet. Wo er gleichwohl als ein Schlüsselbegriff gehandhabt wird, der, auf Explikation verzichtend, an einen vermeintlichen Konsensus appelliert, dort wird man einen Akt sei es bewußter, sei es unbewußter Irreführung befürchten müssen“ (Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie, in: D. Rössler u. a., *Fides et communicatio*, Göttingen 1970, S. 9–20, 19).

Theologie als Religionswissenschaft?

Auf dem Hintergrund dieser Konzepte von Religion und der mit ihnen verfolgten Intentionen ist Stellung zu nehmen zu Wolfhart Pannenberg's Vorschlag, die Theologie als Religionswissenschaft zu konzipieren (vgl. *Wissenschaftstheorie und Theologie*). Pannenberg sucht in Antithese zu Karl Barths dialektischer Theologie die Theologie als Wissenschaft zu begründen. Gegenstand der Theologie ist „die indirekte Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit in den antizipativen Erfahrungen der Sinntotalität der Wirklichkeit, auf die sich die Glaubensüberlieferungen der historischen Religion beziehen“ (330). Sosehr es auch die Möglichkeit unmittelbarer Erfahrung von Gott geben kann (303), so muß sich die Theologie vornehmlich darum bemühen, die „Indirektheit des Mitgegebenseins der göttlichen Wirklichkeit“, die „Spuren“ des göttlichen Geheimnisses in den Dingen der Welt und in unserem eigenen Leben“ zu erkennen (304).

Da Erfahrung kontingenter Wirklichkeit nur möglich ist unter der Voraussetzung einer Totalität der Wirklichkeit, diese Totalität der Wirklichkeit aber nicht abgeschlossen ist, kann sie nur als Sinntotalität antizipiert werden (312). Die Wirklichkeit Gottes ist „mitgegeben jeweils nur in subjektiven Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit, in Entwürfen der in aller einzelnen Erfahrung mitgesetzten Sinntotalität, die ihrerseits geschichtlich sind“ (312). Da die Religionen und ihre Geschichte „als der Ort ausdrücklicher Wahrnehmung der jeweiligen Selbstbekundung der göttlichen Wirklichkeit für die menschliche Erfahrung zu betrachten sind“ (315), ist Theologie nur als Religionswissenschaft möglich, und zwar als Wissenschaft von den geschichtlichen Religionen (317).

Deutlich ist diese Konzeption Pannenberg's zu unterscheiden von Rendtorff's Theorie des Christentums, geht es Pannenberg doch nicht um ein „Christsein ohne Kirche“ (vgl. ders., *Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen 1977, S. 187–199). Dennoch lassen sich fundamentale Bedenken schwerlich ausräumen:

1. Zunächst dürfte es kaum möglich sein, mit dieser Konzeption das ökumenische Anliegen zu fördern (329); denn es geht nicht um Entkonfessionalisierung, wie sie im Interesse der Wissenschaftlichkeit der Theologie zu wünschen wäre (328), sondern um eine Vereinigung der Kirchen.
2. Überdies ist ein Verständnis von Religion, das besonders an Schleiermacher und Troeltsch anknüpft, auch dadurch wohl nicht in der Lage, die bisherigen Aporien der Religionsthematik zu überwinden, daß es von einer „Antizipation der im Prozeß der Wirklichkeit noch *unvollendeten* Totalität des Wirklichen“ (336) ausgeht.
3. Auch ist es ein Problem, inwiefern die Erfahrungen der Religionen als tatsächliche Gotteserfahrungen angesehen werden dürfen, inwiefern die antizipierte Sinntotalität in der religiösen Erfahrung ausdrücklich wird als Bekundung göttlicher Wirklichkeit.
4. Inkarnation dürfte doch wohl mehr sein als Antizipation von Totalität der Wirklichkeit in der Geschichte; sie „als vorweggewährte Gegenwart und bleibendes Perfektum des Endgültigen“ (422) zu bezeichnen, kann doch nur als Realisation, nicht aber als Antizipation der Totalität interpretiert werden. Und erst aufgrund dieser in der Geschichte vollzogenen Realisation ist der christliche Glaube entstanden und möglich, ohne daß daraus schon eine „Überlegenheit“ des christlichen Glaubens deduziert werden dürfte, eine zweifellos inadäquate Bezeichnung des christlichen Glaubens im Verhältnis zu den anderen „Religionen“.

Konfessionsspezifische Unterschiede

Der hier vorgelegte Bericht kann keine erschöpfende Darstellung gegenwärtiger Beschäftigung mit „Religion“ sein; er konnte nur wichtige Positionen skizzieren und dadurch versuchen, eine repräsentative Übersicht über den Stand der Diskussion zu geben. Er kann hier auch keine weitere

Auswertung, sondern nur den Versuch eines Resümees erfahren.

Als Fazit ergibt sich zunächst eine unbestreitbare intensive Zuwendung zur „Religion“. Sie zeigt sich in einer verbreiteten hohen Bewertung von „Religion“, realisiert in einer neuen „religiösen“ Praxis, wie sie meist in (Rand-)Gruppen entstanden ist und in einer weiteren Öffentlichkeit diskutiert wird. Mit dieser Diskussion hat sich eine Akzentverschiebung von der vorrangigen Betonung eines politisch-gesellschaftlichen Engagements christlichen Glaubens auf ein Plädoyer für Religion ergeben, die als Fundament dieses Engagements gedacht zu sein scheint. Auch hier ist Religion durchgehend als nicht-kirchliche Religion verstanden, die sich zur kirchlichen kritisch verhält. Wenn nicht alles täuscht, treten erste Ernüchterungen ein, sowohl was die eigene Teilnahme als auch was die Beurteilung von Außenstehenden angeht.

Auch im wissenschaftlichen Bereich ist die Zuwendung zur Religion unverkennbar, wenn sie auch nach Disziplinen verschieden ist. Bemühungen um eine Religionsphilosophie bzw. um eine mit ihr nicht immer identifizierte philosophische Theologie (vgl. die Differenz zwischen *Wolfgang Trillhaas* und *Wilhelm Weischedel*) vermochten sich nicht in den Mittelpunkt philosophischen Interesses zu bringen. Dagegen konnten Religionssoziologie und systematische Theologie auch interdisziplinär beträchtliche Aufmerksamkeit wecken.

Daß die Religionspädagogik diese Wende gleichfalls vollzogen hat, kann nicht verwundern. „Religion“ als das, was unbedingt angeht (Paul Tillich), diene als Fundament und Legitimation eines Religionsunterrichts in der staatlichen Schule. Gegen die Trennung eines so begründeten Religionsunterrichtes von kirchlicher Kompetenz hätte man vielfach nichts einzuwenden gehabt, wie auch nicht gegen die entsprechende Umwandlung der theologischen in religionswissenschaftliche Fachbereiche, die dadurch zugleich „ökumenisch“ hätten werden können.

Allenthalben wurde die Zuwendung zur Religion als Innovation, als Überwindung einer Getto-Situation begrüßt, wie sie vor allem durch die dialektische Theologie Barths begründet worden sei. Inwiefern der Rückgriff auf die Tradition der Religion schon innovatorisch ist und die tatsächlichen bzw. vermeintlichen Probleme der Theologie Barths konstruktiv überwindet, scheint nicht als Frage empfunden zu werden.

Auffällig ist, daß die Diskussion um Religion nahezu ausschließlich von Autoren evangelischer Konfession oder Tradition geführt wird. Bemerkenswert ist dies vor allem für die Soziologie. Hier ist auf den undiskutierten Tatbestand aufmerksam zu machen, daß mindestens die deutsche und wohl auch die angelsächsische Soziologie in einer primär evangelischen Tradition entstanden und von deren Denkformen nachhaltig bestimmt sind. Diese Feststellung versteht sich diagnostisch, nicht wertend; sie ließe sich, angefangen bei Max Weber bis hin zu Helmut Schelsky, belegen; eindeutig trifft sie für die zuvor genannten Autoren zu.

Die Zuwendung zur Religion in der systematischen Theologie erstreckt sich genaugenommen auch auf den evangelischen Bereich. Katholische Systematiker haben sich bislang über „Vorbemerkungen zu einer Theologie der Religion“ hinaus in dem neuen Gesprächsgang noch kaum zu Wort gemeldet (vgl. *Norbert Schiffrers*, *Theorie der Religion*, in: ders. u. *Hans-Walter Schütte*, *Zur Theorie der Religion*; eher „erzählend“ *Hubertus Halbfas*, *Religion*, Stuttgart – Berlin 1976).

Wie groß der Unterschied zwischen einer evangelischen und einer katholischen Position zur Religion sein kann, lassen symptomatisch die Aussagen von Karl Rahner deutlich werden, in denen das Christentum als eine „geschichtliche Offenbarungsreligion“ und eine „dogmatische Religion“ bezeichnet wird (Christentum, in: *LThK*², Bd. II, S. 1106f), die keinesfalls als von der Kirche unabhängig gedacht werden kann; auch Rahners Versuch eines „anonymen Christentums“ kann nicht ohne eine implizite, „anonyme“ Ekklesiologie unternommen werden, wie die extensiven und intensiven ekklesiologischen Bemühungen Rahners zeigen.

Erst wenn man sich dieses Unterschieds bewußt ist, der meist übersehen oder verschwiegen wird, kann man verstehen, was jeweils unter „Religion“ verstanden wird. Gegenüber einem katholischen Verständnis von Religion verweist ein evangelisches, besonders von Schleiermacher inspiriertes Verständnis letztlich auf die Innerlichkeit des Menschen. Religion wird damit schließlich als anthropologische Grundkategorie bestimmt. Religion ist Bedingung der Möglichkeit der Menschwerdung des Menschen.

Daß sich hiermit Probleme sowohl bezüglich der Anthropologie ergeben, da die Reduktion auf die Innerlichkeit dem Menschen nicht gerecht wird, als auch bezüglich der christlichen Theologie, da sie von der historisch greifbaren Offenbarung Gottes in der Geschichte und der historisch greifbaren Vermittlung in der Geschichte nicht absehen darf, kann hier nur genannt werden.

Mit einer kritischen Einstellung zu den zuvor skizzierten Konzeptionen sollen deren legitime Intentionen nicht verkannt werden. Weder die Verständigung mit den anderen „Religionen“ noch die mit Nichtchristen bzw. Atheisten unseres Kulturraumes soll beeinträchtigt werden. Bemühungen um eine Reflexion und Verantwortung des christlichen Glaubens sowohl für Christen wie für Nichtchristen sollen und dürfen nicht geringgeschätzt werden. Die Beschäftigung mit „Religion“ dient ja nicht zuletzt diesem Anliegen, sie hat somit apologetischen Charakter. Die Frage ist, wie Apologetik zu betreiben sei. Grundet sie auf einem Religionsbegriff, der ein allen Menschen letztlich immanentes Humanum umschreibt, oder steht sie auf dem Fundament eines in historischen Anfängen wurzelnden, letztlich untheoretisierbaren, damit aber nicht irrationalen Glaubens an Jesus von Nazaret als Christus des Glaubens?

Ernst Feil