



Karl-Heinz Ohlig

Zur Eigenart und Begründung religiöser Wahrheit¹

3 Der garstige breite Graben

Die Aufklärung stellt eine grundlegende Zäsur der europäischen Geistesgeschichte dar, eine kritische Wende.² Zwar kennt sie zahlreiche Wurzeln in der vorherigen Geschichte und ist selbst, wie aufgezeigt, hervorgebracht durch die Eigentümlichkeit der abendländischen Problemgeschichte. Jetzt aber wird erstmals das subjektive Denken radikal in den Mittelpunkt gestellt, sowohl in der Philosophie wie in der historischen Kritik.

In der Philosophie werden keine Vorgaben religiöser Art mehr anerkannt. Nur das kann Geltung beanspruchen, was vom Menschen gemäß den Bedingungen seines Denkens erkannt wird. Metaphysische Aussagen werden problematisiert und allenfalls im Sinn von Postulaten der praktischen Vernunft, so Immanuel Kant (gest. 1804), verstanden. Zwar ist die Philosophie seit der Aufklärungszeit bis heute äußerst vielfältig, es finden sich die unterschiedlichsten Richtungen, bis hin zu solchen, die versuchen, in vorsichtiger Weise auch metaphysische Aussagen für möglich zu halten. Letztere aber stellen eine Minderheit dar. Bei aller Verschiedenheit im Einzelnen lässt sich eine Wende zum absoluten Primat des Denkens, bis hin z.B. – in radikaler Form – zum Konstruktivismus, feststellen und zur Beschränkung unserer Ausagemöglichkeiten auf die empirische Wirklichkeit. Dem entspricht in der Praktischen Philosophie eine Ablehnung aller „heteronomen“, weil von Gott auferlegten Ethik und eine Begründung der Ethik in der Autonomie des Menschen.

Für unsere Fragestellung ebenso wichtig wurde die Wende zur historischen Kritik. Alle Phänomene, die sich in der Geschichte gebildet und entwickelt haben, sollen anhand der jeweils zur Verfügung stehenden Quellen kritisch analysiert werden. Vor allem innerhalb der evangelischen Theologie – die katholischen Theologen befassten sich stärker mit kritischen Analysen der kirchlichen Praxis (Wallfahrtswesen, Ohrenbeichte, Zölibat usf.) – entstanden umfassende Versuche, sich der historischen Phänomene zu vergewissern. Voraussetzung war, dass die Bibel nicht mehr einfachhin als Wort Gottes, sondern als ein Stück Volksliteratur aufgefasst wurde. Ausgehend von der Pentateuchkritik wurden zunehmend für alle biblischen Schriften die Fragen nach den Autoren, Abfassungszeiten, Gemeinden, Überlieferungen, Theologien und Redaktoren dieser Schriften in den Mittelpunkt gestellt, ebenso die Frage nach dem Zustandekommen der Sammlung von Altem und Neuem Testament. Wenn diese Untersuchungen auch heute noch in Gang sind und manche weitere Erkenntnisse bringen und auch für die Zukunft erwarten lassen, so wurde doch insgesamt die These einer „göttlichen Autorität“ für die Bibel problematisiert. Sowohl die einzelnen Schriften, ihre Inhalte wie auch ihre Sammlung zu einem Schriftkanon erscheinen als geschichtliche Phänomene, in allen Details und Motiven grundsätzlich historisch erklärbar. Dies brachte Probleme für alle biblischen Aussagen und auch für den Kanon der heiligen Schrift („Krise des Kanons“).

Die historischen Untersuchungen erstreckten sich auch auf die Theologieggeschichte und die Ausbildung zentraler Dogmen. Allerdings wurden diese nicht mit einer der historisch-kritischen Exegese vergleichbaren Gründlichkeit durchgeführt, so dass noch bis heute viele dieser Lehren in allen konfessionellen Theologien relativ unbeschadet weitertradiert werden, von der Zwei-Naturen-Christologie über die Trinitätslehre bis hin zur Erbsündenlehre.

¹ Leicht veränderte Fassung eines Beitrags unter einem erweiterten Titel in: Wege der Wissenschaft. Eine interkulturelle Perspektive. Grundlagen, Differenzen, Interdisziplinäre Dimensionen, hrsg. von Hamid Reza Yousefi / Klaus Fischer / Rudolf Lütke / Peter Gerdson, Verlag: Traugott Bautz: Northausen 2008 (erschien Okt. 2007), 267-288.

² Vgl. hierzu vom Verf., Dogma, Hierarchie und kritisches Bewußtsein, in: Offene Kirche. Analysen zur Situation, Modelle der Praxis, hrsg. von Walter Weymann-Weyhe (patmos-paper-backs), Patmos: Düsseldorf 1974, 15-42.

Wie es auch im Einzelnen aussehen mag: Prinzipiell wurde das Christentum, seit der Aufklärung, als ein durch und durch geschichtliches Phänomen erkannt. Wie aber lässt sich dann noch der Glaube an die objektive Gültigkeit seiner Lehren aufrechterhalten, wo doch nach der damaligen Philosophie, die nach apriorischen und notwendigen Vernunftwahrheiten suchte, alles Historische als „bloß historisch“ oder „zufällig“ wahrgenommen wurde?

Die meisten frühen Aufklärer waren überzeugte Christen und oft auch Theologen. Die neuen Erkenntnisse versuchten sie, mit ihrem Glauben in Beziehung zu setzen. So wollte z.B. Johann Salomo Semler (gest. 1791), der sowohl die Geschichtlichkeit des Kanons der Schrift erstmals erarbeitet und auch christliche Dogmen historisch untersucht hat, den Kern, also den Glauben an Jesus als Gott und seine Funktion angesichts unserer Sündigkeit, auf neue Weise, in der subjektiven Erfahrung, begründen: „Der Glaube an Christum, als Gott, beruht in der eigenen Überzeugung des Menschen, die er sich schafft ... Diese Überzeugung begreift immer sowohl die eigene Einsicht, was ihm alles moralisch fehle“, also auch die Erkenntnis der helfenden Funktion Jesu Christi.³ Er verweist auf die „immerfort neue moralische Schöpfung“ in Christus.⁴

Diese Linie, das Christentum in einer Legitimität zu begründen, die nach der Erkenntnis seiner Geschichtlichkeit noch vernunftgemäß möglich ist, formuliert Gotthold Ephraim Lessing (gest. 1781) noch profiliert. In seiner Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechtes“ vertritt er die Meinung, für den Einzelnen sei Erziehung die „Offenbarung“, die ihm widerfährt. „Erziehung (also Offenbarung, Verf.) gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter.“⁵ Nach diesen Vorbemerkungen erklärt Lessing, dass sich Gott nicht jedem Einzelnen offenbaren konnte: „so wählte er sich ein *einzelnes* Volk zu seiner besonderen Erziehung; und eben das ungeschliffenste, das verwildertste, um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können.“⁶ Während dieser Erziehung Israels „waren die anderen Völker des Erdbodens bei dem Lichte der Vernunft ihren Weg fortgegangen“, einige Völker (er denkt wohl an Griechen und Römer) kamen Israel zuvor, die meisten aber blieben zurück.⁷ Dabei aber ging es in der Erziehung Israels nur um eine Art Elementarunterricht. „Ein beßrer Pädagog muß kommen, um dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen zu reißen. – Christus kam ...“.⁸

Die Funktion Jesu Christi wird also pädagogisch umschrieben; er lehrte das, was andere Völker auch ohne ihn erreicht hatten. Nur in einem Punkt ist seine Besonderheit inhaltlich festzumachen: „Eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben zu empfehlen, war ihm allein vorbehalten.“⁹ Und weil die Jünger diese Pädagogik, die Jesus nur dem Volk Israel „bestimmt zu haben schien“, allgemein unter den Völkern verbreitet haben, „wären sie schon darum unter die Pfleger und Wohltäter des Menschengeschlechtes zu rechnen.“¹⁰

Es wird deutlich, dass Lessing Jesus Christus und dem Christentum eine positive Funktion zuweisen will. Diese aber kann – vernunftgemäß – nur in der Erziehung des Menschengeschlechtes bestehen, wobei diese Pädagogik nur das zum Vorschein bringt, was im Menschen grundgelegt ist. Und diese Erziehung bezeichnet er als die „Offenbarung“.

Dennoch hält der Pfarrersohn an Essentials der christlichen *fides* fest: Er postuliert ein Handeln Gottes an Israel und durch Jesus, ebenso spricht er unbefangen, wenn auch unbestimmt

³ Johann Salomo Semler, *Gottheit Christi. Vorbereitung auf die Königlich Großbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi*, Halle 1787, 117.

⁴ J.S. Semler, ebd. 145.

⁵ Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, in: Ders., *Werke*, hrsg von H.G.Göpfert, 8. Band: *Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften*, bearbeitet von H. Göbel, München 1979, § 4, 490 (ganz: 489-510).

⁶ G.E. Lessing, ebd. § 8; ebd. 491.

⁷ G.E. Lessing, ebd. § 20; ebd. 493.

⁸ G.E. Lessing, ebd. § 53; ebd. 501.

⁹ G.E. Lessing, ebd. § 61; ebd. 503.

¹⁰ G.E. Lessing, ebd. § 62; ebd.

über „ein anderes Leben“, also das nach dem Tod. Dies sind für ihn wohl auch vernunftgemäße Perspektiven oder Postulate.

Wenn es aber um darüber hinaus gehende christliche Lehren geht, z.B. dass Jesus Sohn Gottes sei, dass er auferstanden sei, geweissagt oder Wunder gewirkt habe usf., muss Lessing feststellen, dass es sich hierbei, wenn sie denn zuträfen, nur um historische Wahrheiten handelt: so wurden sie halt berichtet und so mag es ja historisch auch gewesen sein. Aber es müsse festgestellt werden: „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“¹¹ Sie hierfür heran zu ziehen, sei ein Wechsel auf eine andere Argumentationsebene (metábasis eis állo génos). Immer wieder betont er, dass alle diese Aussagen nur Geschichtswahrheiten und kein Beweis für die transzendentalen bzw. metaphysischen¹² Aussagen sind. *„Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüberhelfen, der tu es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient ein Gotteslohn an mir.“*¹³

Selbst wenn die Vorstellungen Lessings zu den „notwendigen Vernunftwahrheiten“ und ihren Bedingungen diskussionswürdig sind und in der weiteren Philosophiegeschichte nur selten noch auf diese Weise vertreten wurden, bleibt doch das von ihm aufgeworfene Problem bestehen: Wie sind religiöse Wahrheiten, die ja immer transzendente Aussagen einschließen, zu verstehen und wie können sie, nach der „kritischen Wende“, begründet werden?

Seit dem 19. Jahrhundert wurde und wird diese Schwierigkeit noch auf einem weiteren Gebiet diskutiert, bei dem Verhältnis von Glauben und Naturwissenschaften. Zwar kennt auch diese Fragestellung schon Vorläufer seit Kopernikus und Galilei und den Auseinandersetzungen um ein heliozentrisches Weltbild. Sie verschärfte sich aber seit der Ausbildung der Evolutionslehre und von naturwissenschaftlicher Kosmologie und -gonie; in beiden Feldern sind zwar noch nicht alle wissenschaftlichen Fragen beantwortet, aber sie sind hinreichend gesichert und über den Rang von Hypothesen hinausgewachsen. Wenn man so will, hat sich der Lessing'sche „garstige breite Graben“ noch vertieft und verbreitert.

4 Gescheiterte Lösungsversuche

Vor allem in den Theologien finden sich viele Versuche, die Spannung zwischen Glauben und Wissen in einzelnen Problembereichen oder auch grundsätzlich zu überwinden, von der Versöhnungstheologie Friedrich Schleiermacher (gest. 1834) über die fundamentaltheologischen Versuche, das gesamte Christentum festzumachen wenigstens an einer „göttlichen Bestätigung“ (nachdem alle früheren Evidenzen geschwunden sind) in der Auferstehung Jesu und seinen Erscheinungen vor Zeugen¹⁴, von den Diskussionen christlicher Ethiker über eine Überwindung des Gegensatzes von autonomer und heteronomer Moral oder neuen Überlegungen in der katholischen Fundamentaltheologie zu einer „Erstphilosophie“, die – unabhängig von allen in der Philosophie vertretenen erkenntnistheoretischen Ansätzen – einen nur in der Vernunft begründeten Zugang zur Existenz und Eigenart Gottes finden wollen.¹⁵ Überlegungen dieser Art überzeugen nur den, der schon von vornherein überzeugt ist.

In der Regel wird das Verhältnis von Glauben und Wissen als spannungsreich erfahren. Meist behelfen sich Christen und Theologen damit, dass sie zwar wissenschaftliche Erkenntnisse weithin rezipieren, aber daneben einen darüber hinausgehenden Bereich annehmen: „Im Glauben wissen wir aber ...“ (dass Gott der Schöpfer ist, Jesus Christus als menschengewordener Gott uns erlöst hat ...).

¹¹ G.E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Werke, Bd. 8, ebd. 12 (ganz: 9-14)

¹² Diese Begriffe gebraucht Lessing an dieser Stelle nicht, meint aber den mit ihnen angesprochenen Sachverhalt.

¹³ G.E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, a. a. O. 112; Kursivschreibung von mir.

¹⁴ Vgl. vom Verf., Thesen zum Verständnis und zur theologischen Funktion der Auferstehungsbotschaft, in: Hansjürgen Verweyen (Hrsg.), Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann (Quaestiones Disputatae, 155), Herder: Freiburg, Basel, Wien 1 u. 2 1995, 80-104; Auferstehung. Thesen zum Verständnis und zur theologischen Funktion, in: imprimatur 28, 1995, 67-72; 128-131; 178-184.

¹⁵ Vgl. hierzu vom Verf., „Letztbegründung“ des (christlichen) Gottesglaubens?, in: imprimatur 34, 2001, 74-77.

Oft aber wird auch die Spannung als Gegensatz, als ein „Paradox“ erfahren, das nicht aufzulösen ist. Sören Kierkegaard (gest. 1855) fragt: „Kann man aus der Geschichte etwas über Christus zu wissen bekommen? Nein. Warum nicht? Weil es überhaupt kein ‚Wissen‘ von Christus gibt; er ist das Paradox, des Glaubens Gegenstand, nur für den Glauben.“¹⁶ Die dialektische Theologie seit Karl Barth (gest. 1968) geht ebenfalls von diesem Paradox aus („die Offenbarung [ist und bleibt] ein paradoxes Faktum“¹⁷), das – positivistisch – geglaubt werden muss und zu dem kein denkerischer Weg führt, ja führen darf. Wenn dies doch unternommen wird, wendet man sich von der Offenbarung ab und tut das, was die (anderen) Religionen (im Unterschied zur christlichen Offenbarung) tun und deswegen menschliche Produktionen sind.

Auch Kritiker der christlichen Lehren aus den Reihen der Naturwissenschaftler, Historiker und Philosophen werten die christlichen Glaubensaussagen als von ihren Methoden her nicht vermittelbar bis hin zu der Aussage, dass Sätze, die über die feststellbaren Sachverhalte hinausgehen, grundsätzlich nicht möglich sind. So scheint es bei dem garstigen Graben zu bleiben.

5 Perspektiven¹⁸

Die Schwierigkeiten gibt es – und es wird sie weiter geben –, solange zwei gegensätzliche Bereiche angenommen werden: Glaubenswahrheiten, die auf Offenbarung beruhen, und Wissen, das sich auf „Tatsachen“ bezieht. Aber es scheint so, als sei bei dieser Gegenüberstellung, sowohl seitens Theologen wie ihrer Kritiker, die „kritische Wende“ nicht ernsthaft vollzogen, der zufolge sich alle unsere Erkenntnisse, auch die religiösen, auf Welt und Geschichte beziehen und von ihrer Reflexion her gewonnen sind. Auch die *fides* ist ein Produkt menschlicher Erfahrung.

Wird diese Ausgangsposition wirklich durchdacht, bedeutet dies auch für religiöse Wahrheiten – hier weitet sich der Blick über die im Kontext des Christentums geführten Diskussionen hinaus –, dass auch sie aus der Erfahrung, in diesem Fall einer „ganzheitlichen“, nicht „bloß“ intellektuellen, aber keineswegs irrationalen Erfahrung hervorgegangen sind. Es geht bei der Auseinandersetzung mit ihnen also nicht um die Frage, wie sie z.B. von Sören Kierkegaard formuliert wurde: „Kann man aus der Geschichte beweisen, daß Christus Gott gewesen ist?“¹⁹, sondern um die Analyse: wie und unter welchen kulturellen Rahmenbedingungen entstand der Monotheismus, wurde aus ihm eine Trinitätslehre, kam es zum Bekenntnis zur Gottheit Jesu? Was bedeutet dies in den untersuchten Fällen und welche Erfahrungen lassen sich hinter diesen Aussagen erkennen? Oder: Unter welchen Bedingungen und warum bildete sich das Sprechen von einer Offenbarung Gottes, und was ist damit gemeint? Oder: Was will der Erste Schöpfungsbericht sagen, wenn er anhand der damals verfügbaren „naturwissenschaftlichen“ Informationen sagt, dass Jahwe am Anfang schlechthin von allem steht?

Alle Glaubenswahrheiten sind in der Geschichte entstanden und versuchen, die jeweils bekannten geschichtlichen und natürlichen Phänomene zu deuten. Sie sind menschliche Produktionen und haben keine andere (etwa: „transzendente“) Quelle zur Verfügung als die Wissenschaften: eben Geschichte und Welt. Es gibt z.B. keine heteronome, weil von Gott auferlegte Moral, die durch eine autonome Moral zu überwinden wäre. Auch die moralische Tradition des Christentums z.B. ist auf Grund „autonomer“ normativer Erkenntnisse unserer Vorfahren entstanden; lediglich ihre wörtliche und unveränderte Übernahme wurde insofern als heteronom erfahren, weil dabei unser eigenes Urteilen traditionellen Vorgaben untergeordnet wurde – eine Heteronomie anderer Art, die es auch sonst im gesellschaftlichen Leben

¹⁶ Sören Kierkegaard, *Einübung im Christentum* (dänisch: *Indørelse i Christendom*, 1850; übers. von E. Hirsch), Düsseldorf, Köln 1951, 23.

¹⁷ Karl Barth, *Der Römerbrief*, zweite Auflage, München 1922, 74.

¹⁸ Vgl. vom Verf., Gibt es den ‚garstig breiten Graben‘?, in: Gerhard Larcher, Klaus Müller, Thomas Pröpfer (Hrsg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Verlag Friedrich Pustet: Regensburg 1996, 205-214.

¹⁹ Sören Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, a.a.O. 23.

gibt. Mit anderen Worten: den garstigen breiten Graben gibt es gar nicht, oder nur dann, wenn religiöse Aussagen „vorkritisch“ verstanden werden.

Allerdings unterscheiden sich religiöse Aussagen von wissenschaftlichen Erkenntnissen dadurch, dass sie nicht Einzelphänomene untersuchen, sondern die Sinnfrage stellen; man mag diese Fragestellung für nicht vertretbar, weil für nicht wissenschaftlich beantwortbar halten. Aber es gibt sie in der ganzen bisherigen Menschheitsgeschichte; es wird gefragt nicht nach wissenschaftlich überprüfbarem Einzelwissen, sondern nach dem Sinn von „allem“ und von sich selbst, sei das „Selbst“ noch eingebettet in kollektive Strukturen (Sippe, Stamm, Volk) oder durch die Individualisierung auf den Einzelnen bezogen. Diese Frage scheint unabweisbar und oft existenziell drängend zu sein, und kann, wie auch andere über die Wissenschaft hinausreichende Phänomene nicht von ihr beantwortet werden: die menschliche Sehnsucht nach Liebe und Partnerschaft, nach einer zufrieden stellenden Arbeit, nach erträglichen sozialen Verhältnissen, nach ästhetischer Gestaltung oder Genuss. Es gibt ein humanes Plus über das wissenschaftliche Fragen hinaus. Zwar schließt die Sinnfrage alles Material an Informationen über Welt und Geschichte ein, soweit sie in einer bestimmten Zeit oder Kultur zugänglich sind, und fragt auf diesem Hintergrund, was menschliches Leben oder mein Leben für einen Sinn hat. Wenn mögliche „Antworten“ gegen das verstoßen, was wir wissen, werden sie – in the long run – als irrational und nicht zufrieden stellend erfahren.

Ganz grundsätzlich und formal lässt sich sagen: alle religiöse Wahrheiten wollen für die Deutung von Welt und Geschichte eine transzendente Perspektive eröffnen, die kultur- und zeitbedingt formuliert sind. Basis ist ausschließlich die Erfahrung von Welt und Geschichte; sie beruhen nicht auf einem „höheren Wissen“. Ihre Funktion ist eine doppelte: zum einen halten sie das Wissen wach, das zeitweise und individualgeschichtlich bedingt auch verdrängt werden kann: dass Welt und Geschichte, bei allen durchaus positiven Erfahrungen, nicht für die menschlichen Erwartungen zureichen, im Christentum z.B. durch die Predigt vom Kreuz, also dem notwendigen geschichtlichen Scheitern, im Buddhismus etwa in der Lehre, dass alle plurale Existenz „in der Zweiheit“ leidvoll ist und überwunden werden muss.

Zum anderen eröffnen Religionen eine Perspektive „transzendentaler“ Art, also über Welt und Geschichte hinaus. Mit welchen „Lehren“ und Bildwelten auch immer diese Perspektive vorgestellt wird – z.B. in einem Himmel oder einem Nirvana –, immer handelt es sich um menschliche Produktionen, und sie sind – *Hoffnungen*, keine Sachaussagen. Im Einzelnen sind die Mythen, Ethiken, Lehren der Religionen sehr unterschiedlich, sowohl im Grad der humanen Differenziertheit wie in den „Inhalten“. Alle aber sind aus den Erfahrungen von Welt und Geschichte hervorgegangen, die auch für die religiöse Frage die einzig möglichen Gegenstände der Erkenntnis und Erfahrung bieten.

Die Wahrheitsfrage kann also nicht in dem oben zitierten Sinn von Kierkegaard gestellt werden. Vielmehr geht es nur um das Problem, ob eine, wie auch immer geartete Hoffnung angesichts unseres Wissens von Welt und Geschichte irgendwie anthropologisch legitim ist oder ob die einzig mögliche (auch „transzendente“) Antwort eine gegenläufige ist: Es kann keine Hoffnung geben, menschliche Existenz ist fragmentarisch und absurd. Für beide Versionen einer Antwort auf die Sinnfrage, Hoffnung und Absurdität, gibt es rationale Gründe im Wissen und in der Erfahrung von Welt und Geschichte. Auch die christlichen Lehren beinhalten Hoffnungen; „eine Hoffnung aber, die man schon sieht, ist keine Hoffnung mehr“ (Römerbrief 8,24).

Die in der Religionsgeschichte vorgelegten Sinn- und Hoffnungsmodelle, zugleich Motivationen für das ethische Handeln, können durchaus miteinander verglichen werden, aber nicht so, dass ihre „Wahrheit“ im wissenschaftlichen Verständnis untersucht wird. Sie können verglichen werden in der Hinsicht, inwieweit sie die Sinnoffenheit von Geschichte und Welt und zugleich eine „transzendente“ Hoffnung einigermaßen adäquat zur Sprache bringen. Es kann vorausgesetzt werden, dass alle religiösen Entwürfe zum Zeitpunkt ihres Entstehens und Fortdauerns in der jeweiligen Tradition dem entsprachen, was zu einer bestimmten Epoche und in einer bestimmten Kultur angemessen war oder ist; die Gläubigen werden „ihre“ Religion als wahr erfahren und als zureichende Deutung für ihr Leben. Wie weit sie heute, „nach der Aufklärung“ und bei globaler Vermittlung „wahr“, d.h. unter den (je) neuen Be-

dingungen human angemessen sind, kann nur die künftige Entwicklung zeigen. Es gibt keinen archimedischen Punkt außerhalb der Geschichte, von woher sich dies beantworten ließe. Die Religionswissenschaft untersucht die Modelle (Religionen), die in der Geschichte formuliert wurden, in Gesellschaften rezipiert und tradiert wurden, um die Sinnfrage (ganzheitlich) aufzugreifen und zu „beantworten“. Ihre Basis ist somit die Religionsgeschichte, deren Untersuchung durch weitere methodische Ansätze (z.B. aus Soziologie oder Psychologie) vertieft und deren systematischer Gehalt erhoben werden kann.

Der Begriff „Theologie“ wird auf eine zweifache Weise verstanden. zum einen als wissenschaftliche Theologie, zum anderen als eine Version begründender Verkündigung oder gar „prophetischer“ Aussagen (z.B. die dreifachen „solus“ der Reformation oder die Befreiungstheologie). Beiden ist gemeinsam, dass sie sich, im Unterschied zur Religionswissenschaft, affirmativ in eine religiöse Tradition hineinstellen, sie haben „den Glauben“ zur Voraussetzung. Wenn Theologie aber wissenschaftlich betrieben werden soll, hat sie, wie auch die Religionswissenschaft, nur Welt und Geschichte zum Gegenstand. Sie muss mit denselben Methoden arbeiten wie die Religionswissenschaft, die eigene Tradition also als ein geschichtliches Phänomen begreifen und untersuchen. Erst auf dieser Basis kann sie reflektieren über die humane Angemessenheit („Wahrheit“) dieser Überlieferung und diese vermitteln – in dem Bewusstsein, dass sich hierfür keine wissenschaftliche Beweiskraft ergibt, sondern „nur“ über die auch rationale Legitimität der eigenen Hoffnung – auch angesichts des jeweiligen Wissens über Welt und Geschichte –, auch werbend, d.h. verkündigend, gesprochen werden kann.

Diese erkenntnistheoretische Reflexion, der Vollzug der „kritischen Wende“, kann zwar Krisen mit sich bringen. Prinzipiell aber ist sie befreiend, weil sie die quälende Auseinandersetzung mit falschen Fragestellungen und Vorgaben sowie Irrationalismen hinter sich lässt.