

Glaube und Wissenschaft

Zusammenfassende Perspektiven

Mohammad Gharaibeh/Christian Ströbele

Die Ansprüche an die Theologien sind enorm. Teile der Gesellschaft und andere wissenschaftliche Disziplinen erwarten von Theologien, sich als »Wissenschaft« auszuweisen – wobei die unterschiedlichsten Wissenschaftsverständnisse Anwendung finden. Dies stellt die Theologien vor die Aufgabe, sich mit ihrer eigenen Vergangenheit »wissenschaftlich« auseinanderzusetzen und die historische Bedingtheit religiöser Konventionen offenzulegen, ohne dabei von eigenen Glaubensvoraussetzungen geleitet zu werden. Aber auch aus inneren Gründen müssen die Theologien ihre eigene Geschichte und ihre Glaubensgrundsätze in nachvollziehbarer Weise bearbeiten, um sie nach innen und nach außen vermitteln zu können. Zu alledem tritt die wohl größte Herausforderung der letzten Jahre an die Theologie, nämlich der interreligiöse Dialog. Nicht selten werden dabei Ergebnisse historischer und theologischer Entwicklungen einer Religion auf die andere projiziert, um dann festzustellen, dass die andere Religion diese nicht vorweisen kann. Nichtsdestotrotz soll eine klärende und selbstkritische Aufarbeitung der gemeinsamen, vielfach belasteten Vergangenheit unternommen werden, die sicher auch religionsinterne Ursachen hat, aber auch in machtpolitischen und ökonomischen Interessen und Kontexten begründet ist. Und schließlich soll der Dialog den Erwartungen der Gesellschaft gerecht werden und seine Früchte der Gesellschaft zukommen lassen. So sinnvoll diese Forderungen auch sein mögen, so schwierig ist es, ihnen Rechnung zu tragen. Das gilt zumal in einem wissenschaftlichen Kontext. Denn die Religionen blicken auf teils unterschiedliche historische, kulturelle, geographische, sozial- und geistesgeschichtliche Kontexte und sie finden sich in einer stetig verändernden Gesellschaft wieder.

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf einige dieser Herausforderungen ein und beantworten damit verbundene Fragen. Dabei zeigen sie, dass Glaube und Wissenschaft keine unaufhebbaren Gegensätze sind,

und stellen sich der Aufgabe, im gegenwärtigen Wissenschaftskontext begrifflich und methodisch darüber Auskunft zu geben, was die *Wissenschaftlichkeit* von Theologie, sei es christlicher, sei es islamischer, charakterisiert und was ihre *Eigenständigkeit* gegenüber anderen Perspektiven auf Religion ausmacht, etwa religionswissenschaftlich-deskriptiver.

1. Historische und methodologische Grundlegungsfragen von Theologie

Begriffe, Fundamente und maßgebliche Bezüge von Theologie wurden in den Tagungsbeiträgen zwar mit unterschiedlichen Nuancierungen, aber doch mit mehrfachen Entsprechungen beschrieben. Das gilt vorausliegend für ein Verständnis von Theologie als Wissenschaft an Schnittstellen: Sie operiert, wie es auch der Tagungstitel zum Ausdruck bringt, zwischen »Glaube« bzw. religiöser Praxis einerseits und wissenschaftlicher Reflexion andererseits. So kann man von Theologie sprechen als »wissenschaftliche[r] Reflexion von Glaubenserfahrung und Glaubensüberlieferung« (*Sautermeister*), als einer »intellektuellen Rechenschaft, die die Inhalte des jeweiligen Glaubens und damit das Proprium ihres jeweiligen religiösen Selbstverständnisses abbilde[t]« (*Schreiner*), oder als Unternehmen, »Frömmigkeitsglauben« bzw. »gelebte Religion« einerseits und »gelehrte Religion« andererseits zu vermitteln (*Dziri*) oder »religiöse Gehalte systematisch zu rekonstruieren« (*El Kaisy-Friemuth*). Darüber hinaus kann sich Theologie verschiedener Theorien und Methoden bedienen (*Dziri, Großhans*), die ihr helfen, die eng verwobene Vergangenheit von Christentum und Islam zu verstehen (*Schreiner, Schwöbel*), die eigene Tradition zu reflektieren (*Bakker, Kattan, Ghaffar*), von Offenbarung und Übernatürlichem zu sprechen (*Karimi/Bernhardt*) und zu vermitteln zwischen Gesellschaft und individueller religiöser Biographie (*Badawia, Sautermeister*).

2. Verhältnisbestimmungen von religiösem Glauben und philosophischer Vernunft

Versteht man Theologie als Form wissenschaftlicher Reflexion und Rekonstruktion, so ist insbesondere näher zu bestimmen, wie es um ihr Verhältnis zur Philosophie steht, also zu Vernunftanstrengungen ohne Bezug auf religiösen Glauben und Offenbarung. Von einem ersten Prin-

zip, von Gott und von Übernatürlichem sprachen bereits die unterschiedlichsten antiken Philosophenschulen. Darf und sollte die Theologie deren Begriffe und Argumente einfachhin übernehmen?

Nach wie vor finden sich Plädoyers für eine Theologie als strikt philosophisches Unternehmen. Als »natürliche Theologie«¹ wäre sie unabhängig von geschichtlich-kulturellen Vorbedingungen, insbesondere von Glauben und Offenbarung. Dies würde auch »Gottesbeweise« einschließen (so z. B. *Bakker*). Dem stehen von Seiten der Philosophie Bedenken bezüglich eines voraussetzungsfreien Vernunftideals gegenüber.

Theologischerseits wird auf der anderen Seite nicht selten eine Beweisbarkeit Gottes für undurchführbar und sogar schädlich gehalten: Sie würde die Freiheit des Glaubensaktes zerstören. Allzu leichtfertige Übernahmen aus der Philosophie würden zudem die Eigenbedeutung religiöser Gehalte reduzieren, überformen und verfremden.

Zwischen beiden Positionen werden mannigfache Mittelwege beschritten, beispielsweise unter dem Sammelbegriff eines »kritischen Rationalismus«: Glaubenssysteme könnten und müssten demnach »rational kritisiert und beurteilt werden«². Abschließende Beweise wären aber weder möglich noch nötig. Auch die klassischen »Gottesbeweise« lassen sich in diesem Sinne lesen: Sie wären demnach nicht Beweisgänge im modernen Sinne.³ Aber sie machten zumindest »Minimalbedingungen« der Gottesrede geltend.⁴

In jedem Fall hängt in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft alles daran, welcher Begriff von Rationalität bzw. Vernunft vorausgesetzt wird (*Karimi*). Entsprechend unterschiedliche Gewichtungen ergeben sich etwa für die Frage, inwieweit die Vernunft im Rahmen der Theologie selbstverwaltet, »autonom« verfährt oder aber von ge-

1 Überblicksdarstellungen finden sich in: *Russell Re Manning* (Hg.), *The Oxford Handbook of Natural Theology*, Oxford 2013, vgl. dort besonders den Artikel von *Robert G. Morrison*, *Islamic Perspectives on Natural Theology*, 151–165. Im vorliegenden Band vgl. den Beitrag von *Großhans* mit Bezugnahme auf Varro/Augustinus, dies auch in Ergänzung zum Beitrag von *Bakker*.

2 Siehe *Cafer S. Yaran*, *Islamic Thought on the Existence of God*, Washington D.C. 2003, 5; *Ayman Shihadeh*, *The Existence of God*, in: *Tim Winter* (Hg.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge 2008, 197–217.

3 Vgl. *Johannes Hirschberger*, *Gottesbeweise. Vergängliches – Unvergängliches*, in: *ders./J. G. Deninger* (Hg.), *Denkender Glaube*, Frankfurt 1966, 101–149.

4 *Wolfhart Pannenberg*, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 120.

schichtlich-kontingenten Voraussetzungen zehrt, welcher Stellenwert ästhetischen Momente (*Bernhardt, Karimi*) zukommt oder inwieweit Theologie als wesentlich »hermeneutische Wissenschaft« (*Großhans*) zu verstehen ist.

3. Geltungsvoraussetzungen und »Autoritäten« theologischer Methodik

Theologie ist jedenfalls offenkundig nicht nur rationale Metaphysik, sondern auch Text- und Interpretationswissenschaft. Macht sie sich daher abhängig von Autoritäten, so dass dies ihren Charakter als autonome Wissenschaft gefährdet? Die theologische Tradition hat dieses Moment ganz anders gewertet: Die Theologie reflektiert gerade die unübergehbaren Voraussetzungen unserer Verstehensversuche. Keineswegs erschöpfen diese sich etwa in formalen Vernunftschlüssen. Wie auch in anderen lebensweltlichen und wissenschaftlichen Zusammenhängen ist zu reflektieren, von woher wir theoretische und praktische Gewissheit gewinnen. Die Voraussetzungen unserer Vernunftanstrengungen können wir nämlich allenfalls in Spezialkontexten garantieren. Wir stehen vielmehr immer schon in Zusammenhängen der Interaktion, Kommunikation und vertrauenden Kooperation sowohl mit der Gegenwart wie der Vergangenheit, was ein Bezug auf die Tradition und ihre kritische Reflexion voraussetzt. Daher können selbst Instrumentarien wie die der aristotelischen Logik nicht von vornherein als theologisch neutral gelten (*Dziri*).

Freilich hat die Bezogenheit der Theologie auf autoritative Ausgangspunkte eigentümlichen Charakter. Denn ihren Ausgangstexten (Bibel/Koran) kommt formal unbedingte Geltung zu. Ihr materialer Bedeutungsgehalt ist unausschöpfbar. Versuche, diesen Gehalt zu erschließen, orientieren sich zudem an weiteren priorisierten Texten (zuvorderst apostolische bzw. prophetische Tradition) und autoritativen theologischen Systematisierungen (*Großhans, Bakker*). Nicht nur müssen dazu die Bezugstexte kanonisiert und ein Minimalbestand an Glaubensinhalten abgegrenzt werden.⁵ Um abweichende Lesarten auszuschließen, werden

5 Greifbar wird dies in der »Selbstdefinition« christlicher Theologie gleichursprünglich zur Absetzung vom »Gnostizismus«. Letzterer wird dabei zugleich mitkonstruiert; vgl. *Johann Ev. Hafner*, Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis, Freiburg u. a. 2003. Vgl. für islamische Kontexte: *Ahmed el Shamsy*, The Social Construction of Orthodoxy, in: *Tim Winter* (Hg.), The Cam-

auch personalisierte Autorisierungen etabliert.⁶ *Dziri* sieht sogar zeitübergreifend in der »Evidenzhaftigkeit der Autorität von Personen« »das zentrale Instrumentarium« muslimischer Gelehrtenkultur noch vor »formal-technischen Beweisverfahren« oder »hermeneutischen Auslegungen«.

Die Professionalisierung der Theologie im 9. bis 11. (Islam) bzw. 13. Jh. (Christentum) schreibt diese Priorisierungen, unter Ausbildung sich differenzierender Schultraditionen, fort (*Dziri, Bakker, Schreiner*). Was fortan als »klassisch« gilt, sind spezifische Terminologien, »Argumentations- und Beweisstrukturen« und eine »Systematisierung« tradierter »Wissensbestände« (*Dziri*) einschließlich der relativen Autorisierung bestimmter Texte und Personen. Die frühneuzeitliche christliche Theologie markiert sie dann nach einem gestuften Raster als theologische Erkenntnis-»Orte« und konstatiert zugleich, dass darunter auch solche fallen, die nicht allein der Theologie eigentümlich sind: Philosophie, »Natur« und »Geschichte«. Insbesondere Letztere bestimmen das theologische Selbstverständnis eminent: Sie können für Irritationen sorgen (etwa im Zuge der Aristoteles-Rezeption), aber auch für Engführungen (gegen welche etwa Theologen wie al-Ġazālī oder des christlichen Humanismus aufbegehren) und schroffe Abgrenzungen (etwa der Ḥanbalīya, *Dziri*).⁷

4. Theologie und Traditionskritik

Gerade wegen der konstitutiven Funktion ihrer Traditionen stehen die Theologien aber oft vor der Notwendigkeit, diese kritisch zu sichten. Traditionskritik ist ein wesentliches Moment von Traditionshermeneutik, denn es bewahrt Religion davor zu erstarren: Tradition – sei es als Schrift oder als Ereignis – ist Quelle von lebendiger Religion, solange sie sich

bridge Companion to Classical Islamic Theology, Cambridge 2008, 97–120.

6 Frappante Parallelen bestehen zwischen christlichen, großkirchlichen, dann katholischen Autorisierungsformen und Legitimationsformen der islamischen »Gelehrtenumma«. Vgl. *Mohammad Gharaibeh*, Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten, in: *Hansjörg Schmid/Amir Dziri/ders./Anja Middelbeck-Varwick* (Hg.), Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam, Regensburg 2014, 60–77.

7 Vgl. *Frank Griffel*, Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophie, Leiden 2000.

Menschen aus ihren jeweiligen, geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens- und Glaubenserfahrungen heraus aneignen. Wenn Tradition festgeschrieben wird auf einen vermeintlich eindeutigen, unhinterfragten Bezugspunkt, erstarrt sie. Sie droht dann, nicht mehr verstanden zu werden, keinen Platz mehr im Leben der Gläubigen zu finden. Lebendige, auf die jeweiligen Lebensumstände hin erschlossene Tradition ermöglicht eine Bewältigung der Kontingenzen des Lebens. Dieses Potential geht verloren, wenn die kreativen Strategien der Tradition enggeführt werden auf einen starren Maßstab des rechten Glaubens.

Zur kritischen Reflektion von Tradition liefern Ansätze aus anderen Disziplinen nützliche Werkzeuge. Dies fängt – bei aller Strittigkeit (*Kattan, Ghaffar*) – bei der historisch kritischen Methode an,⁸ umfasst Themen wie die Kanonisierungsprozesse von Textsorten⁹ und geht bis hin zur Hinterfragung der Rolle von Religionsgemeinschaften in den beiden Religionen¹⁰. Solche Perspektiven erfordern eine methodische Abstraktion von Glaubensvoraussetzungen. Hätte diese Abstraktion das letzte Wort, drohte Religion als bloßes historisches und soziales Konstrukt zu erscheinen. Keineswegs aber sollte die Theologie solche Wissenschaftsformate deshalb ignorieren. Sie kann sie vielmehr nutzen, um die eigene Tradition genauer zu studieren – und auf dieser Grundlage zu fragen: Was sind die gegenwartsrelevanten Kerngehalte der Tradition? Inwiefern stellen sie vielleicht heutige vermeintliche Selbstverständlichkeiten in Frage? Inwiefern lassen sie aber auch heutige Formulierungen als im Erfahrungsschatz der eigenen Überlieferung wohlbegründet erscheinen? Eine solche Entsprechung (islamisch: Konsens, *iğmāʿ*) zwischen historischer und gegenwärtiger Gemeinschaft (insbesondere der Religionsgelehrten) ist ein entscheidendes Kriterium für alle Versuche, Glaubensinhalte zu bestimmen.¹¹ Traditionskritik muss folglich Glaube und Wissenschaft einbeziehen, da sie sonst entweder zu weit oder nicht weit genug geht.

8 Vgl. dazu exemplarisch *Helmut Utzschneider/Stefan Ark Nitsche*, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2001. Unter jüngeren Plädoyers, die traditionelle Vielfalt an Auslegungsweisen wieder zu erschließen, vgl. exemplarisch *Joseph Ratzinger* (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg u. a. 1989; *Robert Louis Wilken*, In Defense of Allegory, in: *Modern Theology* 14 (1998), 197–212.

9 Vgl. *Jonathan Brown*, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*, Leiden 2011.

10 Vgl. dazu *Schmid* u. a., *Kirche und Umma* (s. Anm. 6).

11 Vgl. *Gharaibeh*, *Umma* (s. Anm. 6).

5. Interdependenzen christlicher und islamischer Theologie

In grundlegenden Methodenfragen stehen islamische und christliche Theologie vor parallelen Herausforderungen. Das galt im mittelalterlichen Kontext für das Verhältnis von »ratio« und »auctoritas«, und es gilt heute umso mehr für Positionierungen zu Deutungsperspektiven anderer Wissenschaften und Weltanschauungen. Schon in historischer Perspektive geht es dabei sogar um mehr als Parallelen: Die Text-, Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichten sind religionsübergreifend verflochten. Für die Konstitution von islamischer, jüdischer und christlicher Scholastik (*ilm al-kalām*) ist dies besonders gut dokumentiert. Aber auch an anderen Konstellationen lässt sich verfolgen, dass jede der drei Religionen Judentum, Christentum und Islam »den beiden anderen ebenso voraus[geht], wie sie sich als Antwort auf die jeweils beiden anderen erweist« (*Schreiner*). Eine solche Perspektive reiht sich ein in vielversprechende Forschungsprogramme, welche weniger (wie z. B. stellenweise *Bakker*) daran interessiert sind, welcher für sich betrachteten Religion ein Primat für bestimmte Begriffe oder Ideen zuzusprechen wäre. Stattdessen schlägt z. B. Jacques Waardenburg vor, Religionen als »Subsysteme« mit einem gemeinsamen Kern symbolischer Elemente zu betrachten.¹² Ähnliches gilt für synoptische Inblicknahmen religionsübergreifender Debattenlandschaften, wie sie Angelika Neuwirth anstößt und wie dies auch im Gefolge der »Wissenschaft des Judentums« verfolgt wurde.¹³ Der Nachvollzug¹⁴ solcher »Interdependenz« (*Schreiner*) legt jedenfalls nahe, dass auch gegenwärtig keineswegs nur äußere Gründe eine interreligiöse Vernetzung theologischer Anstrengungen motivieren. Vielmehr hat dies »innere religiöse Motiv[e]« und setzt eine gemeinsame Begriffs-, Gesprächs- und Problemgeschichte fort; ein genuin »theologische[s] Interesse am interreligiösen Dialog« (*Hodžić*) drängt sich daher bereits theologiegeschichtlich bzw. historisch-theologisch auf.

12 Vgl. *Jacques Waardenburg*, *Muslims and Others. Relations in Context*, Berlin/New York 2003, 76 ff. und passim.

13 Vgl. u. a. *Harry A. Wolfson*, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge/London 1976, 58 ff. und passim; *Morris S. Seale*, *Muslim Theology. A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London 1964.

14 Eine umfassende Dokumentation bieten *David Thomas/Barbara Roggema* (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, bislang 6 Bände [600–1600], Leiden/Boston 2009–2014. Ein kompakter Erstüberblick z. B. bei *Hugh Goddard*, *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh 2000.

6. Theologie im Gegenüber pluraler Identitäten und Gesellschaften

Erheblich herausgefordert sind die Theologien durch die heutigen religionspluralen und säkularen Kontexte. Man wird heute nicht mehr wie Varro/Augustinus »politische« und wissenschaftlich-»natürliche« Theologie auf unterschiedliche Ort verteilen können (*Großhans*). Vielmehr hat Theologie heute umso deutlicher zu machen, inwiefern sie einer »Religion für das Alltagsleben« (*El Kaisy-Friemuth*) aufrucht. Der »gesellschaftsbezogene« (*dies.*) bzw. »öffentliche Charakter von Theologie« (*Tietz*), auch wenn man ihn erst als hinzukommenden Rahmen nach dem primären »Ausgang von heiligen Texten und Traditionen« (*El Kaisy-Friemuth*) versteht, prägt gegenwärtige Aufgabenstellungen: Dies betrifft nicht nur die Kommunikation mit akademischen Nachbardisziplinen einschließlich der Suche nach einer »theologischen Antwort auf die Herausforderungen der modernen wissenschaftstechnologischen Beherrschung unserer geschichtlichen, kulturellen, geistigen und sozialen Realität« (*Hodžić*). Dieser öffentliche Charakter schließt auch die ggf. selbstkritische Orientierung am »Wohl dieser Welt« (*Tietz*) ein, aber auch das Erfordernis, »ideologiekritisch über die Gesellschaft zu reflektieren« (*Özsoy*). Dabei muss Theologie »die produktiven und humanisierenden Kräfte von Religion auch über die Grenzen von Religion hinaus fruchtbar und verständlich [...] machen« (*von Stosch*). Ein solcher Akzent trifft sich mit Ergebnissen von Teilnehmerbefragungen, wonach etwa drei Viertel ein besonderes Interesse an gesellschaftlichen und politischen Fragen bekunden sowie die gemeinsame Vermittlungsfunktion christlicher und islamischer Theologie »zwischen Gesellschaft und Religion« (*Klinkhammer*).

Die plurale Gesellschaft fordert von den Theologien die Vermittlung zwischen Religion(en) und Gesellschaft. Der Öffentlichkeitscharakter der Religion bedeutet aber auch, nach der »Gesellschaft in der Religion« zu fragen: Wie viel von der pluralen Gesellschaft steckt dann in der Religion? Diese Perspektive setzt an bei den pluralen bzw. hybriden Identitäten, die aus einer pluralen Gesellschaft resultieren. Denn die Menschen, die in einer pluralen und immer stärker auch nicht-religiösen Gesellschaft sozialisiert sind, erleben Pluralität positiv und nehmen die »produktiven und humanisierenden Kräfte der Religion« (*von Stosch*) vielleicht nicht in erster Linie als religiös wahr. Gleichzeitig muss sogar gefragt werden, ob diese Kräfte in die Gesellschaft vermittelt werden müssen oder ob sie nicht bereits durch die Gesellschaft in die Religion hineingedeutet wur-

den. Denn »[i]n der Wechselwirkung von Identitätsbildung als Prozess der Selbst-Reflexion und Theologie als Prozess der Reflexion über die Religion und ihre Quellen entstehen zwangsläufig neue Lesarten der religiösen Quellen sowie eine klare Erwartung der Gläubigen, ihrem Alltag angemessene Deutungsmuster zu bekommen« (*Badawia*). So sind die Deutungsmuster das Ergebnis der Lebenserfahrung. Dies gilt vor allem für theologisch zu interpretierende Texte oder Ereignisse. Denn der Prozess der Interpretation vollzieht sich im Spannungsfeld von Selbstbestimmung und Verstehen der Quellen (*Badawia*) und stößt damit einen Wandlungsprozess sowohl im Interpretieren als auch im Ergebnis der Interpretation an. Durch den »Bezug auf konkrete Glaubenserfahrungen und -überlieferungen wie auch Glaubenspraxis« (*Sautermeister*) gibt es Theologie folglich genauso plural wie die Gesellschaft. Die interkontextuell, also intersubjektiv, interkulturell und besonders auch interreligiös relevanten Abstraktionen von lebensweltlichen Erfahrungs- und Deutungsmustern (*Sautermeister*) werden aber teils bereits von der pluralen Gesellschaft selbst geleistet. Der erfahrungsgesättigte lebensweltliche Verstehenskontext (»dichte Theologie«) besteht dann nicht nur in »Lebenswelt und [...] Erfahrung von gläubigen« (*Sautermeister*), sondern zwangsläufig auch nicht-gläubigen Menschen. An dieser Stelle kommt der Theologie eine besondere Rolle zu. Mit einem kritischen Blick sowohl auf die Tradition als auch auf die Gesellschaft kann sie zwischen beiden vermitteln und dafür sorgen, dass Religion ihre gesellschaftliche Funktion wahrnehmen kann und dass sie zu einem gewissen Grad von der Gesellschaft mitgestaltet wird, ohne dabei ihre Autonomie zu verlieren. Theologie in Verbindung von Glaube und Wissenschaft ermöglicht ein Zusammen von Gesellschaft und Religion, von dem beide profitieren.

7. Theologie: Glaube und Wissenschaft

Worin besteht nun eigentlich die *Wissenschaftlichkeit* von Theologie, und wie definiert sich ihre *Eigenständigkeit* von anderen Ansätzen? Die Antwort auf diese beiden Fragen liegt in der Summe der verschiedenen Beiträge dieses Bandes. Theologie wagt den Balanceakt zwischen Glauben und Wissenschaft durch eine Verbindung der selbigen. Glaube und Wissenschaft sind keine unaufhebbaren Gegensätze. Im Gegenteil: Theologie ist in der vorteilhaften Situation, Methoden aus verschiedenen Disziplinen zu nutzen, zu kombinieren, anzupassen und weiterzuentwickeln, um sich selbst zu verstehen, aber auch um sich anderen mitzuteilen und

zu erklären. Dazu schöpft sie aus dem Methodenreichtum anderer Perspektiven auf Religion, etwa der Religionswissenschaft, der Islamwissenschaft, der Kulturwissenschaften, der Religionssoziologie, der Soziologie, der Literaturwissenschaften und der Geschichtswissenschaften.

Doch anders als die genannten wissenschaftlichen Disziplinen kann – und muss – Theologie einen Schritt weitergehen: Sie muss nicht dort stehenbleiben, wo andere Disziplinen ihre Grenze erkennen. Diesen Grenzüberschritt markiert der Begriff religiösen Glaubens. Der Theologie stehen damit reichhaltigere Möglichkeiten offen, mit den Kontingenzen des Alltags umzugehen und auf gesellschaftliche Probleme zu reagieren. Durch den Bezug der Theologie auf Tradition, auch wenn oder gerade weil dies kritisch geschieht, greift sie auf menschliche Erfahrungen auf eine Art und Weise zu, wie es anderen Disziplinen nicht möglich ist. Sie kann auf Dimensionen einer letzten Hoffnung verweisen, wo andere Disziplinen aufhören, weil solche Gehalte nicht mehr objektivierbar, messbar und konzeptionalisierbar sind.

Theologie arbeitet an der Übersetzung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, an der Schnittstelle von Übernatürlichem und Natürlichem. Es geht der Theologie um das Verhältnis aller Verstehensvollzüge zum letzten Grund von Verstehen überhaupt. Damit ist Theologie heute – und kann sie nur sein – Glaube *und* Wissenschaft.