

Heiko Schulz (Hrsg.)

Evangelische Theologie

Eine Selbstverständigung
in enzyklopädischer Absicht



Evangelische Theologie

Kleine Schriften
des Fachbereichs Evangelische Theologie
der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Band 7

Evangelische Theologie

Eine Selbstverständigung in
enzyklopädischer Absicht

Herausgegeben von
Heiko Schulz



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Mirjam Raupp, Frankfurt a. M.
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04323-1
www.eva-leipzig.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
Melanie Köhlmoos	
Evangelische Theologie und das Alte Testament	31
Stefan Alkier	
Evangelisch - Katholisch - Orthodox. Evangelische Theologie aus neutestamentlicher Perspektive	54
Athina Lexutt	
Die Vergangenheit der Gegenwart als Herausforderung für ihre Zukunft. Die Christentumsgeschichte auf dem Weg ins 22. Jahrhundert	76
Markus Wriedt	
Wissenschaft aus dem Geist der Kontroverse. Kirchenhistorische Anmerkungen zum Diskursraum »Theologie«	107
Roderich Barth	
Evangelische Dogmatik? Überlegungen zu ihrer kritischen Identität	176
Heiko Schulz	
Legt (nur) der Glaube den Glauben aus? Evangelische Theologie als christliche Religionswissenschaft	202

Ursula Roth	
Theorie – Praxis – Theologie. Eine Standortbestimmung der Praktischen Theologie	237
Frank Thomas Brinkmann	
Utopische Religionspädagogik? Bemerkungen zur en- zyklopädischen Lage einer »unruhigen« theologischen Disziplin	262
David Käbisch	
Eine theologische Disziplin? Genese und Profil der Evangelischen Religionspädagogik in Frankfurt am Main	283
Christian Wiese	
Jüdische Religionsphilosophie im Kontext Evangelischer Theologie? Reflexionen über ein zwiespältiges Modell	318

Einleitung¹

1. Habent sua fata libelli. Das gilt auch für den vorliegenden Band, der seine Entstehung einer handfesten Meinungsverschiedenheit verdankt: Vor ca. zwei Jahren kam es in einer Professoriumssitzung des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität zu einer angeregten Debatte über die Frage, ob (und wenn ja in welcher Rechts- und Organisationsform) das Fach Theologie an staatlichen Universitäten in Zukunft gelehrt und gelernt werden solle. Zwar hatte am Frankfurter Fachbereich bereits 2009 eine veritable Konferenz zum Thema stattgefunden, deren Ergebnisse seit 2011 als Sammelband publiziert vorlagen.² Aber erstens blieb auch der dort erreichte Diskussionsstand im Ergebnis uneinheitlich; und zweitens waren inzwischen neue Kolleginnen und Kollegen an den Fachbereich berufen worden und zur nicht geringen Überraschung, ja Ernüchterung fast aller Beteiligten stellte sich heraus, dass in der genannten Frage auch nach intensiver Diskussion weder im Grundsatz noch im Detail Einigkeit erzielt werden konnte. Sehr viel rascher hingegen kam man in der Feststellung überein, dass die bis auf weiteres unausgeglichenen Differenzen in der fraglichen Sache als indirekter Reflex eines offenkundig tieferliegenden und bislang weit-

¹ Ich danke Mirjam Raupp für die Erstellung der Druckvorlage und Roman Winter für die Mitarbeit an den Abschlusskorrekturen des vorliegenden Bandes.

² Vgl. S. ALKIER/H.-G. HEIMBROCK (Hg.), *Evangelische Theologie an staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung*, Göttingen 2011.

gehend unbemerkten Dissenses über Begriff und Funktion/en evangelischer Theologie an sich einzustufen seien. Dieser Umstand legte die Vermutung nahe, dass zunächst einmal dieser tieferliegende Dissens ausgetragen und nach Möglichkeit behoben werden müsse, bevor irgendein Anlass zur Hoffnung bestünde, eine Differenz auszuräumen, die lediglich Symptom und Folge, nicht aber Ursache jener grundsätzlichen Meinungsverschiedenheit zu sein schien.

Nun ist als Ausgangspunkt und Movens zur weiteren Verständigung die zu Recht bestehende Einigkeit in der Uneinigkeit jeder scheinbaren – und also unberechtigten – Einigkeit darüber, einig zu sein, ebenso vorzuziehen wie jeder unberechtigten Uneinigkeit in der Einigkeit – oder Uneinigkeit.³ Diese als ermutigend empfundene Einsicht mündete in den Beschluss, im Sommersemester 2015 eine Ringvorlesung am Campus Westend durchzuführen, an der teilzunehmen abgesehen von allen hauptamtlich Lehrenden des Frankfurter Fachbereichs auch interessierten Kollegen*innen des kooperierenden Institutes für Evangelische Theologie der Justus Liebig-Universität Gießen Gelegenheit gegeben werden sollte. Und so geschah es.

Zwei Hauptaufgaben bzw. Leitziele standen allen Beteiligten dabei von Anfang an als verbindlich vor Augen: Zum einen sollte jede*r Kollege*in aus der – erwartungsgemäß: subjektiv imprägnierten – Perspektive auf das jeweilige Fach ein Verständnis eben dieser Perspektive, und d.h. der eigenen Fachdisziplin entfalten und zur Diskussion stellen. Besonderes Augenmerk war dabei auf den bzw. die Herausarbeitung des genuin evangelischen Akzent/es dieser Perspektive zu legen. Zweitens

³ Nicht aber (und unter anderem) der zu Recht bestehenden Einigkeit in der Einigkeit!

ging es darum, die jeweilige Perspektive in enzyklopädischer Hinsicht zu erweitern bzw. zu kontextualisieren; d.h. es sollte deutlich werden, ob und auf welche Weise die in der jeweils subjektiv bestimmten Fluchtlinie exponierte Fachdisziplin als integrales Moment einer übergeordneten Konzeption von evangelischer Theologie insgesamt auf- und ausgewiesen werden könne.⁴ Mit dieser Aufgabe hatte freilich jede/r Fachvertreter*in vorübergehend das Geschäft des Systematischen Theologen zu übernehmen – und auch das stand allen Beteiligten klar vor Augen.⁵ Haupt- und Untertitel des vorliegenden Bandes deuten diese beiden Leitvorgaben indirekt an, ebenso wie dessen Entstehungsanlass: d.h. jene Meinungsverschiedenheit, die den Versuch einer (hier: enzyklopädischen) Selbstverständigung ursprünglich motiviert hatte.

Wie die im Ergebnis unabgeglichene Differenzen in den konzeptionellen Überlegungen, die der vorliegende Band zur Diskussion stellt, unmissverständlich zu verstehen geben, wurde dessen Leitziel einer enzyklopädischen Selbstverständigung de facto nicht erreicht, geschweige denn als erreichtes dokumentiert. Dieses an sich kaum überraschende, aber gleichwohl ernüchternde Resultat muss allerdings nicht vorbehaltlos bedauert werden: Erstens scheint es wie gesagt zumindest immer dann und solange besser, in der Uneinigkeit

⁴ Vgl. dazu jüngst auch: M. BUNTFUß/M. FRITZ (Hg.), *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*, Berlin/Boston 2014.

⁵ Vollständig wäre das Experiment wechselseitiger Perspektivübernahme natürlich nur dann durchgeführt worden, wenn jede/r Beteiligte die beiden o.g. Leitfragen aus der – fachspezifisch individuell projektierten – Perspektive aller anderen Fachdisziplinen zu beantworten versucht hätte. Auf diese Durchführung wurde aus naheliegenden Gründen verzichtet.

einig zu sein statt in der Einigkeit, wie jene Uneinigkeit de facto besteht; denn in dieser, als einer bewusst in Rechnung gestellten liegt immerhin ein nicht zu unterschätzendes Inzitatament für den fortgesetzten Dialog. Zweitens lässt sich das ›Selbst‹ in Begriff und Prozess der Selbstverständigung auch als individuelles auffassen; und unter dieser Voraussetzung darf die Veranstaltung, dem der vorliegende Band seine Entstehung verdankt, in der Tat als Erfolg verbucht werden: Die Ergebnisse der lebhaften und durchweg kontroversen Diskussionen im Anschluss an die einzelnen Vorlesungen sind nicht nur und wie zu erwarten in deren Publikationsfassungen in vielfältiger, teilweise durchaus substantieller Weise eingegangen; mehr noch, sie haben nach – diesmal übereinstimmender – Auskunft der Beteiligten zu einem differenzierteren und als differenzierter bewusst wahrgenommenen Selbstverständnis aller Kollegen*innen als ›evangelischen Theologen*innen‹ geführt: ein Resultat, das einzig und allein dann zu bedauern wäre, wenn sich herausstellen sollte, dass die ihm zugrunde liegende Auskunft einer, und sei es redlichen Selbsttäuschung entsprang.⁶

2. Aufgrund der durchgängig zu beobachtenden Divergenz in Ansatz, argumentativer Stoßrichtung und Ergebnis der vorliegenden Texte erschien deren rein sachorientierte bzw. typologische Gruppierung wenig sinnvoll; die Texte werden daher in der vertrauten Abfolge theologisch grundständiger Fachdisziplinen abgedruckt, wobei hier, ganz im Sinne der ursprünglichen Vorlesungskonzeption, jeweils (mindestens) zwei Fachkollegen*innen zu Wort kommen: AT- / NT-Exegese (Melanie Köhlmoos, Stefan Alkier), Kirchengeschichte (Athina

⁶ Beide Aspekte im Ensemble rechtfertigen die wortgetreue Beibehaltung des Untertitels der Ringvorlesung in deren publizierter Fassung.

Lexutt, Markus Wriedt), Systematische (Roderich Barth, Heiko Schulz) sowie Praktische Theologie (Ursula Roth) bzw. Religionspädagogik (Frank-Thomas Brinkmann, David Käbisch). Den Band beschließt, gewissermaßen als *bonum superadditum*, ein umfangreicher Beitrag von Christian Wiese, Inhaber der Martin Buber-Professur, der zunächst und selbstverständlich als Kollege am Fachbereich, darüber hinaus aber und vor allem in Anspielung auf den *genius loci* eingeladen wurde, um als Vertreter der Jüdischen Religionsphilosophie speziell in Frankfurt zu sprechen.⁷

Den meisten Lesern der nachfolgenden Texte wird sich aufgrund von deren konzeptioneller Breite und Diversität ein Eindruck aufdrängen, den die Leitthese des Beitrags von David Käbisch bündig auf den Punkt bringt: »Für die theologischen Wissenschaften gilt, was für jedes andere gesellschaftliche Teilsystem gilt: Es gibt keine gemeinsame Mitte mehr, keinen verbindlichen Themenkanon, keine einheitsstiftende Methode und kein von allen geteiltes Erkenntnisinteresse. Das Zusammenspiel der theologischen Teildisziplinen in der Vielfalt ihrer Untersuchungsgegenstände, Erkenntnisinteressen, Methoden und Theorien lässt sich nicht auf eine einfache Formel bringen, es muss vielmehr immer neu bestimmt werden.« Einem derartigen, d.h. *ipso facto* vorläufigen Bestimmungsversuch gilt das primäre Interesse des vorliegenden Bandes. Dabei zeigt sich in der *ex post*-Perspektive, dass zumindest im Blick auf die erste der beiden o.g., thematisch organisierenden Leitfragen (genauer: im Blick auf den Bestimmungsgrund für das spezifisch *evangelische* Profil der jeweiligen Fachdisziplin)

⁷ Kollegin Catherina Wenzel war als Vertreterin der Religionswissenschaften mit einem Vortrag an der Vorlesungsreihe beteiligt, hat diesen aber nicht zum Wiederabdruck freigegeben.

durchaus im Ansatz Übereinstimmung besteht. Eine Reihe einschlägiger Antwortversuche erweist sich damit als prinzipiell kompatibel, so dass diese einander wechselseitig ergänzen.

2.1 Dass der Beitrag von Christian Wiese hier allerdings von vornherein herausfällt und herausfallen muss (daher ans Ende des vorliegenden Bandes gestellt wird, damit dieser gewissermaßen über sich selbst hinausweist...), überrascht zumindest nach der Lektüre des Textes nicht: Denn dessen erster Leitthese zufolge ist die Jüdische Religionsphilosophie »in keiner Hinsicht eine Disziplin der Evangelischen Theologie, sondern Teil eines anderen, eigenständigen interdisziplinären Faches – der Judaistik bzw. der Jüdischen Studien oder der Philosophie«. Wieses Text erläutert, begründet und untermauert diese normativ entschiedene These durch ein historisch detailreiches Referat, das den (vor allem für die christliche Theologie: wenig rühmlichen!) Hintergrund für die Herausbildung dieses Selbstverständnisses am Paradigma der Frankfurter Verhältnisse akribisch nachzeichnet – und auch deren prinzipielles Recht sowie die interdisziplinäre Fruchtbarkeit der inneruniversitären Etablierung eines so konzipierten Faches in Forschung und Lehre verteidigt. Die besondere Ironie, die darin liegt, dass sein eigener Lehrstuhl, als ein in den Frankfurter Fachbereich für *Evangelische Theologie* eingegliedertes (und im vorliegenden Fall überdies von einem evangelischen Fachvertreter besetzter!), Resultat und Ausdruck einer durchaus »zwiespältigen Konstruktion« ist, entgeht ihm dabei keineswegs.

2.2 Den Kreis der aus explizit binnentheologischer Sicht konzipierten Beiträge eröffnet Melanie Köhlmoos. Ihre aus der (und für die) Perspektive einer zugleich historisch wie hermeneutisch operierenden Alttestamentlichen Wissenschaft

formulierte Leitthese lautet, dass *Theologie* genau dann und dadurch »christlich« wird, dass sie, wenn auch in je unterschiedlicher Weise: historisch, systematisch und praktisch, »zurückverweist auf das Grundereignis des Christentums: auf Jesus Christus«. Evangelisch heißt christliche Theologie dann immer, aber auch nur dann, wenn sie, der Reformation folgend, »dem Zeugnis der Schrift besonderen Vorrang vor anderen Begründungssystemen einräumt«. Innerhalb einer so konzipierten evangelischen Theologie insgesamt erforscht die *Alttestamentliche Wissenschaft* »die Sinnbildungsprozesse, Traditionszusammenhänge und religiösen Funktionen jener Texte des biblischen Diskursraums, die dem Leben und Wirken Jesu zeitlich vorausliegen, denen aber im christlichen Glauben besondere Relevanz für diesen Glauben zugewiesen wurde«. Diese Forschung verfährt durchaus und mit Absicht (unter anderem: kirchen-)kritisch: So lässt sich Köhlmoos zufolge die bereits neutestamentlich greifbare »Christologisierung« des Alten Testaments weder exegetisch noch theologisch halten; die Mitte der hebräischen Bibel, ja »der Fluchtpunkt aller noch so vielfältigen Aussagen und Erfahrungsreflexionen ist vielmehr JHWH« – und JHWH allein!

2.3 Nur als dezidiert evangelische kann Theologie genuin christliche Theologie sein, und alle christliche Theologie ist als solche evangelisch. Mit dieser Ausgangsthese setzt der in wesentlichen Punkten den seiner alttestamentlichen Kollegin flankierende Beitrag Stefan Alkiers nur scheinbar interkonfessionell polemische Akzente. Denn erstens deutet das Stichwort »evangelisch« hier nur die Voraussetzung an, dass christliche Theologie »nicht irgendeine gute Nachricht kommuniziert, sei es die *pax romana*, oder der Exodus des Volkes Israel, sondern die gute Nachricht Jesu Christi.« Und zweitens

muss Theologie, um den Anspruch, christlich zu sein, mit Recht erheben zu können, aus Alkiers Sicht zwei weitere Bedingungen erfüllen: zum einen die der Katholizität (der durch Jesus Christus erfüllte Neue Bund »gilt allen und ist daher katholisch«), zum anderen die der Orthodoxie (die das Evangelium Jesu Christi bezeugende Bibel »kann missverstanden oder gar auf diabolische Weise für eigene Zwecke missbraucht werden«; deshalb »kann es keine Beliebigkeit ihrer Interpretationen geben, vielmehr muss ihre Auslegung sich um ein orthodoxes Verständnis bemühen, dass dem Sinnzusammenhang der biblischen Schriften gerecht wird und deshalb richtig zu lehren ermöglicht«). Von daher gilt:

(a) Christliche Theologie ist recht verstanden evangelisch, katholisch und orthodox zugleich.

(b) Entweder römisch-katholische und (z.B.) griechisch-orthodoxe Theologen*innen können keine christlichen Theologen*innen sein oder sie sind (unter anderem) evangelisch.

(c) Entweder evangelische Theologen*innen können keine christlichen Theologen*innen sein oder sie sind (unter anderem) katholisch und orthodox. Die Leitbegriffe »evangelisch«, »katholisch« und »orthodox« werden hier folglich systematisch zweideutig gebraucht – daher der irreführende Anschein einer interkonfessionellen Polemik.

Dieser konfessionsübergreifenden Dialektik zum Trotz hält Alkier gleichwohl an einem konfessionsspezifischen Proprium christlicher als evangelisch-protestantischer Theologie fest: Es liegt im – nota bene: schriftextern promulgierten – Sola scriptura-Prinzip und bestimmt s.E. auch, ja vor allem, Eigenart und Kernaufgabe der Neutestamentlichen Wissenschaft. Diese erhält demnach ihre spezifisch protestantische Gepräge erst und allein »durch den Primat« des biblisch bezeugten Evan-

geliums, wie er »mittels des hermeneutisch-theologischen Konzepts von sola scriptura entfaltet werden kann«. Das Leitziel einer so konzipierten neutestamentlichen Wissenschaft besteht dann darin, »die theologisch sachgemäße Lektüre biblischer Schriften als eine unverzichtbare Stimme in pluralen Gesellschaften zu fördern und als religiöses und kulturelles Identifikationsangebot in der Gegenwart zu erhalten und damit zur kommunikativen Erschließung der Welt beizutragen«.

2.4 Grundsätzlich, d.h. nicht erst aus der Perspektive der Kirchenhistorikerin legt sich für Athina Lexutt der einigermaßen beunruhigende Eindruck nahe, als sei die christliche Theologie der Moderne »an einer Richtstätte angekommen und als sei es nicht ausgeschlossen, dass ihr über kurz oder lang der Prozess gemacht würde und Köpfe rollten« – mit der Konsequenz, dass Theologie/n, welcher konfessionellen Provenienz auch immer, aus dem Schutzraum staatlicher Universitäten ein für alle Mal verbannt würde/n. Lexutts Überlegungen sollen im Gegenzug »einen kleinen Teil dazu beitragen, den Henker arbeitslos zu machen«. Die leitende Ausgangsdiagnose lautet, dass sich theologisches Denken zu lange und zu bereitwillig ins Joch jenes neuzeitlich dominierenden Wahrheits- und Wissenschaftsverständnisses hat zwingen lassen, das mit dem Nachweis der theologischen Unfähigkeit, die eigenen Wahrheitsansprüche vor dem Forum einer als theologieunabhängig konzipierten Vernunft begründet und berechtigt erscheinen zu lassen, die Konsequenz (allzu) selbstverständlich erscheinen ließ, sie gehöre – eben deshalb – kategorial gesehen überhaupt nicht in die Klasse der (oder zumindest nicht in die der universitär hoffähigen) Wissenschaften. Angesichts dessen bedarf christliche Theologie einer – gewissermaßen kopernikanischen – Wende in der Blickrichtung: hin oder

besser zurück zu ihrer eigentlichen Sache. Denn alle theologischen Disziplinen werden »zur Wissenschaft der Theologie durch ihren Bezug auf diese Sache«, und zwar einzig und allein dadurch: mag diese Sache nun »mit Jesus Christus, Wort Gottes, Offenbarung, Kirche, Heilige Schrift oder anderen Vokabeln« wiedergegeben werden.

Zumindest immer dann, wenn man diesen leitenden Sachbezug genuin protestantisch und d.h. in der unaufhebbar zweideutigen Fluchtlinie von Gesetz und Evangelium ausbuchstabiert, erscheine plausibel, so Lexutt weiter, dass theologisches Denken diesseits jeder Tendenz zur Selbstprostitution oder falschen Inferioritätsgefühlen am Ideal der Wahrheit einerseits festhalten und danach streben könne, ohne andererseits zu der Behauptung genötigt zu sein, den Anspruch auf prinzipielle theologische Wahrheitsfähigkeit de facto einzulösen oder mindestens einlösen zu müssen, um ihn mit Recht erheben zu können: »Dass wir die Wahrheit nicht kennen, ist die Rahmenbedingung für unser aller Geschäft; und wir werden sie auch nicht finden. Um sie allerdings nicht zu kreisen – das heißt, den Beruf verfehlt haben. Und das heißt, die Theologen brächten die Theologie selbst zum Schafott.«

Diese Sachlage eröffnet zugleich den Blick auf die Kernfunktion und -aufgabe der Kirchengeschichte, wobei Lexutt die Bezeichnung *Christentumsgeschichte* präferiert. Diese Aufgabe besteht darin, die unvermeidbare Geschichtlichkeit theologischer Aussagen »so darzustellen, dass sie dem genannten Kreisen um die Wahrheitsfrage nicht im Wege steht, sondern auf ihre Weise selbst dem Tun der Sache dient«. Erfüllt sie ihre Aufgabe, dann mag am Ende sogar die Christentumsgeschichte diejenige theologische Disziplin sein, die »aufs Schafott steigt und dem Henker die Henkersmaske vom Gesicht zieht«, um

ihn mit der schmerzhaft-heilsamen Einsicht zu konfrontieren, dass er in der Vergangenheit vor allem deshalb immer wieder ergebnislos versuchte, »die Theologie zu köpfen, weil ihr Haupt nicht hier zu finden ist«.

2.5 Die Frage nach dem Verhältnis von historischem Verfahren einerseits, theologisch-normativen Erkenntnisinteressen andererseits steht auch im Zentrum des Beitrags von Markus Wriedt, dem zweiten kirchengeschichtlichen Fachvertreter der Vorlesungsreihe. Prononcierter als seine Gießener Kollegin stellt er im Anschluss an A. Beutel zunächst eine – dem Anspruch nach konfessionsübergreifend verbindliche – Grundhaltung deskriptiver Neutralität als *conditio sine qua non* kirchenhistorischen Arbeitens heraus. Demnach ist die Kernaufgabe der *christlichen Kirchengeschichte*, auch und gerade aus protestantischer Perspektive, nicht etwa als Geschichte des Christlichen oder als Christentumsgeschichte, sondern vielmehr und ausschließlich als »Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen im Verlauf der Zeit« zu definieren. Analog hierzu muss die Dogmen- und Theologiegeschichte als »Geschichte der Entstehung und Kritik normativer Glaubensreflexion und aus ihr abgeleiteter Handlungsorientierung« aufgefasst und durchgeführt werden. Beide Disziplinen verfahren also dem Anspruch und Ideal nach unabhängig von der (gläubigen, skeptischen oder ungläubigen) Einstellung des jeweiligen Historikers, und dies in einer doppelten Hinsicht: »Weder bedingt eine persönliche Glaubensentscheidung die Validität theologie- oder kirchengeschichtlicher Argumente« noch kann diese Validität umgekehrt »normative Funktion im Kontext der individuellen oder institutionell getragenen Glaubensreflexion beanspruchen«.

Welche Konsequenzen zeitigt dieses kirchenhistorische Selbstverständnis bzw. dessen forschungspraktische Umsetzung in enzyklopädischer Hinsicht, d.h. im Blick auf die Frage nach Einheit und Eigenart der *christlichen Theologie* als solcher? Wriedt zufolge sind diese Konsequenzen in doppelter, nämlich sowohl historischer wie systematischer Hinsicht akzentuierbar. Erstens zeigt sich für den historisch unvoreingenommenen Blick auf die Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen, dass (zumindest die westlich-lateinische) Theologie in und aus einem bestimmten Diskursraum entstand, nämlich dem der »Bewältigung von Normkonflikten und Handlungshindernissen«. Theologie entsteht, grundsätzlich formuliert, immer da, wo vier Referenzen oder Parameter – Kommunikation, Kontroverse, Medien und Institutionalisierung – in einem Normengeflecht miteinander verbunden werden und innovative Prozesse in Gang setzen«, wobei »je nach Akzentuierung einzelner Referenzwerte, aber auch heterogen einflussreicher Konzepte Teilräume abgespalten oder gar neue, alternative Diskursräume von Theologie entstehen« können bzw. faktisch entstanden.

Darüber hinaus steht Wriedt zufolge jedoch auch eine als Geschichte der bloßen Inanspruchnahme des Christlichen konzipierte Kirchengeschichte faktisch und idealiter im Dienste normativ-systematische/r und d.h. hier: *theologischer* Interessen. Sie verfährt hierbei in doppelter Weise kritisch, zum einen intern, zum anderen extern. Intern hat sich, jedenfalls in genuin protestantischer Profilierung, der Wriedt an dieser Stelle folgt, die historische Rekonstruktion »am Zeugnis der Schrift« zu bewähren, und zwar schlicht deshalb, weil nur an ihrem Maßstab ein sachgemäßes Urteil darüber gefällt werden kann, ob die jeweilige Inanspruchnahme des Christlichen zu

Recht erfolgt (ist) oder nicht. Darüber hinaus aber fragt der Kirchenhistoriker zugleich nach der »pluralistischen Legitimität« der jeweiligen Inanspruchnahme des Christlichen – und führt damit streng genommen ein theologieexternes Kriterium der Legitimität und Sachgemäßheit theologischer Aussagen in den binnentheologischen Diskursraum ein, das als solches nach einer separaten Begründung verlangt. Eine derartige Begründung dürfte nach Lage der Dinge allerdings kaum von (kirchen-)historischer Seite – bzw. allein von dieser – zu leisten sein.

2.6 Auch die Überlegungen von Roderich Barth sind vom Interesse an den Möglichkeiten und Grenzen einer gegenwartssensiblen Vermittlung christlich-dogmatischer Grundaussagen, speziell in »evangelischer Perspektive« geleitet. Ausgangspunkt seiner Analysen ist die Beobachtung einer eigentümlichen Diskrepanz zwischen der gegenwärtig nicht zuletzt unter protestantischen Theologen verbreiteten Tendenz zur (systematischen und/oder historischen) Gesamtdarstellung des Lehrbestandes einerseits, der sozialisations- und/oder kultur- und bildungstheoretisch explizierbaren Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit (nicht nur) von Theologiestudierenden zur Auseinandersetzung mit bzw. Aneignung von zentralen christlich-dogmatischen Lehraussagen andererseits. Redliche und d.h. hier vor allem gegenwartssensible Selbstpositionierungen des christlichen, zumal des evangelischen Dogmatikers müssen sich von daher recht verstanden in zweierlei Hinsicht durch Bescheidenheit, ja durch programmatische Demut auszeichnen. Zum einen fundamentaltheologisch: Ein positiver Sinn von evangelischer Dogmatik kann nach Barth nur dann wiedergewonnen werden, wenn man diese Disziplin zunächst »von jedem Anschein des Dogmatismus

befreit«, und das bedeutet, die kritische Selbstreflexion auf ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen mit einzubeziehen – auch und nicht zuletzt aus der (Eigenperspektive der) Fremdperspektive. Evangelische Dogmatik bedarf so gesehen, wie der Autor in bewusster Anspielung auf Kants selbstkritische Neubegründung der Metaphysik formuliert, »zuvörderst der Kritik ihrer bisherigen Praxis, um überhaupt wieder in den sicheren Gang einer Wissenschaft gelangen zu können«.

Verhält sich dies aber so, dann kann christliche Lehre nicht »als in sich geschlossener Ausdruck einer ewigen Wahrheit« begriffen werden, sondern im Gegenteil als stets »unabschließbare, weil notwendig auch die eigenen Gestaltungen kritisch mit einbeziehende Arbeit am Symbol«. Und daraus folgt, dass *evangelische Dogmatik* auch »auf der Ebene ihrer normativen Grundlagen eine allenfalls kritische« und somit stets vorläufige Identität zeigt. Konsequentermaßen, und das ist der zweite bescheidenheitsspezifische Gesichtspunkt, können und wollen auch Barths eigene fundamentaltheologische Überlegungen von daher »eher als Annäherung an eine enzyklopädische Bestimmung einer evangelischen Dogmatik, denn als deren vollumfassende Durchführung« verstanden werden.

Dieser genuin evangelischen, de facto Tillichs protestantischem Prinzip folgende Bereitschaft des Dogmatikers zur systematisch und historisch unabschließbaren Selbstkritik korrespondiert in der materialen Umsetzung zunächst ein ausgeprägter und gegenwartssensibler Mut zur Reduktion. Demnach können und müssen Barth zufolge eine ganze Reihe (allzu) liebgewonnener dogmatischer Kerntopoi »einer theologischen Behandlung im Rahmen der Dogmengeschichte anvertraut werden, obwohl sie einst förmlich zu den Meisterstücken der Dogmatik zählten«: z.B. die »Trinitätslehre

und die Zwei-Naturen-Christologie oder auch die Rechtfertigungslehre«. Die größten Plausibilitätschancen räumt Barth unter den gegenwärtigen Bedingungen umgekehrt und in affirmativer Hinsicht einer Aufwertung der »deskriptiv-phänomenalen Komponente in der begrifflichen Entfaltung des Zusammenhangs christlicher Lehre« ein: d.h. in concreto einer »an das religiöse Erleben rückgebundenen Dogmatik«. Recht verstanden fordert nämlich die Interpretation der christlichen Glaubensbekenntnisse von sich her »eine Phänomenologie religiöser Gefühle« sowie eine dieser korrespondierende Rekonstruktion der Lehrtraditionen in historischer und systematischer Hinsicht. Evangelische Dogmatik, ja christliche Theologie insgesamt wäre so gesehen – vorläufig! – zu konzipieren als eine »religions-psychologisch fundierte Symbolhermeneutik, die auf die Freilegung christlicher Sinndimensionen und der ihnen eigenen Rationalität zielt«. In dieser religionspsychologisch wie dogmatisch sensiblen Arbeit am Symbol aber könne man, so Barths konfessionstheologische Schlusspointe, zugleich eine reformatorisch motivierte »Umformung des reformatorischen Schriftprinzips erblicken«.

2.7 Meine eigenen fundamentaltheologisch-konzeptionellen Überlegungen zu Begriff und enzyklopädischem Ort der evangelischen Dogmatik führen zwar im Vergleich zu denen des Gießener Kollegen in den materialdogmatischen Umsetzungspräferenzen zu weit weniger radikalen Konsequenzen, würden aber unter der – rein kontrafaktischen, ja streng genommen realitätsfremden – Bedingung ihrer allgemeinen Zustimmungsfähigkeit organisationstheoretisch und -praktisch weitreichende Folgen zeitigen.

Die leitenden Thesen lauten, *erstens*: Christliche Dogmatik ist die systematische Selbstausslegung des christlichen Glaubens

im Blick auf dessen Eigenart, Gegenstand, Grund und Wahrheitsbedingungen. Genese und Plausibilität dieser Definition basieren zweitens auf (der Richtigkeit bzw. Zustimmungsfähigkeit) einer konfessionsspezifischen Vorentscheidung: Die Bestimmung der Eigenart des Dogmatischen hat – nota bene: nach evangelischem bzw. protestantischem Verständnis – beim Glaubensbegriff anzusetzen. Dieser Glaube ist drittens als unbedingtes Vertrauen und d.h. als Vertrauen in ein bzw. das einzig unbedingt Vertrauenswürdige/s (Gottes Handeln in Jesus Christus) zu explizieren.

Christliche Dogmatik ist dann viertens zu beschreiben als »Phänomenologie des christlichen Glaubens« und in diesem Sinne gleichbedeutend mit dessen Selbstausslegung. Das besagt recht verstanden zweierlei. Erstens: Nur der Glaube legt den Glauben aus. Zweitens: Der Glaube, der den Glauben auslegt, ist nicht der Glaube des Auslegenden; er ist im Gegenteil ein mit sich selbst bekannter idealer und als solcher gewissermaßen »anonymer« Glaube, der als Maß und idealtypische Instanz jedes dogmatischen Selbstausslegungsvollzuges in Anspruch genommen wird und werden muss, wenn denn derartige Vollzüge möglich und sinnvoll sein sollen.

Fünftens: Der Dogmatiker hat – nota bene: als solcher – nicht das geringste Interesse an der Frage, ob das Christentum wahr ist. Er setzt schlicht voraus und hat alles Recht der Welt voranzusetzen, dass sich das so verhält. Was ihn interessiert und recht verstanden interessieren kann, sind zwei und nur zwei Fragen. Erstens: Verdient all das, einiges oder gar nichts von dem, was sich für christlich ausgibt, tatsächlich christlich genannt zu werden? Zweitens: Falls das so ist – oder eben nicht –, inwiefern, aus welchen Gründen und mit welchen Konsequenzen? Der Dogmatiker operiert mithin recht ver-

standen unter den Bedingungen und in den Grenzen eines reinen Kohärenztheoretikers: Was muss gelten, damit wahr sein kann, dass Christus der Retter der Welt ist? Und was muss und/oder kann wahr sein, falls sich dies so verhält?

Sechstens: *Christliche Theologie* ist unter den genannten Voraussetzungen – auch und gerade aus dezidiert evangelischer Perspektive – nichts anderes als eine spezifische Form von Religionswissenschaft. Es ist jene Form, die einerseits all das historisch, typologisch, kulturhermeneutisch etc. beschreibt, was christlich zu sein beansprucht bzw. in der Vergangenheit beansprucht hat, und die andererseits, nämlich als phänomenologisch konzipierte Dogmatik, zu bestimmen sucht, ob und inwieweit jener Anspruch zu Recht besteht bzw. bestand.

2.8 Der Text von Ursula Roth eröffnet den abschließenden, praktisch-theologischen Kreis von Beiträgen, und zwar vor allem deshalb, weil er enzyklopädische Leitvorstellungen für die Praktische Theologie insgesamt entwickelt, die als solche – trotz naheliegender Fokussierung auf das Feld kirchlichen Handelns – auch und unter anderem von religionspädagogischem Interesse sind. *Praktische Theologie*, so Roth, ist nach protestantischem, dem Anspruch nach freilich konfessionsübergreifend gültigen Verständnis »die Theorie christlich-religiöser Praxis«. Die zuletzt genannte Begriffsverbindung bezieht sich nach Schleiermacherschem Vorbild auf kirchenleitendes Handeln im weitesten Sinne. Theorie hingegen meint zunächst und ganz allgemein Betrachtung oder Untersuchung, wobei hier im Falle der Praktischen Theologie deskriptive und normative Theoriesegmente verbunden werden und daher zu unterscheiden sind: Einerseits will Praktische Theologie »gegenwärtige Praxis verstehen, sie ist eine verstehende Theorie«, die als solche auf »hermeneutisch-phänomenologisch-semiotisch-per-

formanzanalytisch-empirisch fundierte« Theorieressourcen zurückgreift und sich diese zunutze macht. Andererseits ist Praktische Theologie zugleich »kritisch-konstruktiv auf jene Praxis bezogen, die sie zu verstehen sucht«. Roth zeigt dies am Beispiel der Telefonseelsorge, deren gegenwärtige Praxis Anlass gibt, gewisse pastoral-theologische Verengungen dadurch »kritisch ins Visier zu nehmen«, dass man der »bis in die poimenische Terminologie wirkmächtigen Begründung des Seelsorgeamtes durch die biblische Figur des guten Hirten andere biblische und historische Urbilder und Vorbilder für das Selbstverständnis gegenwärtiger Seelsorgepraxis in Erinnerung ruft«: z.B. die »an die Gemeinden gerichtete Mahnung, füreinander zu sorgen, sich gegenseitig zu trösten, zu ermahnen, zu ermutigen«. Die Vielfalt biblischer Begründungslinien für die christliche Seelsorgepraxis läßt sich demnach »gerade in ihrer Vielstimmigkeit zur Geltung bringen«. Verknüpft man den analytisch-deskriptiven mit dem synthetisch-normativen Akzent, dann läßt sich die Kernaufgabe der praktisch-theologischen Arbeit darauf reduzieren, »Kunstregeln für die kirchliche Praxis auszuarbeiten«.

Auch diese Festlegung verdankt sich Schleiermacherschen Vorgaben und verschweigt dies keineswegs. Umso weniger überrascht, dass Roth auch in enzyklopädisch-prinzipieller Hinsicht die Meinung vertritt, dass Schleiermachers einschlägiger Entwurf »nach wie vor eine ausgezeichnete Grundlage für die Selbstverständigung christlicher qua evangelischer Theologie insgesamt« bietet. Diese gehört demnach zwar ohne Zweifel in die Klasse der Wissenschaften (mithin auch an staatliche Universitäten); aber sie ist recht verstanden weder als »Wissenschaft von Gott« noch auch und im engeren Sinne als »Wissenschaft von Gottes Wort« definierbar. Ihre Eigenart läßt sich

vielmehr allein – d.h. im Sinne notwendiger und hinreichender Identifizierungsbedingungen – funktional bestimmen. Alle christlich-theologischen Fachdisziplinen sind als solche einerseits verbunden, andererseits unterscheidbar durch ihren Bezug auf eine leitende Funktion, nämlich die ihnen auf je eigentümliche Weise vor- wie aufgegebene christlich-religiöse Praxis i.S. des kirchenleitenden Handelns. Freilich lässt sich diesem formal-funktionalen Aspekt ein zweiter, materialer Aspekt zur Seite stellen, mit dem allerdings nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung christlicher Theologie auf den Plan tritt: Diese ist auch und unter anderem durch den leitenden Bezug auf einen spezifischen Gegenstand, »das Christentum«, bestimmt – ein Gegenstand freilich, der an sich auch für andere Wissenschaften zugänglich und interessant sein kann. Beide Aspekte im Ensemble bilden den Einsatzpunkt für das, was aus der Sicht Roths die theologische Aufgabenstellung nach wie vor besonders reizvoll erscheinen lässt: »zum einen der gemeinsame Bezugspunkt der christlich-religiösen Praxis, der die theologischen Disziplinen verbindet«; zum anderen »die charmante Nötigung, Theologie stets grenzüberschreitend, kooperativ und im Gespräch miteinander zu betreiben«.

2.9 Ähnlich wie seine Frankfurter Kollegin hält auch Frank Thomas Brinkmann das Vermächtnis Schleiermachers für »durchaus zukunftsweisend« – hier mit Blick auf die Ausarbeitung einer Theorie der praktischen Theologie schulischen Handelns qua Religionspädagogik. Angesichts der Tatsache, dass sich »derzeit kaum ein einheitlicher Locus (oder topos) der Religionspädagogik aufspüren lässt«, ist er allerdings wesentlich skeptischer bezüglich der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit jenes Vermächtnisses, zumal dieses den Folgegenerationen »nicht nur mit den religionspädagogisch relevanten Fragmen-

ten seiner Praktischen Theologie so manche Denksportaufgabe hinterlassen hat«. Bis heute, so die nicht unerwartete, aber gleichwohl ernüchternde Diagnose, kam es daher »niemals zu einer völligen Klärung dessen, wie es sich mit ihrer theoretischen Selbstverortung als wissenschaftliche, wie mit ihrem Selbstverständnis als theologische Disziplin verhalten soll«. Grundsätzlich könnte (und faktisch wurde) Religionspädagogik unter anderem verstanden (werden) als Erziehung und/oder Bildung eines bereits religiösen Menschen; als Erziehung und/oder Bildung eines Menschen zum religiösen Wesen; als Erziehung und/oder Bildung einzelner oder mehrerer Menschen innerhalb eines religiösen Systems; als Bildung einer religiös qualifizierbaren Deutungs- und Handlungskompetenz; als Herausbildung einer (religiösen) Sinndeutungsfähigkeit sowie als Vermittlung eines besonderen religiösen bzw. theologischen Wissens.

Brinkmanns eigener Vorschlag, für dessen enzyklopädische Verortung er sich erneut an Schleiermacher orientiert, greift auf Überlegungen des Gießener Praktischen Theologen Max Reischle zurück, der unter anderem für die Einführung des Begriffs Religionspädagogik (1889) verantwortlich zeichnet. Dessen Vorgaben folgend lässt sich Religionspädagogik als eine »theologisch disziplinierte Wissenschaft der Erforschung von Religionsfähigkeit und Religionsbildbarkeit« im Dienste der pädagogischen Praxis begreifen. In concreto hat diese ihr Ziel nur, aber auch immer dann erreicht, wenn »eine religions-authentische Lehrperson in einer geschickten Ausführungsperformance sich selbst mit den Inszenierungen und Formatierungen der Themen und Gegenstände lebendig verknüpft und das Auditorium auf eine Art weiterführende

(religionsproduktive) Erfahrungs- und Entwicklungsreise mitzunehmen vermag«.

2.10 David Käbisch teilt mit seiner Frankfurter Kollegin U. Roth eine konzeptionelle Überzeugung, die auf weitreichende Parallelen zwischen Religionspädagogik und Praktischer Theologie schließen lässt: Beide Disziplinen sind demnach Formen der »Reflexionstheorie einer bestimmten konfessionellen Religions- bzw. Bildungspraxis (in historischer, empirischer, systematischer und vergleichender Perspektive)«, zugleich aber und in genuin normativer Absicht »eine auf diese Praxis bezogene Handlungswissenschaft«. Darüber hinaus teilt Käbisch mit seinem Gießener Kollegen F.T. Brinkmann ein gerütteltes Maß an historischer Skepsis – eine Skepsis, die hier allerdings insofern noch weiter reicht, als sie nicht nur die derzeitige Situation der Religionspädagogik, sondern auch die der Theologie insgesamt betrifft. Demnach gilt für alle theologischen Disziplinen, was gegenwärtig für jedes »gesellschaftliche Teilsystem gilt: Es gibt keine gemeinsame Mitte mehr, keinen verbindlichen Themenkanon, keine einheitsstiftende Methode und kein von allen geteiltes Erkenntnisinteresse«; und daraus folgt unter anderem, dass sich »das immer neu zu bestimmende Zusammenspiel der theologischen Teildisziplinen in der Vielfalt ihrer Untersuchungsgegenstände, Erkenntnisinteressen, Methoden und Theorien nicht auf eine einfache Formel bringen« lässt.

Käbisch erläutert und stützt diese enzyklopädisch folge-trächtige These durch eine historisch exemplarische Untersuchung zur Genese und institutionellen Verankerung des Faches Religionspädagogik an der Universität Frankfurt. Dabei zeigt sich aufgrund mannigfach kontingenter Entwicklungsfaktoren, dass hinter der sukzessiven Frankfurter Institutionalisierung der Religionspädagogik »zu keinem

Zeitpunkt eine planvoll ausgeführte enzyklopädische Idee« steht oder gestanden hat; die vor allem von Schleiermacher gelehrte Wissenschaftssystematik einerseits und die tatsächliche Wissenschaftsorganisation andererseits klaffen also de facto »weit auseinander«.

Aus dieser deskriptiven Bestandsaufnahme leitet Käbisch zwei weitreichende konzeptionell-normative Konsequenzen ab. Erstens und auf der enzyklopädisch umfassendsten, d.h. die Eigenart und Funktion von *Theologie insgesamt* betreffender Ebene sind s.E. nach derzeitiger Lage der Dinge »theologische Bildungsprozesse als eine Form des Umgangs mit Mehrdeutigkeit zu bestimmen«: An die Stelle der enzyklopädischen Ausrichtung auf die vermeintliche Einheit der Theologie tritt somit bis auf Weiteres – nota bene: in allen theologischen Disziplinen – »die Frage nach dem reflektierten Umgang mit der nicht vorhandenen Einheit«. Dies besagt zweitens und für die *Religionspädagogik* im Besonderen, dass diese sich mit der Klassifizierung als rein theologische Disziplin nicht mehr »hinreichend erfassen« lässt. Zwar bringt sie als Selbstreflexion einer bestimmten (hier: christlich-protestantischen) Glaubens- und Religionspraxis lern-, erziehungs-, bildungs- und sozialisationstheoretische Perspektiven in einen genuin theologischen Diskurs ein; aber diese Beschreibung ist einerseits so allgemein bzw. formal, dass sie ohne Weiteres »die Differenzierung in eine evangelische, katholische, orthodoxe, jüdische und islamische Religionspädagogik usw. zulässt«; andererseits ließen sich auf ihrer Basis Eigenart und Funktion der Religionspädagogik auch völlig theologieunabhängig, nämlich im Sinne einer rein »pädagogischen, sozialwissenschaftlichen, historischen oder empirischen Disziplin« spezifizieren. Von daher überrascht nicht, dass Käbisch jeden Versuch einer in-